This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

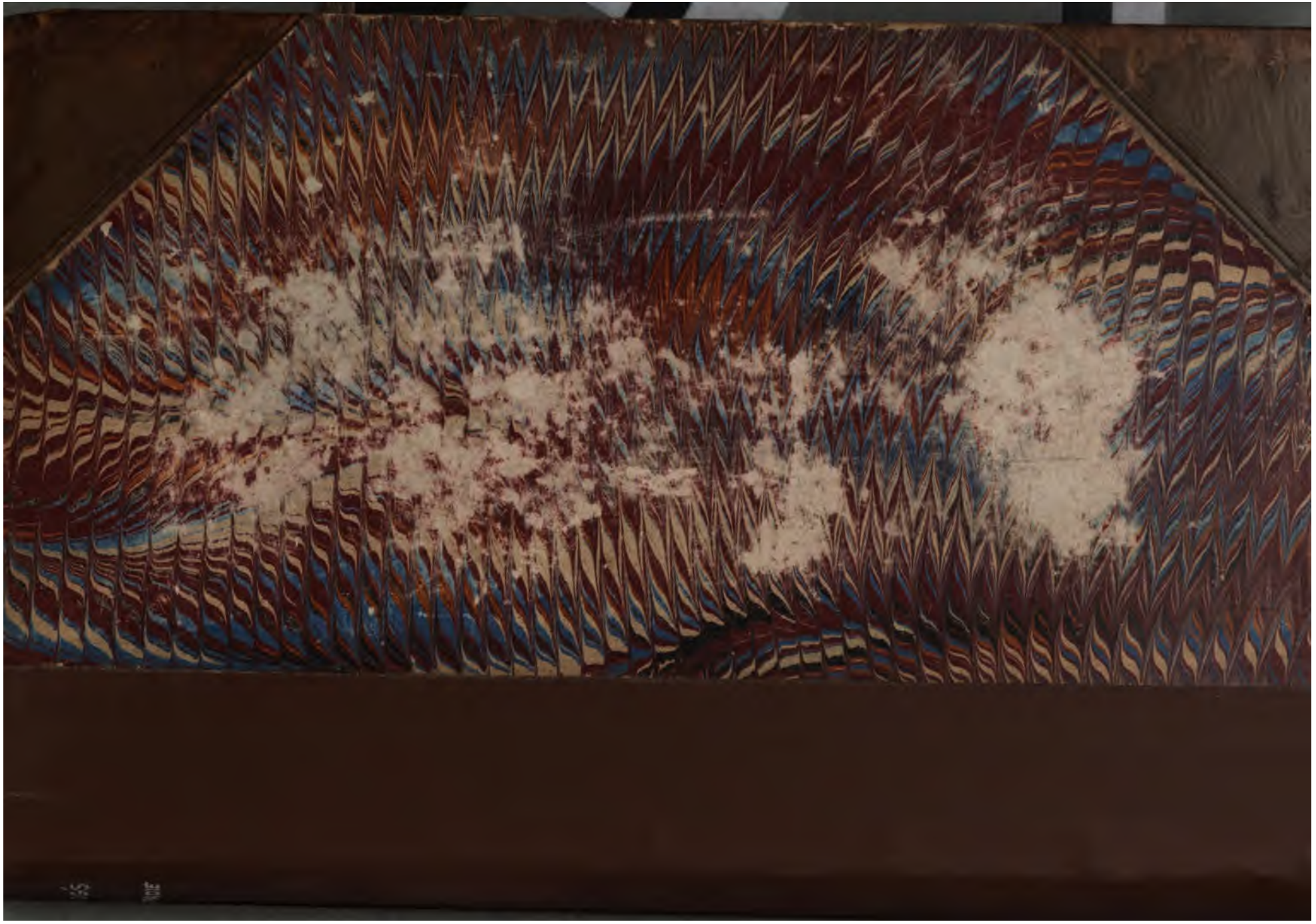
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog und D. G. L. Plitt,
ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Zweiter Band.

Aurelian bis Wundeslade.

Leipzig, 1878.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

203
H582

„Alle Rechte vorbehalten".

710310

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Aurelian, römiſcher Kaiſer (270—275) und angeblicher Chriſtenverfolger. — Lucius Domitius Aurelianus iſt einer der hervorragendſten unter jenen Soldatenkaiſern des dritten Jarhunderts, welche ſich durch ihre perſönliche Tapferkeit und ihre Beliebtheit bei der Armee auf den Thron zu ſchwingen wuſsten, dann aber auch fortwärend mehr die Rolle des Unteroffiziers oder tüchtigen Generals, als die des Regenten ſpielten (dux magis quam princeps ſoll Diokletian von ihm geſagt haben; manu ad ferrum nannten ihn die Soldaten). Geboren in der Walachei (?) vor dem Jare 220 (über die Zeitrechnung vgl. Brunner in Büdingers Unterſuchungen zur römiſchen Kaiſergeſchichte, 2. Band, S. 75) als Son einer Sonnenprieſterin (eine Angabe, welche unterſtützt wird durch ſeine beſondere Verehrung gegen den Sonnengott: den bei Palmyra zerſtörten Sonnentempel ließ er wider aufbauen, einen anderen gründete er in Rom [ſ. v. Reumont, Geſch. Roms 1, S. 587 ff.] und eine von ihm herrürende Münze hat die Inſchrift: sol dominus imperi Romani [ſ. Brunner a. a. O. S. 44 f.]), diente er mit großen Ehren unter Valerian und Claudius (ſ. z. B. die Soldatenreime über ihn bei Bernhardt, Geſch. Roms von Valerians bis zu Diokletians Tode 1, S. 146 f.), wurde von dieſem auf den Wunſch des Heeres zum Cäſar ernannt und beſtieg nach dem Tode des Claudius im Jare 270 den Thron. Die Aufgabe, die ihn als Kaiſer erwartete, war eine vorherrſchend militäriſche, indem insbeſondere ſeit Gallienus durch Uſurpatoren (ſ. Hoyns, Geſch. der 30 Tyrannen, 1852), die ſich in den Provinzen aufwarfen, und durch Einfälle barbariſcher Völkerſchaften der Beſtand des Reiches aufs äußerſte bedroht war (ſ. v. Wietersheim, Geſch. der Völkerwanderung 3, S. 6—17), ihr widmete er ſich mit allen Kräften und löſte ſie in kurzer Zeit mit ſo glücklichem Erfolge, daſs er als restitutor orbis geprieſen wurde. Nacheinander beſeitigte er die Uſurpatoren, unter denen die Witwe des Odenathus, Zenobia (vgl. beſonders Oberdieck, die römerfeindlichen Bewegungen im Orient u. ſ. w., 1869), als Herrſcherin eines ſelbſtändigen palmyreniſchen Reiches, am gefärlichſten war, drängte die an der Donau und in Italien eingefallenen Barbaren ſiegreich zurück und brachte die aufſtändiſchen Provinzen zur Ruhe. Im Begriff, gegen die Perſer zu ziehen, fiel er meuchlings auf Anſtiften eines ſeiner Beamten (Vopiskus nennt ihn Mneſtheus, Zoſimus dagegen Eros) in Cänophrurion in Thracien im Frühling des Jares 275. Seine Regierung verlief nach Vopiskus im ganzen ruhig, abgeſehen von einem in Rom wärend des Markomannenkrieges ausgebrochenen Aufſtande, den er bei ſeiner Rückkehr mit äußerſter Strenge rächte. Anders aber als Vopiskus müſsten wir urteilen, wenn ſich wirklich nachweiſen ließe, daſs von Aurelianus eine allgemeine Verfolgung der Chriſten angeordnet und vollzogen worden ſei. Seit Alters zälte man nämlich (z. B. Augustin. de civitate Dei 18, 52) eine aurelianiſche Verfolgung als neunte unter den zehn, welche man annahm. Nun ſagt zwar das Chronicon Eusebii bei Hieronymus (ſ. ad ann. 278) von Aurelian cum adversus nos persecutionem movisset; der griechiſche Text aber bei Ang. Mai (vett. scriptt. nova collect. Tom. VIII.) hat nur *μέλλοντα κινεῖν*. Ähnlich Oroſius, der zwar Aurelian den neunten Verfolger der Chriſten ſeit Nero nennt (lib. VII, 23), aber auch nur von einem Verfolgungsplan weiß: cum persecutionem adversus Christianos decerneret. Der Verfaſſer des Buches de mortibus persecutorum (cap. 6) will dies näher dahin erklären: noch bevor das Edikt des Kaiſers in

die entfernteren Provinzen gelangt sei, habe er schon als göttliche Strafe den Tod erlitten. Eusebius aber endlich in seiner Kirchengeschichte (B. VII, 30), auf dessen Worte die obigen Angaben alle als auf ihre Quelle deutlich zurückweisen, weiß nur, dass in der Gesinnung des Kaisers gegen die Christen gegen Ende seiner Regierung eine Änderung zum Schlechteren eingetreten, dass er dazu angeregt worden sei, τισὶ βουλαῖς ἀνεκινεῖτο, ὡς ἂν διωγμὸν κατ' ἡμῶν ἐγείρειεν; aber im Begriff, diesen Anreizungen nachzugeben, sei er von der göttlichen Rache ereilt worden. Hier ist also weder von der Vollziehung, noch auch nur von der wirklichen Erlassung eines Verfolgungsedikts die Rede, sondern nur von der angeblichen Absicht des Kaisers, ein solches ergehen zu lassen. Wie es sich aber mit dieser Absicht verhielt, wird sich schwer entscheiden lassen. Zwar zeigt sich Aurelian überall als einen so eifrig an dem väterlichen Glauben und Aberglauben festhaltenden Mann (gab er doch unter anderem selbst den Befehl, die sibyllinischen Bücher zu befragen, vgl. Bernhardt a. a. O. S. 155), dass er gewiss als Kaiser die Christen nicht begünstigt haben wird. Wenn er in der ihm vorgelegten Frage, ob der abgesetzte Paulus von Samosata oder Domnus den Bischofsstul von Antiochien erhalten solle, letzterem den Vorzug gab (Euseb. H. Eccl. VII, 30), so hat er damit nur für das römische Interesse entschieden gegen das der Zenobia, die den Paulus zu ihrem procurator ducenarius gemacht hatte. Auch mag bei seiner soldatischen Strenge, die sich mitunter zur leidenschaftlichen Härte steigern konnte, mancher Christ ungerechterweise den Tod gefunden haben. Aber da einesteils bei den ganz anderen Sorgen, welche den Aurelianus in Anspruch nahmen, anderenteils bei der seit Gallienus öffentlich verbürgten Duldung des Christentums die Anordnung einer planmäßigen Verfolgung bei ihm als nicht sehr warscheinlich bezeichnet werden muss, so haben wir um so weniger Grund, über die wirklichen Angaben des Eusebius hinauszugehen, der nichts als ein weit verbreitetes Gerücht über das Bevorstehen einer Verfolgung als die Quelle seiner Nachricht erkennen läßt (πολὺς ἦν ὁ παρὰ πᾶσι περὶ τούτου λόγος). Hiernach sind also die gewönlichen Angaben der kirchengeschichtlichen Lehr- und Handbücher zu berichtigen, z. B. Gieseler I, 1, S. 262: Aurelian gab ein Edikt gegen die Christen, dessen Vollziehung aber — gehindert wurde; Kurz, Lehrb. S. 55: Dennoch erließ Aurelian ein neues Verfolgungsedikt ꝛc. Das richtige gibt dagegen Neander I, 1, S. 145: Am warscheinlichsten ist es immer, dass der Bericht des Eusebius, der das wenigste sagt, die Warheit enthält und dass das übrige durch Übertreibung hinzugesetzt worden.

Anders wäre es freilich, wenn das Martyrium des Symphorianus zu Autun in Gallien in diese Zeit gehörte und das dabei angewendete Edikt von unserem Aurelian ausgegangen wäre, wie Baronius meinte (annal. ad ann. 273). Allein fürs erste trägt jenes Edikt überhaupt schon nach seinem Wortlaut nicht den Stempel der Ächtheit an sich (vgl. Semisch, Studd. und Kritt. 1835, Hft. IV, S. 933 ff.; Gieseler, Kirchengesch. I, 1, S. 175, Aufl. 4), fürs andere aber ist jenes angebliche Edikt mitsamt dem Martyrium des Symphorianus in die Zeit des Markus Aurelius zu verweisen, also statt Aurelianus — Aurelius zu lesen (so Neander, Kirchengeschichte I, S. 106 Anmerk.; Semisch a. a. O. S. 935 b). Denn dass jenes Martyrium in diese Zeit falle und im Zusammenhang stehe mit der Verfolgung der Gemeinden von Lyon und Vienne, haben Ruinart (actt. martt. p. 67), Pagi (Crit. in Annal. Baron.), unter den neueren Neander (a. a. O. S. 114 f.) und Semisch (a. a. O.) im höchsten Grade warscheinlich gemacht.

Quellen: Flavius Vopiscus (hist. Aug. ed. Bipont. II, p. 153 sqq.), über seinen Wert vgl. bes. Brunner, des Vopiskus Lebensbeschreibungen (bei Büdinger a. a. O.). — Aurelius Victor (de caesaribus ed. Gruner. 1767, p. 313). — Zosimus (ed. Bekker. 1837, p. 42 sqq.). — Eusebius (hist. eccles. VII, 30; Chron. ad ann. 278). Lib. de mortibus persecutorum (c. 6). **Klostermann.**

Aurifaber (Goldschmid), Name mehrerer Theologen und Gelehrten des Reformationszeitalters. 1) Als eifriger Lutheraner und Herausgeber lutherischer Schriften ist bekannt: Johann Aurifaber (Vinariensis), geb. warscheinlich in der Grafschaft Mansfeld 1519. Nachdem er 1537—40 zu Wittenberg Theologie stu-

dirt und beſ. Luthers, Melanchthons und Bugenhagens Zuhörer geweſen, wurde er 1540—44 Lehrer der jungen Grafen von Mansfeld, 1544—45 Feldprediger im franzöſiſchen Kriege bei dem Grafen Volrad von Mansfeld, kehrte 1545 nach Wittenberg zurück, erfreute ſich eines näheren perſönlichen Umgangs mit Luther als ſein Tiſchgenoſſe und Famulus, begleitete ihn auf ſeiner letzten Reiſe nach Eisleben (Jan. u. Febr. 1546) und war hier Zeuge ſeines chriſtl. Abſchieds aus dieſem Leben (ſ. Jonas, Narratio de morte Lutheri). Im ſchmalkaldiſchen Kriege diente A. wider als Feldprediger bei dem kurſächſiſchen Heere und blieb nach der Schlacht bei Mühlberg ein halbes Jar lang (bis Herbſt 1547) bei dem gefangenen Kurfürſten Johann Friedrich. Dann erhielt er eine kirchliche Anſtellung in Weimar, 1551 die Stelle eines Hofpredigers daſelbſt bei Herzog Johann Friedrich dem Mittleren. Die Stellung des ehemaligen Schülers und Famulus Luthers in den theologiſchen Streitigkeiten der Folgezeit konnte nicht zweifelhaft ſein. Er hielt entſchieden zu der Partei der Gneſiolutheraner oder Flacianer im Kampf wider Philippismus, Oſiandrismus ꝛc., war vermöge ſeiner einflusſreichen amtlichen Stellung eine wichtige Stütze derſelben und hat an den entſcheidenden Aktionen mehrfach mit teilgenommen, mit geſtritten und mit gelitten.

So gehörte er 1548 zu den Unterzeichnern eines Gutachtens der herzoglich ſächſiſchen Theologen gegen das Interim; 1552 unterſchrieb er eine von Menius, Strigel und Schnepf verfaſste Gegenſchrift gegen A. Oſiander (Salig II, 995). — Eine friedlichere Arbeit war es, der er ſich 1553 ff. widmete, indem er die Mitaufſicht fürte über die zwölfbändige, 1555—58 erſchienene Jenaer Ausgabe der deutſchen und lateiniſchen Werke Luthers. Dazwiſchen hinein hatte der Hofprediger ſeine Hand im Spiel auch bei „etlichen geheimen Sachen“, bei diplomatiſchen Verhandlungen und Heiratsprojekten, als es ſich darum handelte, die engliſche oder ſchwediſche Königskrone für Herzog Johann Wilhelm zu gewinnen (ſ. Beck, Bd. I, S. 232 f.).

Mehr und mehr aber nahmen die kirchlichen Streitigkeiten ihn ganz in Anſpruch. Im Januar 1556 war A. mit Amsdorf, Schnepf, Stolz, Strigel u. a. zuſammen bei der ſogen. flacianiſchen Synode zu Weimar, die vom Herzog berufen war, um die von Herzog Chriſtof von Württemberg gemachten Vorſchläge zu einer Amneſtie unter den ſtreitenden Theologen zu begutachten (Corp. Reform. VIII, 798). Im Auguſt 1556 nimmt A. Anteil an der Eiſenacher Synode gegen Menius und beantragt, von dieſem einen öffentlichen ſchriftlichen Widerruf zu verlangen (Salig III, 52). Wärend des Wormſer Colloquiums (1557) war er mit ſeinem Herzog zu Baden und beklagte ſich in Briefen von da aus bitter über die Ausſchließung der herzoglich ſächſiſchen Theologen von den Verhandlungen (vgl. Salig III, 339. Corp. Reform. IX, 269 sqq. 307 sqq.). Bei Abfaſſung des ſog. Weimarſchen Confutationsbuchs 1558 war A. nicht bloß unter den zur Begutachtung des Entwurfs in Weimar zuſammenberufenen Geiſtlichen, ſondern hatte auch gemeinſchaftlich mit Flacius die letzte Cenſur des im Januar 1559 erſchienenen Buchs zu beſorgen. In demſelben Jare (1559) iſt er unter den Unterzeichnern jener Supplikation der Gneſiolutheraner, worin dieſe eine libera christiana et legitima synodus begehren (Preger, Flacius II, 86), und begleitet im J. 1561 ſeinen Herzog zum Naumburger Fürſtentag, wo er Zeuge iſt, wie „S. Fürſtl. Gnaden ſonderlich von Heſſen und dem Kurfürſten von Sachſen gar übel angeſchnaubt und angefaren wurde mit allerlei verdrießlichen Drohungen“ (handſchr. Bericht Aurifabers bei Preger II, S. 98). Der Umſchlag aber, der noch in demſelben Jare am herzogl. ſächſiſchen Hofe erfolgte, brachte auch für Aurifaber wie für ſo viele ſeiner Parteigenoſſen die Abſetzung. In einer Predigt hatte A. vor falſchen Lehren, Sekten und Korruptelen gewarnt. Der Kanzler Brück fand hierin einen Vorwurf gegen den Herzog, als dulde dieſer in ſeinem Lande Ketzereien. Der Hofprediger wurde zur Rede geſtellt, ſuchte ſich zu verteidigen, verweigerte den Widerruf und wurde deshalb den 22. Oktober 1561 ſeiner Stelle entlaſſen. Er nahm ſeine Zuflucht nach Eisleben, wo ihm die Mansfeldiſchen Grafen freie Station gaben. Seine Muße benutzte er zur Herausgabe deutſcher Schriften Luthers, die in der Jenaer wie in der Wittenberger Ausgabe fehlten; ſie erſchienen

1564 und 1565 in zwei Foliobänden, der erste den Grafen von Mansfeld, der zweite dem deutschen Kaiser Maximilian gewidmet. Darüber bekam er Streit mit der Weimarer Regierung wie mit dem Korrektor der Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers, Christof Walther, dessen Angriffe er in einer eigenen Schrift, Eisleben 1568, 8°, beantwortete. Eine Sammlung lateinischer Briefe Luthers hatte Aurifaber schon in Weimar herauszugeben angefangen; der erste Band war zu Jena 1556 erschienen, der zweite folgte zu Eisleben 1565. In dieselbe Zeit fällt die erste Ausgabe desjenigen Werkes, durch welches Aurifabers Name am meisten bekannt geworden ist, der „Tischreden oder Colloquia Dr. Martin Luthers, so er in vielen Jaren gegen gelarten Leuten, auch fremden Gesten und seinen Tischgesellen gefüret, nach den Haubtstücken unserer christlichen Lere zusammengetragen." Gedruckt zu Eisleben bei Urban Gaubisch, 1566, Folio. Die ausfürliche Beschreibung dieser wie der folgenden Ausgaben, von denen noch mehrere zu den Lebzeiten Aurifabers erschienen sind (Frankfurt a. M. 1567, 68, 69, Eisleben 1569, 77), siehe bei Bindseil a. a. O. S. XXIII ff., vgl. Köstlins Leben Luthers II, 474.

Der große Fleiß, den Aurifaber auf die Sammlung und Ordnung dieses Werkes verwandt, ist von jeher ebenso anerkannt, wie der Mangel an Kritik und zweckmäßiger Auswal und Anordnung vielfach gerügt worden. Aber auch die Fehler der Ausgabe sind, wie Walch mit Recht bemerkt, „nicht sowol aus einem ihm angeklebten Mangel einer Überlegung, als vielmehr aus allzu großer Hochachtung gegen Lutherum hervorgegangen, vermöge deren er meinte, man müsse von dem, was er geredet und geschrieben, nichts zurücklassen, sondern alles herausgeben" (vgl. Bindseil a. a. O., sowie die von dems. herausgegebenen lateinischen Colloquia Luthers, Detmold 1863 prolegg.). Das große Interesse, das Mit- und Nachwelt an dem Werke fand, zeigt sich in dem starken Absatz und den oft widerholten Ausgaben; es bleibt immer trotz all seiner Mängel eine höchst wertvolle und im wesentlichen glaubwürdige, wenn auch mit Kritik zu brauchende Quelle für Luthers Leben wie für die Geschichte seiner Zeit.

In demselben Jare, in welchem die erste Ausgabe der Tischreden erschien (1566), wurde Aurifaber als Pfarrer an die Predigerkirche zu Erfurt berufen. Hier gewann er die Gunst des Rates und der Vornehmen, geriet aber im Jare 1569 in langwierige Streitigkeiten mit mehreren seiner Amtsbrüder. Den Anlass gab die Erwälung des Erfurter Pfarrers M. Johann Gallus zum Rektorat der Universität. Der Senior des Erfurter ministerii, M. Andreas Poach, missbilligte die Annahme dieser Würde von Seiten seines Kollegen, weil ein öffentlicher Umgang eines lutherischen Geistlichen mit katholischen Geistlichen bei dem gemeinen Mann ärgerlich sei. Aurifaber nahm die Partei des Gallus; vier andere Prediger standen auf Seiten Poachs. Beide Parteien brachten die Sache auf die Kanzel. Der Rat suchte zu vermitteln. Der Streit ruhte scheinbar, wurde aber 1572 von Poach aufs neue aufgerürt. Der Rat zog diesen zur Verantwortung und gab ihm seine Entlassung in der Karwoche 1572; Aurifaber wurde an seiner Stelle zum Senior ministerii gewält. Die vier Anhänger Poachs aber griffen Aurifabern aufs neue an, der Rat mante sie zum Frieden, und da sie auf eine nochmalige Vorstellung nicht achteten, wurden sie alle vier abgesetzt, und dadurch die Ruhe wider hergestellt. Aurifaber genoss derselben nicht lange mehr: er starb im 56. Jare seines Lebens den 18. November 1575. — Von seinen Familienverhältnissen ist so gut wie nichts bekannt, von seinen Schriften ist schon die Rede gewesen.

Eine ausfürliche Biographie von Aurifaber hat zuerst J. Chr. Motschmann gegeben in seiner Erfordia literata. 2. Sammlung, Erfurt 1730, S. 211 ff. Daneben vgl. Erhard bei Ersch und Gruber, Teil VI, S. 416; Bindseil in seiner und Förstemanns Ausgabe der Tischreden Luthers, Bd. 4, S. XX ff.; einzelne Notizen bei Salig, Historie der Augsb. Conf. Bd. III; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. Bd. I; Preger, Flacius Bd. II; Beck, Johann Friedrich der Mittlere, Weimar 1858, 2 Bde. bes. Bd. II, Seite 101; Schirrmacher, Briefe und Akten zur Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1876.

2) Ein zweiter Johannes Aurifaber ist geboren zu Breslau den 30. Januar 1517. Zugleich mit seinem Landsmann Crato und andern Breslauern bezog er im Jare 1534 die Universität Wittenberg, wo schon vor ihm sein Bruder Andreas war (s. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde Bd. I, S. 53 u. 55) und studirte erst Philologie, Philosophie und Mathematik, später Theologie. Er schloss sich vorzugsweise an Melanchthon an, mit dem er lebenslang eng befreundet blieb; aber auch mit Flacius stand er wärend dessen Wittenberger Aufenthalts (1541—1548) in freundlicher Beziehung und nahm bei ihm hebräischen Unterricht. Nachdem Aurifaber 1538 die Magisterwürde erlangt, trat er selbst als Docent in der philosophischen Fakultät auf, schrieb mehrere akademische Gelegenheitsschriften (s. Scripta publice proposita a professoribus Viteberg. 1540—1553) und war 1548 Dekan seiner Fakultät. Um dieselbe Zeit verheiratete er sich mit Sara, der Tochter des Breslauer Reformators Johann Heß. Nach dem Tode des letzteren (Januar 1547) empfahl ihn Melanchthon den Breslauern zu einem geistlichen Amt (Corp. Ref. VI, 374); Aurifaber, der wärend des schmalkaldischen Krieges mit dem größten Teil der Wittenberger Universität sich nach Magdeburg geflüchtet hatte (Nov. 1546), ging von da nach Breslau und übernahm die Leitung einer von der Stadt gegründeten Schule. (Corp. Ref. VI, 596, 7. Juli 1547). Kaum hatte Melanchthon die Widerherstellung der Universität Wittenberg in Angriff genommen, so erging auch an Aurifaber eine Einladung zur Rückkehr in seinen akademischen Beruf (4. Aug. 1547 Corp. Ref. VI, 624). Aber erst im Frühjar 1548 scheint Aurifaber nach Wittenberg zurückgekehrt zu sein, wo er nun wider als akademischer Lehrer und als Diakonus an der Schlosskirche wirkt (Gillet Bd. I, S. 96, 152). Nach Flacius Weggang von der Universität (1549 vor Ostern) übernimmt er auch des letzteren Vorlesungen und schrieb ein Programm in praelectionem sphaerae (Scripta Wittenb. 1549).

Auf Melanchthons Empfehlung wird J. Aurifaber im Jare 1550 als Professor der Theologie und Pastor an der St. Nikolaikirche nach Rostock berufen. Vor seinem Abgang dahin promovirte er (26. Juni 1550) unter Bugenhagens Dekanat und Melanchthons Präsidium zum Doktor der Theologie mit einer disp. de ecclesia; Bugenhagen nennt ihn bei dieser Gelegenheit vir integerrimus, praeclare instructus doctrina ecclesiae, judicio valens, vera pietate Deum colens (s. liber Decanorum Viteb. ed. Förstemann S. 38). In Rostock entwickelte er in seinem doppelten Amte eine große Tätigkeit und zeichnete sich ebenso aus durch seine Gelehrsamkeit und Lehrbegabung, wie durch seine Tüchtigkeit im Predigtamt und der Kirchenleitung, vor allem aber durch seine friedfertige Gesinnung, durch welche er sich bald das besondere Vertrauen des Herzogs Johann Albrecht von Mecklenburg erwarb. Insbesondere nimmt er teil an der Abfassung der Mecklenburger Kirchenordnung 1551 — 1552 (s. Bd. IX, S. 226. Richter K.-Ord. II, S. 115 ff. Gesch. der K.O. S. 100. Krabbe S. 458 f. C. R. VII, S. 981 ff.) Zum Behuf der Einfürung wurde (Juli 1552) eine Kirchenvisitation angeordnet, und auch bei dieser war Aurifabers milde und umsichtige Tätigkeit von dem woltätigsten Einfluss. Als gleichgesinnter Kollege und Freund stand ihm seit 1551 erst als Philologe am Pädagogium, dann seit 1553 als theologischer Docent David Chytraeus zur Seite, mit dem er schon von Wittenberg her innig verbunden war.

Aber auch außerhalb Mecklenburgs wurde Aurifabers Rat und Mitwirkung gesucht, zumal, wo es galt, in den zallosen theologischen Fehden das Vermittleramt zu üben. So wirkt er schon 1551 mit zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten in Lübeck (Corp. Ref. VII, 756, 794. Starcke, Lübeckische Kirchengeschichte S. 103 ff. 437) und Melanchthon, der fortwärend in brieflichem Verkehr mit Aurifaber bleibt (Corp. Ref. VI, 656, 690) wünscht widerholt seinen Rat zu hören über den Osiandrischen Streit, über die repetitio confessionis, die er für das Tridentiner Konzil verfasst (24. Juni 1551), wie über andere Dinge (C.R. VII, 1067), empfiehlt ihm seine Schützlinge und möchte den virum intelligentem, candidum et eruditum am liebsten bei sich in Wittenberg haben (C.R. VII, S. 1010). Aber eigene Wal, fremde Gunst und Bestimmung riefen ihn nach einer anderen Seite hin, wo seiner Vermittelungstheologie ein reiches, aber wenig dankbares

Feld sich öffnete, nach dem Herzogtum Preußen. Die Osiandrischen Streitigkeiten, welche dort 1549 begonnen und seit Osianders Tod (17. Oktober 1552) eine noch leidenschaftlichere Gestalt angenommen hatten, waren ihm schon bisher nicht fremd geblieben. War ja doch sein älterer Bruder Andreas Leibarzt des Herzogs Albrecht, Osianders Schwiegersohn und von Anfang an bei dem Streit vielfach beteiligt. Natürlich, dass auch Joh. Aurifaber, wie die anderen Rostocker Theologen, um sein Gutachten in der Sache angegangen wurde. Der Herzog Albrecht von Preußen glaubt in ihm den rechten Mann für seinen Pacifikationsplan gefunden zu haben, ja dieser Plan selbst, durch ein vom Herzog entworfenes neues Bekenntnis den Streit zu schlichten, soll Joh. Aurifabern zum intellektuellen Urheber haben (s. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. Bd. IV, S. 406). Auch Brenz, dem die zwischen dem Herzog und Joh. Aurifaber gepflogenen Verhandlungen mitgeteilt werden, ist mit der darin bewiesenen Moderation ganz einverstanden. Im November 1553 ist Aurifaber besuchsweise in Königsberg (C. R. VIII, 177), im Mai 1554 aber siedelt er ganz dorthin über, als Professor der Theologie, Prediger und Inspektor des samländischen Bistums; doch scheint es zu einer akademischen Tätigkeit in Königsberg bei ihm kaum gekommen zu sein; die kirchlichen Geschäfte nahmen ihn ganz in Anspruch. Die antiosiandrische Geistlichkeit Preußens empfing ihn mit Misstrauen und protestirte zum Voraus gegen einen Visitator und Präsidenten, der ihr absque scitu et approbatione ecclesiae aufgedrungen würde und der Billigung des osiandr. Dogmas verdächtig wäre (s. Planck S. 410). Kurz nach ihm (13. Juli) langten auch die zum Friedenswerke berufenen württembergischen Theologen Jak. Beurlin und Ruprecht Dürr an; sie approbiren wie Joh. Aurifaber die Konfession des Herzogs und verhandeln wegen Annahme derselben mit einer zu Königsberg gehaltenen Generalsynode, die den 1. September 1554 von Aurifaber eröffnet und geleitet ward. Die Verhandlungen blieben fruchtlos; Aurifaber aber ward jetzt vom Herzog zum Präsidenten des samländischen Bistums ernannt und von Dr. Jakob Beurlin durch eine Predigt und Handauflegung feierlich introducirt (1. Okt. 1554). Da die Wal vom Herzog einseitig one Zustimmung der Stände geschehen war, so legten diese Verwarung ein. Aurifaber sucht fortwärend eine vermittelnde Stellung einzunehmen, verlangt von den Osiandristen Widerruf der ungeeigneten Lehren Osianders und Versönung beider Parteien auf Grund der herzogl. Konfession und der württembergischen Deklaration, verdiente sich aber dadurch bei keiner Partei großen Dank; doch wurde er als Prediger in der Domkirche von der Gemeinde gerne gehört. Im Februar 1556 präsidirte A. der Synode zu Riesenburg und brachte hier den Hofprediger Joh. Funk dahin, dass er den verlangten Widerruf leistete; aber auch jetzt wider waren die fanatischen Gegner Osianders ebensowenig mit Aurifabers vermittelnder Haltung zufrieden wie die Osiandristen (Hartknoch S. 585). Neue Schwierigkeiten erwuchsen ihm aus der 1558 erschienenen neuen preußischen Kirchenordnung, als deren Hauptverfasser er angesehen wurde: sie war das Werk mehrerer, Matth. Vogels, Funks und Aurifabers, und wurde von den Wittenberger, Tübinger und Straßburger Theologen approbirt. Von Aurifaber aber rürte insbesondere die Taufordnung und die Abschaffung des Exorcismus her. Dies war es, was ihm das Lob Melanchthons eintrug (Corp. Ref. IX, 810), aber auch bei anderen den Verdacht des Philippismus und Calvinismus. Die Einfürung der Kirchenordnung stieß zumal im samlandschen Bistum auf große Hindernisse; Aurifaber suchte die renitenten Pastoren zu belehren, wo das nicht fruchtete, trat Verhaftung und Absetzung ein (Hartknoch S. 398 ff.). Auch über eherechtliche Fragen gab es Debatten (Corp. Ref. IV, 943, 951). Kein Wunder, dass ihm seine preußische Stellung mehr und mehr entleidete, zumal da er und seine Partei durch den Tod seines Bruders Andreas 1559 die kräftigste Stütze verlor: er sah sich nach einem Refugium um, für den Fall, dass er Preußen verlassen müsste; widerholt ist von einer Berufung nach Wittenberg oder Leipzig die Rede (Corp. Ref. IX, 810). Aber das folgende Jar nahm ihm auch seinen treuesten Freund, Lehrer und Ratgeber hinweg, Ph. Melanchthon; der letzte Brief, den dieser in seinem Leben den 16. April 1560, schon tanquam moriturus, geschrieben hat, ist an Aurifaber

gerichtet. Auch dieser sehnt sich jetzt nach Ruhe. Bevor noch der Sturm, der den Osiandrismus und Philippismus aus Preußen wegwehte, im J. 1566 zum verderbenschweren Ausbruch kam, hatte A. seine Stelle verlassen und war in seine Vaterstadt Breslau zurückgekehrt (1565). Bald darauf (Mai 1567) erhielt er hier die Vokation als Pfarrer bei St. Elisabeth und Inspektor der Kirchen und Schulen. Aber nur kurz dauerte hier seine Wirksamkeit. Schon seit längerer Zeit leidend, starb er den 19. Oktober 1568 im Alter von 51 Jaren. Seine Witwe und sechs Kinder, die er hinterließ, fanden an Crato einen freundlichen Versorger (Gillet II, 62 f.).

Von schriftstellerischen Arbeiten Aurifabers ist außer einigen akademischen Gelegenheitsschriften und den beiden Kirchenordnungen, an deren Abfassung er Anteil hat, nichts bekannt. Seine Begabung lag, so wenig es ihm an theologischer und allgemeiner Bildung fehlte, mehr auf dem Gebiete der kirchlichen Praxis, des organisatorischen und konciliatorischen Wirkens, und da hat er trotz alles Undankes und aller Verunglimpfungen doch, wie Melanchthon ihm einmal schreibt, den Trost eines guten Gewissens und redlichen, besonnenen Willens und Handelns sich bewart. — Eine kurze Biographie von ihm gibt von Baczko in Ersch und Gruber IV, S. 417. Quellen vorstehender Darstellung sind besonders der Melanchthonsche Briefwechsel im Corp. Reform. Bd. VI—X; Salig, Schlüsselburg, Hartknoch, Arnoldt, Planck, Krabbe, Gillet.

3) Nicht Theolog von Beruf, aber in kirchlichen Dingen vielbeschäftigt und einflussreich war Johannes älterer Bruder, der Philolog und Mediziner Andreas Aurifaber. 1512 zu Breslau geboren, studirte er in Wittenberg, erfreute sich der Gunst Melanchthons, wurde Magister, 1540 Rektor der Marienschule zu Danzig, 1542 Rektor zu Elbing. Um Medizin zu studiren, reiste er 1544 auf Kosten des Herzogs Albrecht von Preußen, dem er durch Melanchthon und Joach. Camerarius empfohlen war, nach Italien, studirte in Padua, kam 1545 zurück und wurde darauf 1546 herzoglicher Leibarzt, Professor der Physik und Medizin an der Universität Königsberg und fürstlicher Rat — einer jener theologisirenden fürstlichen Leibärzte des 16. Jarhunderts, die eine auch in kirchlichen Dingen mitunter sehr einflussreiche, aber nicht immer heilbringende Rolle spielen. Er besaß großen Einfluss bei Herzog Albrecht und machte diesen in Universitätsangelegenheiten wie in den osiandrischen Streitigkeiten vielfach geltend, bes. seitdem er durch seine Verheiratung mit der ältesten Tochter des Theologen Andreas Osiander (1550) diesem persönlich verbunden war. Im J. 1551 war er Rektor der Universität und wurde als solcher (den 11. Februar) mit Joachim Mörlin vom Herzog beauftragt, den zwischen Osiander und seinen Kollegen ausgebrochenen Streit beizulegen (C. R. VI, 777). Bald darauf ist er in Wittenberg bei Melanchthon (C. R. VII, 775, vgl. VI, 639 ff.) und wird nun überhaupt zu Sendungen an deutsche Universitäten und Fürstenhöfe widerholt verwendet, um kirchliche Angelegenheiten zu besprechen und theologische Gutachten einzuholen. So reist er im März 1553 zu der Herzogin Elisabeth von Braunschweig (C. R. VIII, 44), von da nach Württemberg; auf der Hin- und Herreise ist er in Wittenberg und überbringt einen Brief von Brenz an Melanchthon in der osiandrischen Angelegenheit (C. R. VIII, 88); dieser empfiehlt ihn als einen vir doctus et ingeniosus, mit welchem, wie mit seinem Bruder, er durch alte Freundschaft verbunden sei (C. R. VIII, 44). Die theologische Korrespondenz mit seinem Bruder Johann in Rostock wie mit Brenz geht vorzugsweise durch seine Hand (s. Pressel, Anecdota Brentiana S. 339 ff.): ersteren zieht er 1554 nach Preußen, letzterem teilt er die Akten über die osiandrische Sache mit und erhält von ihm eine ausfürliche Antwort (den 12. Mai 1554), die durch die beiden Theologen Dr. Jakob Beurlin und Dr. Ruprecht Dürr den 10. Juli nach Königsberg überbracht wird (Salig II, 1029 ff. Planck S. 412). Wärend seines Rektorats 1554 wusste er die Universität fast ganz in die Gewalt der Osiandristen zu bringen: die heftigsten Gegner wurden abgesetzt, Melanchthons Schwiegersohn Sabinus, der sich mit Aurifaber nie recht stellen konnte, nahm seinen Abschied. Flacius, der 1555 in Wismar eine persönliche Besprechung mit ihm gesucht hatte, greift ihn kurz nachher

in seiner christlichen Warnung und Vermanung an die Kirche Christi in Preußen (1555) heftig an: er nennt ihn den Hundsdoktor, der die Kirchendiener nach seinem Gefallen ein- und absetze (Hartknoch S. 379). Überhaupt trifft ihn jetzt die ganze Wut der Gegner des Osiandrismus innerhalb und außerhalb Preußens (vgl. Planck S. 424); sein Einfluss beim Herzog aber stieg nur noch: er war das Haupt der kleinen, aber mächtigen Partei, die den wolmeinenden, aber schwachen Fürsten beherrschte: „er hatte den Herzog ganz eingenommen, alles ging durch ihn“ (Hartknoch S. 400). Mit seinem (12. Dez. 1559) plötzlich erfolgten Tode verloren denn aber auch die Osiandristen in Preußen den stärksten Rückhalt. Ein par kleine naturwissenschaftliche Schriften werden von ihm genannt, so eine Geschichte des Bernsteins und eine Ausgabe der Schrift des Phaemon, de cura canum; diese war es, die ihm von Flacius den Namen des Hundsdoktors eintrug. — S. die verschiedenen Schriften über die Geschichte der osiandr. Streitigkeiten, z B. Schlüsselburg, Salig, Planck u. s. w., besonders aber: Hartknoch, preuß. Kirchengeschichte S. 321 ff.; Arnoldt, Historie der Königsb. Univers. II, S. 52, 84 ff.; Töppen, Gründung der Universität Königsberg; Baczko, in Ersch und Gruber Bd. VI, S. 417; Pressel, Anecdota Brentiana 1868; Möller, A. Osiander S. 340 ff., sowie den Briefwechsel Melanchthons im Corp. Ref. an verschiedenen Stellen.

Wagenmann.

Auslegung der h. Schrift, s. Hermeneutik, biblische.

Aussatz, צָרַעַת, λέπρα, ist eine in gewissen Ländern endemische, namentlich die Haut affizirende, übrigens mannigfaltig sich äußernde Krankheit. Wol zu unterscheiden ist er von der Syphilis sowie von der elephantiasis Arabum oder Pachydermie. Der Aussatz des A. und N. T. entspricht vielmehr der lepra Arabum oder eleph. Graecorum, wobei allerdings zu bemerken, dass im Altertum auch etwa andere änliche Erscheinungen mit dem Aussatz verwechselt und unter Einem Namen befasst worden sind, sowie dass auch die neueste Medizin zu einer festen Terminologie auf diesem Gebiete noch nicht gekommen ist. Vom eigentlichen Aussatz kommen zwei Hauptgestalten vor: der knollige, knotige Aussatz (eleph. tuberculosa) und der glatte oder anästhetische (eleph. glabra oder anaesthetica), von denen der erstere sich durch Ansetzung von Knollen oder Knoten besonders an den der Luft ausgesetzten Körperteilen, Gesicht, Händen, Füßen auszeichnet, der letztere durch Störung der Sensibilität, indem auch bei glatter Haut ganze Körperteile völlig empfindungslos werden. Als innere Ursache der Krankheit wird eine fehlerhafte Blutmischung oder Blutvergiftung angesehen, doch ist das Urteil der Ärzte darüber sowie über die Veranlassung der Krankheit noch geteilt. Auch steht die Heilkunde vor der furchtbaren Erscheinung noch immer völlig ratlos da. Ausgemacht ist, dass der Aussatz in sehr vielen Fällen von den Eltern auf die Nachkommen sich vererbt, so zwar, dass er gewönlich erst in einem gewissen Alter bei den letztern sich äußert. Hingegen wird die Gefar der Ansteckung durch Umgang und Berürung von den neuern Medizinern nicht hoch angeschlagen. — Was den Verlauf der Krankheit betrifft, so pflegen dem Ausbruch derselben gewisse Symptome wie Fieber, rheumatoide Schmerzen, Schlafsucht, Frösteln vorauszugehen. Dann erscheinen auf der Haut Flecken von dunklerer bräunlicher oder bläulicher Färbung von der Größe einer Linse bis zu der einer Handfläche. Die Haut verdichtet sich. Die Hare gehen an den betroffenen Stellen aus oder werden weiß. Mehrere Fälle werden in der Bibel erzält, wo sich der Ausschlag plötzlich weiß „wie Schnee“ darstellte (2 Mos. 4, 6; 4 Mos. 12, 10; 2 Kön. 5, 27). Kommt es zum knotigen Aussatz, so bilden sich rötliche Knoten bis zur Größe einer Haselnuss oder Wallnuss, die oft das Gesicht ganz bedecken. Die Knoten brechen je und je auf, ein weißer Eiter von sehr üblem Geruch entströmt ihnen und verhärtet sich zu einer Kruste. Auch unter der Haut bildet sich eine weiße Flüssigkeit, welche ausbricht. Die Haut ist, soweit sie nicht unempfindlich geworden, oft von starkem Jucken heimgesucht, die Augen tränen und verlieren die Sehkraft, der Athem wird beengt und übelriechend, die Stimme heiser, der Schlaf durch Bangigkeiten gestört. Wärend der Leib abmagert, können die Extremitäten

zu unförmlichen Klumpen anschwellen (daher der Name elephantiasis) und die Glieder allmählich abgesetzt werden (eleph. mutilans), so dass Hände, Füße, Nase, Augen verloren gehen. Selten ist jedoch der Verlauf ein so akuter. In der Regel dauert die Krankheit viele Jare lang, besonders beim anästhetischen Aussatz, und hat erst tötlichen Ausgang, wenn eine neue Krankheit hinzutritt. Doch wirkt sie immer auf das geistige Leben ungemein deprimirend, oft bis zu tierischer Stumpfheit abschwächend. In wenigen Fällen verschwindet sie von selber wider. — Am frühesten ist der Aussatz in Ägypten historisch nachzuweisen (vgl. Plinius, H. N. XXVI, c. 1 s. 5; Lucretius, de rerum nat. VI, 1112. 1113). Die Israeliten scheinen dort daran gelitten und ihn beim Auszug mitgenommen zu haben (vgl. Ewald, Gesch. II, 115 f.). Das „Geschwür Ägyptens" (5 Mos. 28, 27) und der Ausschlag der Mirjam deuten darauf. Hieher gehören auch das „böse Geschwür" Hiobs, die Krankheit des syrischen Feldherrn Naeman, die des judäischen Königs Usia u. a. m. Jetzt noch findet sich der Aussatz in Ägypten, Palästina, Syrien und Arabien, übrigens auch in Indien, China u. s. w. Im Abendlande dagegen, wo er schon vor den Kreuzzügen verbreitet war, verschwand er vom 16. Jarhundert an fast völlig. In Norwegen ist er noch zu Hause.

Das mosaische Gesetz hat dieser Krankheit besondere Aufmerksamkeit zugewendet, weil sie im stärkstmöglichen Gegensatze zur levitischen Reinheit steht, die von der Gemeinde Gottes gefordert ist. Daher sollte jeder, an dem sich Anzeichen dieses Übels einstellten, einer genauen Untersuchung unterworfen werden. Die Priester waren nicht als Heilkundige, sondern als gesetzeskundige Diener des Herrn mit dieser Besichtigung betraut (vgl. 5 Mos. 24, 8). Das Gesetz 3 Mos. 13 gab ihnen zur Erleichterung der Diagnose auf genauer Beobachtung beruhende, auch durch neuere Ärzte bestätigte Kriterien an die Hand, mit deren Hilfe die gefürchtete Krankheit von unschuldigen Hautausschlägen oder Geschwüren sich unterscheiden ließ. Es sind dabei verschiedene Arten, Stellen und Stadien des A. berücksichtigt. Entwickelte er sich aus einem Hautausschlag (V. 1—8) oder Geschwür (V. 18—23) oder Brandmal (V. 24—28), so waren die Hauptkriterien das Weißwerden der in dem Mal stehenden Hare und die Vertiefung des Mals in der Haut. Waren diese Symptome nicht deutlich zu erkennen, so hatte der Priester eine nötigenfalls zu widerholende 7tägige Wartezeit zu verhängen, nach deren Ablauf der unterdessen abgesperrte Patient wider besichtigt wurde. War dann das Übel nicht vorgeschritten, so wurde er als rein entlassen. Beim Haupthar und Barte (V. 29—37) war die rotgelbe, fuchsige Farbe gravirend. Bei schon vorhandenem Aussatz bekundete das Weißwerden des ganzen Körpers eine heilsame Krise, welche den Krankheitsstoff ausschied; dagegen war zu Tage liegendes lebendiges, d. i. rohes, wildes Fleisch ein Beweis, dass die Macht des Übels nicht gebrochen sei (V. 9—17). Unschuldig erschien ein matter weißer Ausschlag oder Grind (בֶּהָק) V. 30 f.; dagegen verunreinigte schon ein weißrötlich glänzendes Mal, wo wie auf der Glatze weitere Merkmale nicht hinzukommen konnten (V. 40—44). Noch näher präzisirt sind diese gesetzlichen Bestimmungen Mischna Negaim 1—10. Am konkreten Beispiel hat das traditionelle Verfaren F. Delitzsch dargestellt in der Erzälung „Durch Krankheit zur Genesung" 1873. — War das Vorhandensein des eigentlichen Aussatzes konstatirt, so wurde der damit Behaftete für unrein erklärt und damit sowol vom Umgang mit den Volksgenossen als von der Gemeinschaft mit dem Heiligtum ausgeschlossen. Er hatte außerhalb des Lagers oder der Stadt zu bleiben (3 Mos. 13, 46; vgl. 4 Mos. 5, 2; 2 Kön. 7, 3; 15, 5) und (nach der Überlieferung wenigstens wenn es ein Mann war) den Habitus der Totentrauer anzunehmen, d. h. mit zerrissenem Gewand, ungeordnetem (nicht: unbedecktem) Haupthar und verhülltem Barte herumzugehen. Die Nahenden hatte er zu warnen mit dem Rufe: unrein! unrein! Zum Heiligtum durfte er selbstverständlich nicht kommen, aber auch nichts Heiliges essen (3 Mos. 22, 4). — Diese Absonderung ist keineswegs bloß eine sanitarische Maßregel, wiewol der Glaube an die Ansteckung im Altertum verbreitet und man auch im Abendlande auf sorgfältige Aussonderung der Aussätzigen bedacht war, woran schon deren Name erinnert (eig. Aussetzige, d. h. Ausgesetzte s. v. a. „Feldsieche"). Vielmehr ist das

[redacted]

des Ausgeschlossenen in seine priesterlichen Eigenschaften und Rechte stattfindet, daher diese Ceremonie mit der Priesterweihe 3 Mos. 29 unverkennbare Ähnlichkeit hat. Der Rest des Öls wurde auf das Haupt des neu zu Weihenden gestrichen. Darauf folgte das Sündopfer, welches auch bei andern Verunreinigungen geboten war. Für dieses wie für das den Schluss bildende Brandopfer mit seiner vegetabilischen Beifuge (מִנְחָה) war dem Armen eine Ermäßigung zugestanden. Über diese Opferarten und die Reinigungsriten siehe die Art. „Opferkultus", „Reinigungen".

Bei der unwiderstehlichen Macht und dem furchtbaren Charakter des Aussatzes ist es begreiflich, dass man ihn in den abendländischen Sprachen (ähnlich auch im Chinesischen) die Krankheit schlechthin oder die „große Krankheit" nannte, ebenso, dass wo das Leben unter religiösem Gesichtspunkte aufgefasst wurde, er als die vornehmste Plage Gottes, das Gottesgericht κατ' ἐξοχήν angesehen wurde. So heißt noch bei den heutigen Arabern der Aussätzige mukâtal ollah „von Gott befehdet", „Gottverflucht" (Wetzstein), bei den Hebräern der Aussatz צָרַעַת, Geißelung, Schlag Gottes. In der Geschichte Hiobs erscheint er den Freunden als sicheres Zeichen des göttlichen Zornes, 4 Mos. 12, 14 als schimpflichste Entehrung, welche Gott dem Menschen antun kann, wie wenn ein Vater seinem Kinde im Zorn ins Gesicht speite. Ebendeshalb waren aber auch die Heilungen von dieser Krankheit, welche einer Auferweckung vom Tode zum Leben gleichkamen (2 Kön. 5, 7), wenn sie durch einen Mann Gottes wie den Propheten Elisa geschahen, ein mächtiger Beweis, dass der lebendige Gott denselben zum Werkzeug seiner Allmacht erkoren habe. Die „Reinigungen" Aussätziger, welche von Jesu erzält werden, sind außerdem bezeichnend für seine von der Unreinigkeit der Sünde und der Macht des Todes befreiende Liebestätigkeit. Spezieller lässt sich sagen: „Die Reinigung der Aussätzigen stellt die Gnade Christi dar, dass er die Menschen der Unreinheit ihres Wandels enthebt und sie eben dadurch zu einer brüderlichen Gemeinschaft vereinigt" (Steinmeyer, Wunderthaten des Herrn S. 91).

Eine dem Aussatze am menschlichen Leibe analoge Erscheinung sahen die alten Israeliten an Kleidern (3 Mos. 13, 47—59; Negaim 11) und Häusern (3 Mos. 14, 33—57; Negaim 12. 13), weshalb hier analoge Maßregeln zu treffen waren, nämlich zuerst sorgfältige Prüfung, dann eventuell Vernichtung der davon angefressenen Gegenstände. Beschrieben wird dieser Aussatz als grünliches oder rötliches Mal auf linnenem oder wollenem Zeug oder Leder, als grünliche oder rötliche Vertiefungen an den Wänden des Hauses. Selbstverständlich kann bei dieser Beschreibung nicht an Befleckung mit dem Krankheitsstoff eines wirklich Aussätzigen gedacht werden. Was man sich aber unter diesen Flecken, welche jedenfalls mit den Malzeichen des menschlichen Aussatzes große Ähnlichkeit aufweisen und wie diese um sich fressen mussten, vorzustellen habe, darüber sind die Meinungen geteilt. Doch empfiehlt sich in jeder Hinsicht die von Sommer ausgesprochene Ansicht: „Es ist (beim Aussatz an Häusern) allein an pflanzliche Bildungen, flechtenartige Strukturen zu denken, wie sich deren auf verwitternden Steinen und stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und um ein weniges austiefen". Etliche Gattungen der Lichenen haben auffallende Ähnlichkeit mit Hautausschlägen; ein zalreiches Genus derselben fürt sogar den Namen Lepraria. Ebenso zeigen sich dergleichen von Kryptogamen herrürende Flecken an Leinwand und Papier, auf Leder- und Wollstoffen. Diese „Stockflecken" oder wie man sie sonst nennt, sind in der Tat ein Zeichen der Auflösung, der Fäulnis, und die Analogie mit dem Aussatz ist daher keine bloß vermeintliche. Im übrigen gehören diese Verordnungen zu der symbolisch-pädagogischen Zucht, welcher das Gesetz auch die Äußerlichkeit des Lebens unterwirft, namentlich wenn sie so eng mit der Eigentümlichkeit des Menschen verknüpft ist, wie bei Kleidung und Wonung. Wie innig mit der physischen Unreinheit die ethische zusammengeschaut wurde, zeigt z. B. 3 Mos, 14, 52, wo eine „Entsündigung" des krankhaften Hauses angeordnet ist.

Litteratur über den Aussatz: Das medizinische Hauptwerk ist noch immer

das von den norwegischen Ärzten Danielssen und Böck herausgegebene, franz. unter dem Titel: D. C. Danielssen et Wilh. Boeck, traité de la Spedalskhed ou Eléph. des Grecs, trad. du Norwégien par L. A. Cosson de Nogaret, Paris 1848. Dazu vergleiche man R. Virchow, die krankhaften Geschwülste Bd. II (Berlin 1865) S. 494 ff.; über die Terminologie Bd. I S. 296—299. Eine Übersicht über die ethnographische und geographische Verbreitung des Aussatzes gibt A. Hirsch, Historisch-geographische Pathologie 1860 I, S. 301 ff. Außer den biblischen Archäologieen und den Kommentaren zum B. Hiob seien noch besonders genannt: J. D. Michaelis, Mosaisches Recht IV. § 208—211; Schnurrer in der Halleschen Encyklopädie s. h. v.; Ph. G. Hensler, Vom abendländischen Aussatz im Mittelalter, Hamburg 1790; Tit. Tobler, Beitrag zur medizinischen Topographie von Jerusalem 1855, S. 47 ff. Über die symbolische Seite des Gegenstandes s. bes. Bähr, Symbolik des mos. Kultus II, 512 ff.; Sommer, Biblische Abhandlungen 1846 I, S. 214 ff.; Kurtz, Altest. Opferkultus 1862, S. 378 ff. — Vgl. endlich die bibl. Wörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm s. v. Aussatz.

v. Orelli.

Australien und Neu-Seeland. Die Einzelgeschichte der Besiedelung des Festlands von Australien sowie der Doppelinsel Neu-Seeland, kann hier füglich übergangen werden. Noch sind nicht hundert Jare verstrichen und schon haben sich aus ursprünglich zur Deportation von Verbrechern benutzten Ansiedelungen eine Reihe blühender Kolonieen von fast rein europäischer Bevölkerung entwickelt, welche zusammen jetzt (1877) sicher schon $2^1/_2$ Mill. Einwoner zälen. Es existiren heute sieben einzelne Kolonien, nämlich fünf auf dem eigentlichen Festland, wo sich die Bevölkerung hauptsächlich noch um die begünstigteren Küstengebiete des Ostens und Südostens gruppirt; Queensland, Neu-Süd-Wales, Victoria, Südaustralien und, durch weite Wüstendistrikte und unzugängliche Uferstrecken von jenen getrennt, die Kolonie Westaustralien; dazu kommen die Inseln Tasmanien und Neu-Seeland. Unter diesen ward Neu-Süd-Wales zuerst 1788, Tasmanien 1803 kolonisirt, in allen übrigen Gebieten langten die Ansiedler im dritten Jarzehnt (1829—1840) unseres Jarhunderts an. Letztere haben also eine kaum 40järige Geschichte.

Für die Beurteilung der heutigen Zustände Australiens sind drei Momente charakteristisch. Die Geschichte der australischen Kolonieen ist eine ganz andere als diejenige der zalreichen europäischen Kolonieen in Amerika oder der britischen und niederländischen Besitzungen in Asien. In letztern ist aus klimatischen Rücksichten die Einwanderung der Europäer in großem Maßstabe niemals in Betracht gekommen und wird niemals von Bedeutung sein können. Unter den hunderten von Millionen Asiaten leben einige hunderttausend Engländer oder Niederländer als Beamte, Militärs oder Inhaber großer Kaufhäuser. Es kann sich daher in diesen Gebieten weder um eine Vermischung der entgegengesetzten Bevölkerungen handeln, noch um eine Durchdringung und allmähliche Umwandlung der einheimischen Kultur durch die europäische, vor allem um keine rasche, erfolgreiche Ausbreitung des Christentums unter den Millionen von Heiden und Mohammedanern, welche nur durch das Schwert erzwungen werden könnte. In Amerika ging andererseits die Kolonisation sehr langsam vor sich und überall stießen die europäischen Einwanderer auf Eingeborene, welche, wenn auch heute zu schwachen Resten zusammengeschmolzen und ursprünglich nicht in solcher Anzal vorhanden, wie die jetzt dort lebenden Europäer, — damals die letztern numerisch bedeutend übertrafen. Deshalb finden wir in Amerika einerseits eine allmähliche Ausrottung der Urbevölkerung, andererseits die Bildung einer Mischlingsrasse, welche den Kulturbestrebungen der reinen Europäer bis auf den heutigen Tag großen Widerstand entgegengesetzt hat. Ganz anders in Australien, wo die äußerst geringe Zal der Eingeborenen niemals zu einer solchen Bildung Veranlassung geben konnte. Auch Eroberungskriege brauchte der Europäer dort nicht zu füren. Mit Leichtigkeit trieb er die kleinen Scharen australischer Wilder landeinwärts und die endlosen Wüsteneien, in welche man ihnen nicht folgen mochte, boten diesen Zufluchtsstätten für ein äußerst kümmerliches, kaum menschenwürdiges Dasein. Dort lebt

der Rest jener nicht von Krankheit dahingerafften Australier — man schätzt ihre Zal auf 50000 — unberürt von europäischer Kultur und christlicher Mission. Letztere haben nur unter einigen Hunderten Fuß gefasst, welche sich entschlossen, in der Nähe der europäischen Ansiedelungen zu bleiben. Der Mission verdankt man dies Resultat fast allein. Natürlich kann man auch hier das Aussterben der einheimischen Rasse in Bälde mit Sicherheit voraussehen, wie dies z. B. in Tasmanien bereits geschehen. Mehr Analogieen mit den Verhältnissen von Nordamerika bietet Neu-Seeland, insofern hier die ersten Ansiedler auf eine im Vergleich mit Australien sehr viel zalreichere und kräftigere Bevölkerung — die sog. Maoris — trafen. Alle Maßnahmen einer einsichtigen Regierung, welche diese besonders durch Marsdens Predigt größtenteils dem Christentum gewonnene Urbevölkerung zu schützen suchte und ihr gleiche Rechte mit den Einwanderern gab, wurde durch letztere vereitelt, so dass man ihnen die Schuld des zehnjärigen Vernichtungskampfes (1860—1870) zuschieben muss, der die Zal der Maoris auf kaum 45000 herabgebracht hat und sie zum Teil ins Heidentum zurücksinken ließ.

Wenn sich somit in diesem Punkte auch ein Gegensatz zwischen Australien und Tasmanien einerseits und Neu-Seeland andererseits dokumentirt, so äneln sie doch in den beiden andern für uns wichtigen sich völlig, dass nämlich die Einwanderer fast ausschließlich germanischen Ursprungs sind. Die keltischen Irländer, welche man aus den von Irland eingewanderten freilich nicht zu scheiden vermag, sind auch ein nicht unwesentlicher Bestandteil, doch stellt sie Umgangssprache und Sitte den Engländern ja sehr nahe. Die Deutschen, ca. 50—60000 Seelen, sind doch immer nur ein kleiner Bruchteil der Bevölkerung, der jedoch alle anderen nicht britischen Nationalitäten zusammengenommen noch übertrifft. Nur die Chinesen beginnen sich außerdem in beträchtlicher Zal einzustellen, wo die Goldfelder einen lonenden Gewinn verheißen.

Rekapituliren wir unsere Betrachtungen, so darf also Australien mit Neu-Seeland als ein fast ganz von Europäern germanischen Stammes bewontes Kolonialgebiet aufgefasst werden, in welchem die Eingeborenen und etwaige Mischlinge in verschwindender Minderzal sind, als ein Gebiet, in welchem weder sociale, noch klimatische Verhältnisse die Einwanderer zwangen, im Großen und Ganzen von den heimischen Sitten abzuweichen, als ein Gebiet, nach welchem daher eine einfache Übertragung der gesamten europäischen Kulturelemente möglich war und sich in kürzester Zeit unter unsern Augen vollzogen hat.

Trotzdem nun die järlich einströmenden Einwanderer die Bevölkerungszalen, welche man für die Jetztzeit aufstellen kann, an sich sehr schnell veralten lassen, erscheint es uns doch geboten, einige derselben hier anzufüren, um das eben Angedeutete näher zu belegen und den Boden für die konfessions-statistischen Angaben, denen dieser Artikel gewidmet ist, zu gewinnen.

Die außerordentlich rasche Zunahme der Bevölkerung und der jetzige Stand derselben ergibt sich zunächst aus der folgenden Tabelle.

	1830	1850	1871	Neueste Angaben
Neu-Süd-Wales	50000	266000	503000	584000 (1874)
Viktoria	—	76000	730000	823000 (1875)
Süd-Australien	—	63000	186000	213000 (1876)
West-Australien	1500	6000	25000	26000 (1874)
Queensland	—	29000	120000	164000 (1874)
Tasmania	30000	65000	99000	104000 (1874)
Neu-Seeland	—	27000	256000	376000 (1875)
Dazu Einheimische				
in Australien	(?) 80000	(?) 60000	(?) 55000	(?) 55000
in Neu-Seeland	(?) 100000	(?) 80000	(?) 45000	45000
Total ca.	300000	670000	2.020000	2.400000

Wir werden gut tun, hinsichtlich der Verteilung der Bevölkerung nach dem Glaubensbekenntnis uns an die Ergebnisse des Census von 1871 zu halten, da

dieser die meisten uns hier berürenden Fragen in Rechnung zieht, wärend die neuern Angaben nur wenige Daten über Herkunft und Konfession der Bewoner bringen.

Unter ca. 1.900000 Bewonern europäischen Ursprungs waren 1871 993000 Personen in den australischen Kolonieen selbst geboren, 824000 in Großbritannien und Irland, 36000 in Deutschland, 5500 in den Verein. Staten, 3000 in Frankreich ꝛc. Dazu traten noch 31000 in China Geborene. Für die Verteilung der Konfessionen ist das Verhältnis der einwandernden Irländer wichtig. Wir entnehmen den engl. Auswanderungsberichten die Angabe, dass von 1815—1875 im ganzen 1.132000 Auswanderer aus den Häfen des Mutterlandes nach Australien und Neu-Seeland sich einschifften, davon nicht weniger als 822000 innerhalb der letzten 22 Jare seit 1853. Unter diesen letztern kamen aus

England	456000	oder	55 %
Schottland	116000	„	14 „
Irland	200000	„	24 „
Fremde und one Bezeichnung	49000	„	6 „

Diese Zalen geben zur Genüge ein Bild von dem fast ausschließlichen Vorwiegen der Engländer innerhalb der fraglichen Kolonieen. Dass dieselben sich erst in der Mitte unseres Jarhunderts bildeten, ist auch insofern für dieselben günstig und charakteristisch gewesen, als damals die alte englische Kolonialpolitik, die auf eine Bevormundung der Kolonieen von Seiten des Mutterlandes hinauslief, sich längst überlebt hatte. Sie standen hier von Anfang an ziemlich unabhängig da und ordnen ihre inneren Angelegenheiten durch eine parlamentarische Regierung, an deren Spitze allerdings ein von der englischen Krone bestellter Gouverneur steht, nach englischem Muster selbständig.

Die Herkunft der Bewoner deutet uns auch den Ursprung der konfessionellen Verhältnisse in den australischen Kolonieen an. „Der Kolonist bringt sich seine Religion mit", sagt Matthias Göthe, welcher als Pfarrer in Melbourne in der ersten Auflage dieser Encyklopädie ein Bild des religiösen Zustandes der Bevölkerung zu geben suchte. Da uns neuere Berichte allgemeinern Inhalts aus Australien selbst nicht zu Gesicht gekommen sind, so erscheint es am zweckmäßigsten aus seiner Darstellung einige Sätze zu rekapituliren, wenn dieselben auch hie und da den heutigen Verhältnissen nicht mehr ganz entsprechen dürften.

„Da der Kolonist seine Religion selbst mitbringt, so sehen wir nicht bloß alle protestantischen Kirchen und Sekten Großbritanniens und Irlands, sondern auch den römischen Katholizismus und deutschen Protestantismus vertreten; die ersteren aber natürlich entschieden vorherrschend. Hier ist der bischöfliche Anglikaner mit den 39 Artikeln und dem Common Prayerbook; der schottische Presbyterianer mit der Westminster-Konfession, seinen Presbyterien und Synoden; der Kongregationalist mit independentem Gemeindeleben; der Baptist mit seiner Verwerfung der Kindertaufe; der Wesleyanische Methodist mit seinen Revival-Meetings; der Lutheraner mit der Augustana und dem kleinen Katechismus Luthers; die Brüdergemeinde mit ihrem stillen Wirken für die Heidenbekehrung; und dazu kommt noch, außer einer Menge kleinerer Denominationen, die stark vertretene römisch-katholische Kirche mit ihrem Pomp der Messe."

„Die durchgreifendste Eigentümlichkeit, die einem hier sogleich entgegentritt und die mit dem protestantischen und zwar vorwiegend reformirten Charakter des Landes zusammenhängt, ist die Trennung von Kirche und Stat. Die Gouverneure und gesetzgebenden Versammlungen der einzelnen Kolonieen haben als solche nichts mit der Kirche zu tun. Die Kirche genießt zwar überall den Schutz der Statsgesetze für ihr Eigentum, verwaltet aber ihre Angelegenheiten durchaus selbständig. Es gibt kein herrschendes kirchliches establishment, also auch keine Dissenters. Hier genießen alle religiösen Associationen, wenn sie nur nicht gegen die öffentliche Sittlichkeit verstoßen, denselben Schutz und dieselben Rechte und stehen mit der in numerischer Hinsicht entschieden vorherrschenden englisch bischöflichen Kirche vor dem Gesetze auf vollkommen gleichem Fuße. Man meine ja nicht, dass der Stat

als solcher mit dem Christentume nichts zu schaffen haben wolle, im Gegenteil, er erkennt es bis auf einen gewissen Grad offiziell an; in den meisten Kolonieen sehen wir die Regierung bemüht, die verschiedenen Kirchen durch Gaben von Land und Geld für die Errichtung von Kirchen und Pfarrwonungen und Besoldung von Geistlichen zu unterstützen. In der Provinz Victoria allein ist durch Parlamentsbeschluss die hübsche Summe von 50000 Pfd. Sterl. für kirchlich-religiöse Zwecke bestimmt worden; am Anfange jedes Jares wird sie unter die verschiedenen Kirchenparteien (die ihren share annehmen wollen) nach dem amtlichen Censusberichte gleichmäßig verteilt. Das share der 12000 evangelischen Deutschen unserer Provinz beläuft sich auf 1050 Pfd. Sterl.; — hiervon wird die eine Hälfte für Errichtung neuer Kirchen und Pfarrhäuser, die andere für die Besoldung der fünf Pastoren verwendet. One diese Beihülfe der Regierung hätten die hiesigen Deutschen, insbesondere unsere population flottante der Goldfelder, auf viele Jare hinaus an Gründung von Kirchen und Schulen nicht denken können. Dass diese Statshilfe für kirchliche Zwecke mit der Zeit in allen australischen Kolonien wegfallen wird (in Süd-Australien ist die Abschaffung bereits ein fait accompli), ist klar. Unsere Ultra-Freiwilligkeitsmänner, meistens Congregationalisten und Baptisten, sparen weder Kosten noch Mühe, die vollständige Abschaffung zu bewirken. Ihr Ziel in dieser Hinsicht ist die Einfürung nordamerikanischer Zustände. Einer dieser Herren, ein Legislator und gläubiger Christ, meinte vor kurzem, das Geld, das die Regierung zur Unterstützung der Kirchen gebe, wäre viel besser zum Straßenbau angewendet! In den meisten Kirchengemeinschaften ist man daher seit einiger Zeit eifrig bemüht, Vorkehrungen zu treffen, um durch das Wegfallen aller Statsunterstützung für religiöse Zwecke nicht überrascht zu werden. Am besten steht es in dieser Hinsicht mit den Presbyterianern und Wesleyanischen Methodisten, wärend die bischöfliche Kirche und besonders die Katholiken ihre Angehörigen nur schwer unter das sogenannte Freiwilligkeitssystem zu bringen vermögen. Das hat seinen Grund darin, dass die ersteren, ebenso wie die Kongregationalisten und Baptisten, einen strengen Unterschied machen zwischen kommunizirenden Mitgliedern (Church) und bloßen Zuhörern (Congregation), welches an die vorkonstantinische Trennung von Gläubigen und Katechumenen erinnert, die letzteren dagegen alles Gewicht auf die Bedeutung der Taufe, als des Einfürungsmittels in die Gemeinschaft der Kirche und in den Genuss ihrer Privilegien legen."

„Das järliche Gehalt eines Geistlichen in diesen Kolonieen schlägt man durchschnittlich auf 300 Pfd. Sterl. an. Hin und wider gibt es Gemeinden, die ihrem Geistlichen außer einem regelmäßigen Gehalte von 500—1000 Pfd. Sterl. ein hübsches Neujarsgeschenk zukommen lassen, eine Börse mit einigen Hundert Sovereigns überreichen und die Kosten zu einem gelegentlichen Ausflug nach den Nachbarkolonieen oder einer Reise nach Europa zur Stärkung seiner Gesundheit hergeben. Wol in keinem Lande, außer etwa in den Vereinigten Staten Nordamerikas, ist der geistliche Stand geachteter und einflussreicher, als in Australien. Das Herbeischaffen der Beiträge ist in vielen Fällen mit allerlei Unlauterkeiten verknüpft. Da hält man Bazars und, besonders unter den Dissenters, die ewigen Tea-Meetings; im Schulzimmer der römisch-katholischen St. Kilianskirche in Bendigo hat neulich zur „Förderung christlich-woltätiger Zwecke", recht antipodisch, sogar eine soirée dansante stattgefunden und das Tanzen soll bis spät in die Nacht gedauert haben."

„Trotz der großen Zal der Denominationen hat sich bis jetzt, Gott Lob, noch wenig Sektengeist gezeigt. In gewissen wichtigen Unternehmungen, wie der Bibel- und Traktatverbreitung, sowie dem Missionswesen, arbeiten die verschiedenen evangelischen Denominationen Hand in Hand und kommen recht gut miteinander aus. Nicht selten fürt bei den Jaresfesten der Bibel-, Traktat- und Missionsgesellschaften der anglikanische Bischof unter Methodisten, Baptisten, Presbyterianern 2c. den Vorsitz und nennt die Prediger dieser Denominationen seine Reverend Brethren."

„Ganz besonders erfreulich ist der wachsende Missionseifer der vornehmsten

Kirchen, der die neuen Niederlassungen, den wandernden Goldgräber und den entlegenen Squatter mit den Mitteln der Gnade versorgt und zugleich bemüht ist, auch die von englischen und amerikanischen Missionsgesellschaften begonnenen Missionen von West-Polynesien selbständig fortzuführen. Die Wesleyanischen Methodisten haben die Fidji- und Freundschaftsinseln übernommen, die Presbyterianer die neuen Hebriden, die Kongregationalisten die Missionen der Londoner-Gesellschaft auf den Loyalitäts- und Samoainseln, und die Episkopalisten die von dem tüchtigen Missionsbischof Dr. Patteson gegründeten Missionsstationen in Melanesien. Die Presbyterianer, Wesleyaner und Episkopalisten senden außerdem die Boten des Kreuzes zu den Zehntausenden von Chinesen auf den vornehmsten Goldfeldern, von denen mancher bei seiner Rückkehr in die alte Heimat etwas Besseres als das Gold Australiens mitnehmen wird. Noch vor kurzem galt es fast als herrschende Überzeugung, dass mit dem unglücklichen Papua-Geschlecht nichts zu machen sei. Im Jare 1859 boten die Brüdermissionen von neuem diesen armen Schwarzen die Hand der rettenden Liebe. Der Herr segnete ihre Arbeit über Bitten und Verstehen und mehrere Gemeindlein wurden gegründet."

„Charakteristisch ist der eschatologische Zug, der durch die Kirchen und Sekten geht. Die tüchtigsten Prediger halten häufig Predigten und Lectures über Apokalyse und Millennium. Die Schriften von Auberlen über Daniel und Offenbarung, — von Seiß in Philadelphia, von Dr. Cumming in London, werden von Geistlichen und Laien gelesen. — Fast jede bedeutende Kirche hat ihre theologischen Colleges und Seminarien. Sie ensprechen den oberen Klassen deutscher Gymnasien und Lyceen. Das von den Presbyterianern schon im Jare 1830 gegründete Australian College in Sydney ist eins der gesegnetsten Institute dieser Art. Mehr als 1000 Zöglinge sind aus ihm hervorgegangen und manche in Segen wirkende Geistliche und Missionare haben hier ihre klassische und theologische Ausbildung erhalten. In den Jaren 1850, 1851 und 1852, wo Schreiber dieses zu seinem Lehrerpersonal gehörte, hatte es einen Principal (Rektor) und drei Lehrer, einen für alte Sprachen und Litteratur, einen für Mathematik und moderne Sprachen und einen für Mental Philosophy und Theologie. Das Alter der College-Studenten variirte zwischen 12 und 30 Jaren. Eine Universität im deutschen Sinne des Wortes gibt es in Australien nicht. Die seit 1850 in Sydney und seit 1855 in Melbourne gegründeten Universitäten haben wol eine law-school und medical-school, aber keine theologische und philosophische Schule. Was von Philosophie gelehrt wird, gehört zum College-Cursus. Die meisten Kolonieen haben ein Elementarschulsystem (Common Schools), durch welches selbst den Ärmsten die Elementarkenntnisse im Lesen, Schreiben und Rechnen zugänglich gemacht werden. Obwol sie gewönlich mit Gesang, Gebet und Bibellektüre eröffnet werden, so ist doch für die religiöse Erziehung der Kinder nicht gehörig gesorgt. Diesem Mangel abzuhelfen, gibt es neben den Statsschulen überall sogenannte Sonntagsschulen, wo den Kindern Unterricht in der biblischen Geschichte und im Katechismus unentgeldlich von männlichen und weiblichen Gliedern der Gemeinde erteilt wird. Indessen scheinen doch auch diese, so unschätzbar sie sind, dem Bedürfnis nicht ganz zu entsprechen. Daher arbeiten nicht bloß die römische Geistlichkeit, sondern auch Episkopalisten und Lutheraner auf Errichtung von Parochialschulen hin, welche in direkter Verbindung mit der Kirche stehen und die Jugend nicht nur für die Zeit, sondern auch für die Ewigkeit erziehen sollen. Viel ließe sich von der australischen Sonntagsfeier sagen, die bei allen ihren Gesetzlichkeitszügen in ihren praktischen Wirkungen der europäischen unevangelischen Schlaffheit unendlich vorzuziehen ist; ferner von den Zeitungen, Magazinen und religiösen Blättern, deren fast jede bedeutende Kirche eins hat, und die die religiösen und kirchlichen Interessen zu wecken und wach zu erhalten suchen; ferner von den Bibliotheken, und zwar besonders von der großen öffentlichen Bibliothek zu Melbourne, welche viele Bände auserlesene Werke aus allen Zweigen menschlichen Wissens umfasst, unter welchen auch die deutsche Litteratur, besonders aus dem Gebiete der Philologie, Geschichte, Philosophie und Theologie, teils im Original, teils in Übersetzungen gut vertreten ist."

So weit Matthias Göthe. Auf eine Statistik der einzelnen Kirchengemeinschaften hat er sich nicht eingelassen, „weil sie in einem so riesenhaft fortschreitenden Lande, wie in Australien, schon in ein par Monaten veralteten". Unseres Erachtens müssen sie gerade deshalb für einen gewissen Zeitpunkt einmal konstatirt werden, damit eine solche Aufstellung für später die geeigneten Vergleichspunkte bietet, sodann aber hauptsächlich, weil eben jetzt noch statistische Zalennachweise über die Bekenner der verschiedenen Konfessionen vorliegen, was vielleicht in der Zukunft nicht mehr zu erreichen ist. Denn man erinnere sich doch, dass es der Engländer im Mutterlande zumeist für einen Eingriff in die Selbständigkeit des Einzelnen hält, wenn man ihn nach seinem religiösen Bekenntnis fragt, dass daher in Großbritannien die zehnjärigen Volkszälungen keine Ausweise über die Konfessionen enthalten, weil eben die englischen Gesetze eine solche Anfrage verwerfen — nur in Irland wird das Bekenntnis der Statsbürger erhoben.

Dieselbe Bevölkerung also, welche im Mutterlande keine Rechenschaft über ihre Konfession gibt, verweigert hier nur zum geringsten teile eine Auskunft darüber und so haben wir Konfessionstabellen einer Kolonie, welche zur Beurteilung der Verteilung der Bekenntnisse in Großbritannien mit beitragen kann. Übrigens fehlt es auch dort, wie wir sofort sehen werden, nicht an opponirenden Stimmen, denen u. A. der Registrar General von Queensland, Henry Scott, Ausdruck verliehen hat, indem er in seinem Vorbericht sagt: „Es ist zu bedauern, dass die Ausweise über das Religionsbekenntnis in einem Lande gefordert werden, in welchem der Stat seine Beziehungen zur Kirche gelöst hat und alle Glaubensbekenntnisse geduldet werden, die nicht mit den Statsgesetzen oder irgend jemandes Freiheit in Widerspruch stehn, aber es ist um so mehr zu bedauern, als von allen Fragen, welche der Censusbogen enthält, keine so viel Widerstand hervorgerufen hat, als die nach der Religion. In manchen Fällen wurde sie betrachtet als unnütze Neugierde und selbst geradezu beleidigend und die Antwort zeugt infolge davon von einer unerfreulichen Gereiztheit des Befragten. In anderen Fällen ist sie in lächerlicher und folglich unbrauchbarer Form gegeben. Überdies geschieht es, dass einzelne Zäler, welche zugleich strenge Anhänger einer Sekte sind, alle nicht spezifizirten Religionsbekenntnisse ihrer bevorzugten Denomination zugeschrieben haben. Es ist guter Grund zu glauben, dass dies in zalreichen Fällen vorgekommen ist, one dass man die Sache hätte prüfen und berichtigen können." Diese letztern Klagen sind allerdings für die Beurteilung der nun folgenden Zalenbilder beachtenswert.

Die folgende Tabelle enthält zunächst die Hauptresultate der Zälungen von 1870—71

	Protestanten	Katholiken	Juden	And. Relig.	Heiden	Nicht konst.
Neu-Süd-Wales*)	339392	147627	2395	1166	7455	5946
Victoria**)	517541	170952	3571	6289	17650	15515
Süd-Australien	146777	28668	435	508	—	9238
West-Australien	17456	7118	62	149	—	—
Queensland	80475	31822	291	588	3188	3740
Tasmania	74242	22091	232	2763	—	—
Neu-Seeland	206701	35648	1262	678	2612	9492
	1.382584	443926	8248	12141	30905	43931

Aus dieser Tabelle ist zunächst ersichtlich, dass die Zal der Personen, deren Religion nicht konstatirt werden konnte, verhältnismäßig gering ist. Unter den 44000 Seelen der letzten Rubrik lassen sich noch 24000 nachweisen, welche eine Erklärung über ihr religiöses Bekenntnis verweigerten („objecting to state their Religion from conscientious scruples"), nämlich 9965 in Victoria, 5436 in Süd-Australien, 8630 in Neu-Seeland. Der Rest von 20000 entfällt auf die nicht zu

*) Eingeschlossen sind 983 Eingeborene.
**) Desgleichen 1330 Eingeborene.

kommenden, d. i. zum teil nur Ausfälle, welche bei jeder Volkszälung vorkommen können.

Die Rubrik „Andere Religionen" enthält außer den nicht weiter spezifizirten Sektirern, einigen Mohammedanern, Mormonen (97 in Victoria, 107 in Neu-Seeland) auch solche, welche bestimmt erklärten, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören („No denomination": 2737 in Vict., 139 in West-Austr., 195 in N. Seel., endlich andere, welche sich als religionslos („No religion", „None" und „Nothing": 2150 in Vict., 27 in N.-Seel.) bezeichneten. Die Angaben für Neu-Süd-Wales, Süd-Australien, Queensland, Tasmania lassen, weil sie alle diese in eine Rubrik zusammenwerfen, weitere Spezifikationen nicht mehr zu.

Die „Heiden" sind hauptsächlich repräsentirt durch die Chinesen, jene immer zahlreicher einwandernden Asiaten, welche sich jetzt als eine stehende Bevölkerung in allen Goldländern finden. Ihr Aufenthaltsort ist fast ausschließlich der Goldbezirk selbst, wo sie auch wie in Kalifornien, einen sehr energischen Teil der zusammenströmenden Abenteurer bilden. Das weibliche Geschlecht ist unter den gegen ca. 50000 Chinesen nur durch 30—40 Personen vertreten. Einige Dutzend Chinesen sind durch die Mission dem Christentume gewonnen.

Das Judentum bildet, wie man sieht, überall nur einen sehr geringen Teil der Bevölkerung und steigt nirgends auf $^1/_2$% der Gesamtzal.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Katholiken und Protestanten setzen die einzelnen Kolonieen nur geringe prinzipielle Unterschiede. Nach dem Prozentsatz ordnen sich die einzelnen Kolonieen wie folgt. Unter 1000 Einwonern waren

Neu Süd Wales	mit 293 Kath.	Tasmania	mit 222 Kath.
West-Australien	„ 284 „	Süd-Australien	„ 154 „
Queensland	„ 265 „	Neu-Seeland	„ 139 „
Victoria	„ 234 „		

Daß die katholische Bevölkerung hauptsächlich auf das irische Element der Einwanderung zurückzuführen ist, steht wol außer aller Frage, und man kann die geringe Zal der Katholiken in Süd-Australien und Neu-Seeland wol nur aus der verhältnismäßig geringern Zal der dort wonenden Irländer erklären. Für Beurteilung dieser letzten Tatsache bieten uns freilich nur die Geburtsziffern einige Anhaltspunkte, welche selbstverständlich die in den Kolonieen erwachsene Nachkommenschaft der Einwoner verschiedener Herkunft nicht mehr spezifiziren. Es waren 1871 von hundert in Großbritannien (England, Wales, Schottland) und Irland Geborenen:

Geboren in:	Großbrit.	Irland		Großbrit.	Irland
Queensland	62	38	Victoria	70	30
Neu Süd Wales	64	36	Neu-Seeland	78	22
West Australien	69	31	Süd-Australien	80	21

Neu-Seeland und Süd-Australien heben sich in dieser kleinen Tabelle (für Tasmanien existirt keine solche Spezifikation) sehr deutlich von den vier andern ab.

An der Spitze des römisch-katholischen Klerus steht der Erzbischof von Sydney, Bischöfe finden sich in Melbourne, Perth, Port Victoria und Adelaïde. Das schönste katholische Gotteshaus ist die St. Patrikskathedrale in Melbourne. An Versuchen, sich auf alle Weise geltend zu machen, fehlt es keineswegs, doch bleibt die römische Kirche in den australischen Kolonieen unpopulär. Von Konvertiten aus den verschiedenen protestantischen Gemeinden hört man fast nie. In Neu-Seeland ist das feindselige Auftreten katholischer Missionäre im Gebiet der schon dem Christentum gewonnenen Maoris für das gesamte Werk der Christianisirung derselben höchst nachteilig gewesen.

In wiefern die Konstatirung des relativen Zalenverhältnisses, in dem die Konfessionen zu einander stehen, auch für die Jare, in denen keine solche genauen Erhebungen stattgefunden haben, noch von Wert ist, mag die Gegenüberstellung der Angaben für Neu Seeland im Jare 1871 und 1874 andeuten. In diesem

Lande haben beide Volkszälungen die einzelnen Bekenner konstatirt. Es lebten in Neu-Seeland

	Protest.	Kath.	Juden	Heiden	And. Konf. od. unbekannt.
1871	206709	35648	1262	2612	10170
1874	241082	40371	1215	4764	12092

m. a. W. 1871 gab es in Neu-Seeland 13.9% Katholiken, 1874 13.5%, also annähernd das gleiche Verhältnis.

Unter dem Namen „Protestanten" sind nun alle Schattirungen evangelischen Bekenntnisses zusammengefaßt. Eine gleichmäßige Klassifikation läßt sich indessen nicht durchfüren, weil die Publikation über die einzelnen Kolonieen bald alle — oder fast alle — Sekten einzeln aufzälen (Victoria und Neu-Seeland), bald sich auf die Hauptkategorieen beschränken. Folgende sechs Gruppen lassen sich bei fast allen Provinzen nachweisen.

	Engl. Hochkirche	Presbyterianer	Wesleyaner	Indep. od. Kongr.	Baptisten	Lutheraner	Übrige
Neu-Süd-Wales	231792	49122	39566	9253	4151	?	5508
Victoria	257835	112983	94220	18191	16311	10559	7442
Süd-Australien	50849	13371	43403	7969	8731	15412	7042
West-Australien	14619	529	1374	882	1	?	51
Queensland	43764	15373	7206	2647	2897	8588	?
Tasmania	53047	9064	7187	3931	931	?	82
Neu-Seeland	107241	63624	22004	3941	4732	2341	2818
	759147	264066	214960	46814	37754	36900	22943

Auf die drei Hauptdenominationen entfallen daher 90% sämtlicher Protestanten. Zu diesen treten noch andere, die immerhin nicht unbeträchtliche Gemeinschaften bilden, wärend ein verhältnismäßig doch sehr geringer Bruchteil der Bevölkerung (1.7% der Protestanten) sich in eine Menge von einzelnen Sekten spaltet, von denen kaum eine einzige 2000 Anhänger zälen wird.

Verfolgen wir die einzelnen Kirchen noch weiter, so tritt uns bald ein Gegensatz in den verschiedenen Kolonieen hervor.

Die Anglikaner oder die Anhänger der bischöflichen Hochkirche überwiegen sehr stark in den ältern Kolonieen Neu-Süd-Wales, Tasmania und West-Australien. Denn unter 1000 Protestanten gab es in

	Anglikaner	Presbyterianer	Methodisten
West-Australien	836	30	80
Tasmania	715	122	97
Neu-Süd-Wales	684	145	117
Queensland	544	191	89
Neu-Seeland	519	300	106
Victoria	498	218	182
Süd-Australien	346	92	296

Wärend sie in Queensland, Neu-Seeland, Victoria noch wenigstens die Hälfte der Protestanten ausmachen, sinkt ihre Zal in Süd-Australien bis fast auf ein Drittteil herab. „Obgleich diese englisch-bischöfliche Kirche nicht die Privilegien einer Statskirche hat, genießt sie doch stille Vorzüge." Die Zal der Bischöfe beläuft sich jetzt auf 14, ihre Sitze sind in geographischer Lage von Nord durch Süd nach West: In Queensland 1. Brisbane, in Neu-Süd-Wales 2 Armidale, 3. Sydney und 4. Goulburn; in Victoria 5 Melbourne und 6. Ballarat; in Süd-Australien 7. Adelaïde; in West-Australien 8. Perth. Dazu kommt 9. der Bischof von Tasmanien und in Neu-Seeland die Sitze: 10. Auckland, 11. Wellington, 12. Nelson, 13. Christchurch und 14. Dunedin. Der Bischof von Sydney ist Metropolitan von Australien, der in Christchurch für Neu-Seeland. Die Bischöfe werden in England ernannt und stehen unter dem Erzbischof von Canterbury. „Was die Verfassung betrifft, so ordnet jede Diözese gemäß des Prinzips der Selbstverwaltung alle ihre Angelegenheiten selbständig. Von Zeit zu Zeit versammelt der Bischof

die Presbyter seiner Diözese samt den von den Gemeinden gewälten Laien-Delegirten zur Diözesan-Konvention, die er als Präses ex officio mit einem statistischen Bericht über seine letztjärige Amtsfürung und zeitgemäßen Ermanungen eröffnet. Hier werden die speziellen Angelegenheiten der Diözese verhandelt. Eine General-Konvention aller Diözesen, wie in den Verein. Staten, gibt es nicht."

Die presbyterianische Kirche ist verhältnismäßig stark in Queensland, Victoria und Neu-Seeland vertreten, wohin in der spätern Zeit sich vornehmlich die Auswanderung aus Schottland wandte. Die statistischen Tabellen für West-Australien, Süd-Australien, Neu-Süd-Wales und Queensland, Neu-Seeland fassen sämtliche Anhänger dieser Kirchengemeinschaft unter dem Namen „Presbyterians" zusammen, was der faktischen Vereinigung der verschiedenen presbyterianischen Kirchenparteien entspricht. Doch erstreckt sich diese wol nicht auf alle Glieder der Presbyterianer, wie denn der Census von Victoria noch folgende Details mitteilt.

Presbyterian Church of Victoria, Church of Scotland, United Presbyterians, Free Church of Scotland .	81839
Free Presbyterians (one nähere Bezeichnung) . . .	10647
Free Presbyterian Church of Victoria	9513
Reformed Presbyterians	305
Presbyterians (one nähere Bezeichnung)	10679

In Tasmanien unterschied man in der Church of Scotland 6644, in der Free Church of Scotland 2420 Mitglieder. — „Die presbyterianische Kirche ist one Frage eine der angesehensten und einflusreichsten Denominationen. Über den Presbyterien (deren jetzige Zal uns unbekannt) stehen die sich järlich versammelnden General-Assemblies oder General-Synoden. Sie bilden das höchste Tribunal in Sachen der Lehre und der Disciplin und haben nicht bloß beratende, sondern auch gesetzgebende Gewalt. Auf die Auswal tüchtiger, theoretisch und praktisch ausgebildeter, pflichttreuer Geistlicher wird große Sorgfalt verwandt und man sucht nur Männer von anerkannt wissenschaftlich-theologischer Bildung aus dem Mutterland heranzuziehen."

„Die wesleyanischen Methodisten bilden seit 1855 eine selbständige Konferenz (Australian Wesleyan Methodist Church). Sie besitzen eine ungemein praktische Energie und Tätigkeit und eignen sich besonders gut zu Banbrechern in den Goldfeldern." Jetzt sind sie in der Tat, wie vorauszusehen war, eine äußerst einflusreiche Denomination, die ganz besonders stark in Viktoria (18%) ist und in Süd-Australien die Presbyterianer weit überflügelt hat. Über drei Kolonieen liegen uns noch Zalen vor, welche welche die Spaltungen innerhalb der Methodisten erkennen lassen. Man unterschied in

	Victoria	S.-Australien	N.-Seeland (1874)
Wesleyan Methodists (one näh. Bez.)	80491	27075	22728
Primitive Methodists	7900	8207	1725
Bible Christians	4194	7758	71
United Meth. Free Church	1326	—	674
New Connexion Methodists	229	363	8
Andere Methodisten	80	—	13

Mit Übergehung der Independenten oder Kongregationalisten und Baptisten, die mehr durch ihre numerische Stärke an sich, als durch bedeutungsvolle Verteilung innerhalb der Kolonieen interessiren könnten, wenden wir uns zu den Lutheranern und deutschen Protestanten. In Neu-Süd-Wales ist ihre Zal, welche übrigens der Census von 1871 dort nicht besonders anfürt, jedenfalls sehr gering, in Süd-Australien und Queensland machen sie aber fast 11% aller Protestanten aus. Nach ersterer Kolonie gelangten die deutschen Protestanten zuerst am Ende der dreißiger Jare, als die Pastoren Kawel und Fritzsche einige tausend Altlutheraner, namentl. aus Schlesien, hierherfürten, um der preußischen Union zu entgehen. Sie bilden den Grundstock der Lutheraner in Süd-Australien, zu dem seit 1848 noch zalreiche deutsche protestantische Auswanderer kamen, welche keineswegs ein kirchliches, sondern ein materielles Interesse nach Australien trieb,

weshalb denn unter ihnen auch ein ganz anderer Geist wehte, als unter den Altlutheranern, denen die englischen Gouverneure ein vortreffliches Zeugnis ausstellten. In Victoria trat 1856 zuerst eine evangelisch-lutherische Synode zusammen, der sich ein Teil der süd-austral. deutschen Protestanten anschloss. „Die evang.-luth. Kirche in Victoria sucht in enger Verbindung mit der evangelischen Mutterkirche in Deutschland zu bleiben." Ob jetzt die Lutheraner in den andern Kolonieen sich zusammengeschlossen haben, ist uns nicht bekannt. In Neu-Seeland gab es 1874 deren schon 3914. Doch hatten diese nur 2 Kapellen, wärend die 1200 Juden schon 6 Bethäuser besaßen.

Unter den Sektirern lassen sich nur wenige Denominationen für mehrere Kolonieen nachweisen. Die „Registrar Generals" haben hier, wie es scheint, etwas willkürlich verfaren und, der langen Aufzälung müde, wol manche derselben mit den größern Kirchengemeinschaften zusammengeworfen. Wie sollte es sonst wol kommen, dass der Census von Queensland gar keinen christlichen Sektirer nachweist. Da auch das Einzelvorkommen der betreffenden Sekte weiter kein Interesse bietet, so lassen wir einfach die Zal der Bekenner der besonders namhaft gemachten Gemeinschaften hier folgen. Würden sich die Angaben für Neu-Süd-Wales aber spezifiziren lassen, so würden die Zalen etwas größer erscheinen: Unitarier 2796, Plymouth-Brüder 1864, Mährische Brüder 343, Calviniſten 1463, Quäker (Soc. of Friends) 708, New Semsalen Church (Süd-Austr.) 137 u. s. f. Es bleiben dann noch ca. 16000 Personen übrig, von denen wol der größte Teil den größern protestantischen Denominationen zuzurechnen ist.

Wir schließen mit einer freilich nicht vollständigen Aufzälung der Kirchen und Gebäude für gottesdienstliche Handlungen. Es gab Kirchen und Kapellen in:

Neu-Süd-Wales	1870	. . .	818	mit ?	Sitzen
Victoria	1870	. . .	1232	„ 341000	„
Süd-Australien	1871	. . .	599	„ 116700	„
Neu-Seeland	1874	. . .	548	„ 113700	„

In Neu-Süd-Wales zälte man ferner 1870 805 Sonntagsschulen mit 48000 Besuchern, in Süd-Australien 1871 deren 511 mit 33400 Besuchern und 4756 Lehrern.

(Einige ältere Angaben sind dem entsprechenden Artikel der ersten Ausgabe dieser Real-Encyklopädie entnommen, welchen M. Göthe in Melbourne verfasst hatte. Seine Worte sind durch Anfürungszeichen markirt. Census of England and Wales 1871, Vol. IV. General-Report, London 1873, p. 325—351. — New-South-Wales, Census of 1871 consisting of report, summary tables, and appendix and detailed tables. Sydney 1873. — Census of Victoria 1871, ordered by the Legislative Assembly to be printed. Melbourne 1871. — Census of South-Australia 1871, Part I, Summary Tables. Adelaïde 1871. — Census of Queensland of 1871. Brisbane 1872. — Results of a Census of the Colony of New-Zealand taken 1. march 1874. Wellington 1875. — Gothaischer Hofkalender 1877. — „Die Bevölkerung der Erde" von E. Behm u. H. Wagner, Jarg. I—IV. Gotha 1872—76. Allg. Missionszeitschrift von Christlieb, Grundemann und Warneck, Bd. II u. III. Gütersloh 1875 und 1876.)

Hermann Wagner.

Autbert, s. Ansgar.

Auto-da-fe (spanisch), Actus fidei, eigentlich die mit einer Predigt über den katholischen Glauben verbundene, öffentliche Verkündigung der durch die Inquisition gegen Ketzer oder Nicht-Christen gefällten Urteile; daher auch Sermo publicus oder generalis de fide. Die Handlung hatte gewönlich an einem Sonntage statt; mit Sonnenaufgang wurden die zu verschiedenen Strafen oder Pönitenzen Verurteilten in feierlicher Prozession, mit besonderen, je nach dem Grad der Strafe verschiedenen Kleidern angetan und völlig geschoren, unter Vorantragung des Banners der Inquisition, auf einen öffentlichen Platz oder in eine Kirche gefürt. Nachdem die weltliche Obrigkeit, die genötigt war, beizuwonen, den Eid abgelegt, der Inquisition Beistand zu leisten und ihre Befehle auszufüren, wurde, nach mehreren vorläufigen Ceremonieen, eine Vermanung über den Glauben gehalten; dann folgte

die Verkündigung der Strafen gegen die Toten sowol als gegen die Lebenden. Die, welche sich weigerten abzuschwören, und die Rückfälligen wurden von der Kirche ausgestoßen und dem weltlichen Arm zur unverzüglichen Bestrafung übergeben. Hierauf setzte sich der Zug wider in Bewegung; die ausgegrabenen Gebeine der verurteilten Toten wurden auf Schleifen zum Richtplatz gefürt, die zum Tode, gewönlich dem in den Flammen, Verurteilten folgten auf Eseln oder von Bewaffneten gefürt; sie trugen mit Teufeln und Flammen bemalte Röcke und Mützen, in Spanien Sanbenito genannt. Nicht nur das müßige Volk und die Geistlichkeit, sondern der Magistrat und zuweilen selbst Könige und ihr Hof wonten dem entsetzlichen Schauspiele bei. Die Feierlichkeit wurde nicht überall auf dieselbe Weise begangen; im südlichen Frankreich, in Spanien, in Italien, in den portugiesischen Besitzungen in Indien herrschten einzelne Verschiedenheiten. S. Limborch, Hist. inquis. 367 u. f.; vgl. den Art. Inquisition. **C. Schmidt.**

Ave Maria, s. Rosenkranz.

Avisorden, der geistliche Ritterorden von Portugal. König Alfons I. gründete 1145 einen Ritterbund, nova militia genannt, um sein Besitztum gegen die Mauren im Süden des heutigen Portugals auszudehnen. Der Orden erhielt durch Johannes Civita, Abt von Citeaux, welcher Orden in Bildung solcher Vereine besonders tätig war, eine geistliche Organisation, 1166, dessen Statuten Innocenz III. 1204 bestätigte. Seit der Eroberung von Evora (1166), welche Stadt König Alfons ihnen schenkte, fürten sie den Namen Brüder der heiligen Maria von Evora, seit 1211, wo ihnen Alfons II. die Stadt Avis schenkte, änderten sie demgemäß ihren Namen. Im Laufe des Jarhunderts wurden sie vom Orden von Calatrava abhängig, erlangten jedoch zu Anfang des 15. Jarhunderts ihre Selbständigkeit wider. Seit 1789 ist der Orden in einen militärischen Verdienstorden umgewandelt worden, und die geistlichen Gelübde, wovon das der Keuschheit schon weit früher teilweise abgeschafft worden, fielen gänzlich weg.

Avitus, Alcimus Ecdidius, von einer angesehenen gallisch-römischen Familie abstammend, † nach 525 als Bischof zu Vienne, im damaligen Burgund; einer der ausgezeichnetsten gallischen Bischöfe jener Zeit, verdient wegen seiner praktischen Wirksamkeit, sowie wegen seiner schriftstellerischen Arbeiten Beachtung. Auf einem Religionsgespräche (499) zwischen katholischen und arianischen Theologen (zu welcher Partei damals die Burgunder gehörten) war er der Hauptvertreter der katholischen Partei und gewann das Zutrauen des Königs Gundobald. Sein Son und Nachfolger, Sigismund, wurde durch den Einfluß des Avitus bewogen, offen zum katholischen Glauben sich zu bekennen, welches Beispiel von vielen, doch nicht von allen Burgundern befolgt wurde. Die Synode von Epaon, die im Jar 517 die kirchlichen Verhältnisse des burgundischen Reichs regelte, wurde unter dem Vorsitze des Avitus gehalten. Unter seinen prosaischen Schriften kommen zuerst in Betracht 80 Briefe, gerichtet meist an bedeutende Männer jener Zeit, an die fränkischen und burgundischen Könige, an die Bischöfe Galliens, an die zu Mailand, Konstantinopel und Jerusalem ꝛc. Sie lassen uns die bedeutende Stellung des Verfassers erkennen, und geben nicht unwichtige Beiträge zur Kenntnis des kirchlichen Zustandes jener Zeit; besonders ist bemerkbar das Streben, die päpstlichen Prärogativen zu vertreten. 4 weitere Briefe hat der Jesuit Sirmond 1661 herausgegeben. Eine Homilie de Rogationibus findet sich in Martene et Durandus thes. nov. V., f. 49 sq.; von den anderen zalreichen Homilien hat Sirmond in seiner Ausgabe der Werke des Avitus die Fragmente gesammelt. Andere Schriften und viele Briefe sind verloren gegangen, worüber vergl. hist. lit. de la France III, p. 132. Avitus nimmt aber auch eine nicht unbedeutende Stelle unter den Dichtern der lateinischen Kirche ein, durch ein größeres, in Hexametern abgefaßtes, episch-didaktisches Gedicht in 5 Büchern, dem man den albernen Titel: De mundi principio et aliis diversis conditionibus gegeben hat; Avitus selbst betitelt es (Ep. 46): De spiritalis historiae gestis. (S. über diese Dichtung Ebert, Gesch. der christl. lat. Litt. p. 377 ff. u. Guizot, Hist. de la civilisation en France, leçon 18). Ein anderes Gedicht, De consolatoria laude castitatis ad Fuscinam sororem, ist von weit geringerem Wert. In diesen Gedichten ist die Sprache weit

reiner, als in den prosaischen Schriften, und es zeigt sich eine glückliche Nachahmung älterer Dichter der klassischen Zeit. Seine Werke sind mehrmals einzeln oder vollständig herausgegeben worden. Wir nennen besonders die angefürte Ausgabe von Sirmond, Paris 1643. Max. Bibl. T. IX, f. 603 und Galland, bibl. P. T. X, f. 761 sq. — Über Avitus' Leben s. Binding, Gesch. des burgundischen Königreichs. Leipzig 1868, p. 168 ff. (Herzog.) Ebert.

Azazel, dasjenige hebräische Wort, welches in der Beschreibung und Gesetzgebung des israelitischen Versönungsfestes, 3 Mos. 16, das am 10. Tisri gefeiert wurde, viermal vorkommt und von Luther im Anschluss an die Vulgata (caper emissarius) durch „lediger Bock" übersetzt wird, eine Auffassung des Wortes עֲזָאזֵל, welche dasselbe als zusammengesetzt aus עֵז capra und אָזַל ansieht und noch in der neueren Zeit von Heine, Geddes, Vater und Bauer vertheidigt worden ist. Allein sie scheitert nicht bloß daran, dass עֵז nach feststehendem Sprachgebrauch Ziege, nicht auch zugleich Bock heißt, sondern auch an der Beispiellosigkeit einer derartigen Zusammensetzung im Hebräischen. Ebenso haltlos ist die Annahme, das Wort sei komponirt aus עֻזָּה und אֵל (robur dei, so Fürst H.W.B. II, 129; Bunsen, Bibelwerk zu Lev. 16, 8 und früher Diestel in Ztschr. f. histor. Theol. 1860 S. 200 f.) oder aus עֵז und אָזַל (fortis abiens, wie Movers, Die Phönizier I, 370). Andere, wie schon einzelne Rabbinen, aber auch Bochart, Hieroz. I, 745 ff., Vatablus, Deyling, Carpzov, Jahn, fassen das Wort als Name des Orts, entweder, wohin der Bock getrieben werden sollte, nämlich als rauhes Gebirge (mons altus et proclivis, praeruptus), das nach Aben Esra nicht weit vom Sinai gelegen haben soll, oder nach dem Arabischen عزازل überhaupt als Einsamkeit, Einöde. Allein dann entstände v. 10 eine unerträgliche Tautologie, was Fürst, der in seiner Konkordanz noch diese Erklärung in Schutz nimmt, nicht entgangen sein sollte. Zudem ist ja dieser Begriff in unserer Stelle durch andere Wörter, v. 10 u. v. 22, ausgedrückt. Annehmbarer scheint die Meinung derjenigen, welche im Hinblick darauf, dass לַעֲזָאזֵל in v. 8 dem לַיהוָה gegenüberstehe, unter עזאזל eine Jahve entgegenstehende Persönlichkeit verstehen. Man denkt dabei entweder an eine Art Gespenst, an einen Dämon oder direkt an den Satan. Der Name soll dann den Dämon oder den Satan als einen von Gott Entfernten und Abgefallenen bezeichnen, oder als einen, den man weit wegweist, oder als als einen, der es zurückgezogen und abgesondert treibt. An einen Dämon denkt z. B. das Buch Henoch 6, 7; 8, 1; 9, 6; 10, 4. 8 u. ö.; ferner Spencer, De legg. Hebr. ritt. 3, 8. 3; Ammon, Bibl. Theol. 1, 360; v. Cölln, Bibl. Theol. 1, 199; Rosenmüller zu 3 Mos. 16, 8; Gesenius im thes. p. 1013; George, Jüd. Feste S. 297; Ewald, Altert. S. 479; H. Schultz, Theol. I, 255; Oehler, Theol. I, 488 u. 493; Kübel, Christliches Lehrsystem S. 93; Kamphausen in Riehms H.W. u. a.; an den Satan: Hengstenberg, Bücher Moses und Ägypten S. 166 f. u. Christologie I, 1, 136; F. W. Schultz, Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft 1857, S. 230 f.; Baihinger in der ersten Ausgabe der R.E. I, 635 f.; Keil zu 3 Mos. 16, 8; Kurtz, Der alttestamentliche Opferkultus S. 347 ff. u. a. Indes auch keine dieser Annahmen erweist sich als zuläßig. Denn würde עזאזל als einer der שְׂעִירִים angesehen, welche die Israeliten noch in der Wüste (3 Mos. 17, 7) und später durch Opfer zu versönen bemüht waren (5 Mos. 32, 17; Ps. 106, 37; 2 Chr. 11, 15), so wäre nicht nur das mosaische Gesetz schwer verletzt, welches jede positive Berürung mit denselben ferne halten wollte (3 Mos. 17, 7), sondern es stände auch dieser einzelne unter den vielen vorausgesetzten Dämonen Jahve höchst unpassend und unvollwichtig gegenüber. Aus demselben Grund läßt sich auch nicht an irgend ein Gespenst denken. Es könnte also nur Satan in Frage kommen, dem schon die ersten Christen den Namen Ἀζαζήλ gaben (Origenes c. Cels. 6 p. 305. edit. Spenc.; vgl. Epiphan. Haer. 34, 11 u. Tholuck 2. Beil. z. Br. a. d. Hebr. S. 80). Aber gegen diese Annahme hat Köhler (Lehrb. d. bibl. Gesch. A. T. S. 447 f.) mit Recht den doppelten Umstand geltend gemacht, dass der Satan sonst nirgends im Pentateuch erwänt

werde, und dass später, wo die Idee des Satans im Bewusstsein der alttestamentlichen Gemeinde stärker hervortrete, uns innerhalb des alten Testamentes niemals mehr der Name Azazel, sondern immer der Name Satan begegne. Und wenn Vaihinger meint, dass, wenn „die spätere Dämonologie der Juden als eine im Israelitentum naturwüchsige Erscheinung und nicht als ein exotisches Gewächs" solle angesehen werden können, die Grundlage hiezu frühe gegeben sein müsse, so ist dieser Satz an sich richtig, nötigt aber keineswegs, das Wort עזאזל vom Satan zu verstehen und diese Lehre in 3 Mos. 16 vorbereitet zu finden, da dieselbe vielmehr ihre Wurzeln in der Erzälung des Sündenfalles, 1 Mos. Kap. 3 hat, wovon wir an diesem Orte nicht eingehender handeln können.

Ist nun keine der dargelegten Deutungen annehmbar, so bleibt nichts übrig, als der Meinung derjenigen beizutreten, welche in עזאזל nicht ein nom. propr., sondern vielmehr ein nom. appellat. sehen und zwar eine aus עֲזַלְזַל erweichte Reduplikativform von dem Stamm עָזַל trans. entfernen; intrans. sich entfernen (vgl. das arab. عَزَلَ). Die Form ist dann gebildet nach Analogie von הֲפַכְפַּךְ flexuosus; פְּתַלְתֹּל perversus und bezeichnet einen, der bestimmt ist, weit wegzukommen (vgl. Ewald § 15ᵃ; 158ᵃ; Olshausen, Lehrbuch §. 83ᵃ; Böttcher, Lehrbuch § 272 u. 282); longe remotus ed. porro abiens. Diese Deutung liegt wol schon der Übersetzung der LXX zum Grunde, welche zwar einmal εἰς τὴν ἀποπομπήν, aber einmal ἀποπομπαῖος u. einmal διεσταλμένος hat; vgl. Aquila: ἀπολελυμένος od. ἀπολυόμενος od. κεκραταιωμένος; Symmachus: ἀπερχόμενος u. ἀφιέμενος. Unter den neueren ist sie vertreten durch Hezel in seinem Bibelwerk; v. Hofmann, Schriftbew. I, 431 u. Köhler a. a. O. Die in dem εἰς τὴν ἀποπομπήν der LXX sich andeutende, von Paulus (Theol. Litteraturbl. 1835, S. 502 f.); Bähr (Symbolik II, S. 668); Tholuck a. a. O., Philippson (Pent. S. 617), Merx I (B.L. I, S. 256) u. a. behauptete Fassung des Wortes als eines Abstraktums im Sinne von remotio oder abitus und demgemäße Übersetzung „zum Fortgehen" oder „zu gänzlicher Hinwegschaffung" hat die Analogie der übrigen Nomina entsprechender Bildung gegen sich, welche sämtlich nomina concreta sind.

Hat man nun עזאזל in der dargelegten Weise zu verstehen, so sind die betreffenden Ausdrücke mit Köhler a. a. O. zu erklären in 3 Mos. 16, 8 ליהוה durch „für Jahve bestimmt" und לַעֲזָאזֵל durch „zu einem Asasel d. i. zu einem weit wegkommenden bestimmt"; v. 10 unter Vergleichung des Ausdrucks יֵצֵא לַחֲפָשִׁי in 2 Mos. 21, 2: „Der Bock, welchen das Los bestimmt hat zu einem Asasel . . ., um ihn als einen Asasel in die Wüste zu entsenden"; und v. 26: „Derjenige, welcher den Bock in die Wüste gesandt hat, dass er ein Asasel werde." Fasst man diese Stellen und namentlich v. 8 ins Auge, wo man eine „Gegenüberstellung von Asasel und Jahve" hat finden wollen, so gewart man, dass, wie auch Merx richtig erkannt hat, ein Gegensatz in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, dass es sich vielmehr nur um eine Auswal, um eine von Jahve selbst zu treffende Bestimmung darüber handelt, welcher Seite des zweiteiligen, gleich näher zu besprechenden Aktes das eine, und welcher das andere Tier dienen solle.

Was nun den Ritus selbst betrifft (über das nähere s. Versönungsfest), so stellte der Hohepriester die beiden zum Sündopfer für das Volk bestimmten Ziegenböcke vor die Türe zum Heiligen und warf über sie zwei Lose, von welchen das eine den davon getroffenen Bock ליהוה, das zweite den anderen לעזאזל, d. h. zu einem weitwegkommenden bestimmte. Nachdem er den ersteren als Sündopfer der Gemeinde dargebracht, stemmte er die Hände auf das Haupt des letzteren, bekannte auf ihn alle Missetaten und Übertretungen des Volks und sandte ihn durch einen schon bereit stehenden Mann in die Wüste, eine abgeschlossene Gegend (אֶרֶץ גְּזֵרָה) 3 Mos. 16, 21. 22 *). In dieser Entsendung des mit den Sünden

*) Nach dem talmudischen Traktat Joma soll, damit der Hohepriester wüßte, ob und wann

des Volkes beladenen Bockes liegt nicht sowol „die Andeutung, daſs die Sünden nicht in die zur Heiligung bestimmte Gemeinde des Herrn gehören, auch in ihr nicht bleiben, nicht geduldet werden dürfen", sondern vielmehr die Erklärung seitens Jahves, daſs er durch die erfolgte Sünung die Gemeinde als von ihren Sünden und Vergehungen befreit und entledigt ansehen wolle. Es handelt sich also bei der Schlachtung des einen Bockes als Sündopfer und der Entsendung des anderen in die Wüste nicht um zwei verschiedene Vorgänge, sondern um einen und denselben Sünakt, in dessen Vollzug sich beide Tiere teilen, das eine, sofern es als Opfer für die Sünde dargebracht wird, das andere, sofern es dieselbe von der Gemeinde weit wegträgt, sie dessen versichernd, daſs sie nun nach erfolgter Darbringung des Sündopfers wirklich vor Jahve als rein und ihrer Sünde entledigt gelte. Für diese Auffassung spricht auch der Ausdruck 3 Mos. 16, 5: יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת. Das beste über Azazel findet man bei Hofmann und Köhler II. cc. **Volck.**

Azymiten, s. Cerularius.

Albert von Riga *), Begründer des christlichen und des deutschen Wesens in Livland. Dem Erzbistum Hamburg-Bremen war mit der päpstlichen Legation die Mission „für die Schweden, Dänen, Slawen und alle übrigen in jenen Gegenden sitzenden Völker" übertragen worden. Hamburg und, nach der Vereinigung, Bremen sollte die Metropole des Nordens werden. Hierauf gestützt, dachte der küne und fernblickende Erzbischof Adalbert an Bekehrung wie der Finnen, so auch der Kuren, Liven und Esten. Mit Beistimmung des dänischen Königs Swen Esstridsson weihte er 1062 den Abt Hiltin, einen geborenen Bayern, als Missionar Johannes genannt, zum Missionsbischof für jene Gegenden und wies ihm einen Ort Birka in Schweden als vorläufigen Sitz an. Aber der Boden war noch zu hart; Hiltin konnte nichts ausrichten; 1064 kehrte er zurück und legte das ihm übertragene Amt nieder. Und damit endigte nun auch die planvolle Tätigkeit Bremens für jene Gegenden; es tat fortan für sie in der Mission nicht mehr das, wozu es das Recht und damit auch die Pflicht hatte. Bis zu einem neuen Missionsversuch verging über ein Jarhundert und der ward dann nicht von Bremen, sondern von Lund aus gemacht, der neuen Metropole des von Bremen losgerissenen skandinavischen Nordens. Der dortige Erzbischof Eskil weihte um 1169 einen französischen Mönch, Fulko, zum Missionsbischofe für Estland und der Papst Alexander III. empfahl diese Mission dringend den skandinavischen Kirchen. Aber auch Fulke hat nichts erreicht; man weiß nicht einmal, ob er bis Estland gekommen ist. — Der Weg ward dann durch den Handel gebant. Deutsche Kaufleute von Wisby und Lübeck aus erschlossen jene Gegenden und nun folgte die Mission In dem Augustiner-Chorherrnstifte zu Segeberg in Holstein, einer Stiftung Vicelins, hörte der greise Priester Meinhard von dem Heidentume in Livland und nun trieb es ihn, als Missionar dorthin zu gehen. Er baute 1184 beim Dorfe Uexkull an der Düna, 5 Meilen oberhalb der Mündung, die erste Kirche und erfreute sich bald einiger Erfolge. Schon 1186 ward er als Inhaber des ersten livländischen Bistums geweiht, ein Suffragan Bremens, wie der Papst ausdrücklich anerkannte. Er wirkte durch Predigt und Unterricht, ein ächter Missionar; aber nur langsam kam er dabei vorwärts und hatte mit viel Ungemach zu kämpfen. Nach seinem 1196 erfolgten Tode bewog der Erzbischof von Bremen den Abt des Cistercienserklosters Lokkum, Berthold, zur Annahme des livländischen Bistums. Von da an drangen die Cistercienser, denen jene Ostseegebiete für Mission und Kolonisation viel zu danken haben, erfolgreich

---

der Bock in der Wüste angelangt sei, eine Art Telegraphenlinie von Jerusalem bis zum Eingang der Wüste errichtet worden sein, da erst dann die übrigen Opfer dargebracht wurden, 3 Mos. 16, 24.

*) Der Artikel ist hier angeschlossen, weil er zur Einfügung an seinem alphabetischen Orte nicht hatte fertig gestellt werden können.

ein (vgl. Winter, die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands, I, 218—294). Berthold versuchte alsbald eine andere Weise als seine Vorgänger. Er wollte die Heiden nicht nur bekehren, sondern sie und ihr Land auch unterwerfen und germanisiren. Dazu sammelte er in Niederdeutschland durch Kreuzespredigt ein ziemliches Heer, das er in Lübeck einschiffte und an die Mündung der Düna fürte. Hier entspann sich bald ein Kampf, in welchem die Liven geschlagen wurden. Aber Berthold selbst, der sich bei der Verfolgung zu weit vorgewagt hatte, ward getötet. Es war der 24. Juli 1198. — Der Erzbischof von Bremen weihte seinen Neffen Albert, der seit 1189 als Bremer Domherr vorkommt, zum Nachfolger des Gefallenen, und Albert wandelte weiter auf den Wegen Bertholds, aber mit besserem Erfolge. Ehe er in das Land seiner Bestimmung ging, verständigte er sich mit den Königen Knut von Dänemark und Pilipp von Deutschland und erwirkte sich vom Papste Innocenz III. einen Aufruf an die Christen in Sachsen, Westfalen und Wendenland zur Unterstützung seiner Pläne. Sein Vorhaben war aber, dort an den Küsten der Ostsee einen geistlichen Stat mit deutscher Sitte zu gründen, in welchem geistliches wie weltliches Leben von der einen Hand des Bischofs geleitet würde. Das durch seine Aufforderung zusammengebrachte Pilgerheer setzte im Frühling 1200 auf 23 Schiffen von Lübeck über nach Livland und schnell waren die nächsten Küstengegenden unterworfen. Aber Albert wollte etwas Dauerndes schaffen. Zu dem Ende kehrte er bald nach Deutschland zurück, um neue Streitkräfte zu sammeln; und er warb nicht vergeblich. Der Papst hatte den Zug nach Livland dem Kreuzzuge nach Jerusalem gleichgestellt und den Teilnehmern dieselben Vorteile verheißen; kein Wunder, dass die Bewoner der norddeutschen Ebene, die schon seit länger in einer nordostwärts gerichteten Bewegung begriffen waren, den verdienstvollen Kampf an den Ostseegestaden vorzogen. Dreizehnmal soll Albert so werbend in die deutsche Heimat zurückgekehrt sein und immer fanden sich neue Pilgerzüge bereit. Aber diese Kreuzfarer kehrten meistens noch in dem gleichen Jare zurück, und doch brauchte er bleibende Hilfe. Zu dem Ende gründete er schon 1201 die deutsche Handelsstadt Riga. Er erwarb ihr vom Papste ein wirksames Handelsmonopol und nun bevölkerte sie sich schnell mit deutschen Bürgern, ein Hauptstützpunkt seiner Herrschaft, wohin auch der Sitz des Bistums verlegt ward. Ferner stiftete er 1202 eine Brüderschaft vom Ritterdienst Christi, die Schwertbrüder (vgl. den Art.). Sie erhielten die Regel der Templer, sollten aber ganz dem Bischofe untertan bleiben; Albert wollte keine andere Macht neben sich aufkommen lassen. Bei der Durchfürung dieser beiden Werke diente ihm ganz besonders der Cistercienser Dietrich, nach dem Orte seiner ersten Wirksamkeit gewöhnlich Dietrich von Thoreida genannt. Dietrich war ein Mann von großer Weltkenntnis und vorzüglich gewandt in allerlei Geschäften. Schon Meinhard hatte ihn nach Rom gesandt, um den Papst sich günstig zu stimmen. Albert schickte ihn gleich wider dorthin und Dietrich erwirkte jenes Monopol für Riga. Durch ihn wird es geschehen sein, dass Albert, der für die Mission viele geistliche Kräfte brauchte, vornehmlich auf die Cistercienser sein Auge warf. Für sie gründete er 1205 das erste livländische Kloster in Dünamünde. Es ward vorzüglich von Pforta an der Saale bevölkert und erhielt Dietrich zum Abt. So schien Albert im besten Zuge, sein Ziel zu erreichen. Am 1. April 1207 nahm er auf einem Hoftage zu Sinzig vom Könige Philipp Livland zum Lehen und schien so sich ganz gesichert zu haben. Aber er sollte noch mit viel Schwierigkeiten ringen. Zunächst wollte der neue Ritterorden nicht auf die Dauer den vollen Gehorsam leisten, sondern strebte zur Selbständigkeit auf. Um den so entstandenen Streit schlichten zu lassen, begaben Albert und der Ordensmeister sich 1210 nach Rom und Innocenz III. suchte nun so zu entscheiden, dass das Papsttum den meisten Vorteil davontrug. Er löste Riga aus der Metropolitanverbindung mit Bremen, das ja freilich für die livländische Mission in letzter Zeit soviel wie nichts getan hatte, und gab Albert die Vollmacht, „in den überseeischen Landen, welche Gott durch die livländische Kirche dem christlichen Glauben unterwerfen würde, gleichwie ein Erzbischof Bischöfe zu wälen und zu weihen". Dann aber beschränkte er seine Herrschaft auf das Land der Liven und Letten und verpflichtete nur in diesem den

Orden ihm zum Gehorsam. Außerhalb dieses Gebietes verlieh er dem Orden Selbständigkeit. Bischof und Orden sollten einander in Schranken halten und der Papst wollte beide beherrschen und behielt sich weitere Entscheidungen vor. An Anlass dazu fehlte es nicht. Der Kampf drehte sich zunächst um Estland, welches der Orden zu erobern suchte. Albert weihte kraft seiner Vollmacht, um auch in Estland festen Fuß zu fassen, 1211 den Abt Dietrich zum Bischof für jenes Gebiet, aber dem entgegen verlangte der Orden vom Papst für seine Eroberung einen andern Bischof. Innocenz bestätigte nun allerdings Dietrich und suchte ihn durch Unterstützungen aus Deutschland möglichst unabhängig von Riga zu machen; aber gleichzeitig beauftragte er, der Landesverhältnisse unkundig, das Erzbistum Lund, das Begehren des Ordens zu erfüllen. So schuf er Verwirrung im Lande und begünstigte die Pläne der Dänen gegen die deutsche Kolonie. Im ersten Viertel jenes Jarhunderts handelte es sich um die Herrschaft der Dänen oder der Deutschen über die Ostsee. Um sie sich zu sichern, beabsichtigte der dänische König Waldemar II., in Estland sich festzusetzen, und wollte das Land auch kirchlich mit seinem Reiche vereinigen. Vom Papste gefördert machte er mehrere Versuche, zunächst ohne sonderlichen Erfolg. Daneben suchte er Riga zu schwächen und versperrte ihm den Zuzug über das damals in seinem Besitze befindliche Lübeck. Dies brachte Albert in Not und als nun 1218 noch ein Angriff der Russen drohte, begab er sich nach Schleswig zu Waldemar und bat um Hilfe. Dafür musste er ausdrücklich für die Deutschen auf Estland Verzicht leisten. Im nächsten Jare kamen die Dänen und schlugen die Esten bei Reval. In der blutigen Schlacht fiel auch der Bischof Dietrich, an dessen Stelle Albert seinen eigenen Bruder Hermann setzte, während die Dänen auch einen Bischof von Reval weihen ließen. Als sie dann aber Miene machten, sogar Livland an sich zu reißen, erhob sich hier bei der Bevölkerung heftiger Widerspruch und sie mussten von ihrem Vorhaben abstehen. Überhaupt zeigte sich, dass es ihrem Unternehmen an nachhaltiger Kraft fehlte. Als im Herbste 1222 die Esten sich erhoben, war schnell die dänische Herrschaft und Kirchengründung beseitigt, obwol Reval im Metropolitanverband von Lund verblieb, und die Niederlage, die Waldemar im nächsten Sommer in Holstein erlitt, bestätigte dies. Dagegen hielt und befestigte sich die deutsche Kolonie. Neue Pilgerzüge halfen die Esten besiegen; im Sommer 1224 fiel Dorpat, ihre letzte Feste. Nun stand Albert als anerkannter Sieger da, dem auch der Orden sich beugen musste; es gelang demselben nicht, sich selbständig zu machen. Der Bischof konnte das ganze gewonnene Gebiet kirchlich ordnen und gliedern; er handelte wie ein Erzbischof. Da ist es begreiflich, dass er auch diese Würde erstrebte. Aber der Papst, der ihn gegen die widerholt geltend gemachten Ansprüche Bremens schützte, verweigerte ihm beharrlich den Namen eines Metropoliten. Der große Begründer der deutschen Kolonie in Livland und der livländischen Kirche starb als Bischof am 17. Jan. 1229. Erst durch eine Bulle Alexanders IV. vom 20. Jan. 1255 ward Riga zur Metropole der livländischen und preußischen Kirche erhoben.

Hauptquelle: Heinrici Chronicon Lyvoniae, Pertz, Monum. Germ. Script. XXIII, 231 — 332. Der Vfr., Heinrich d. Lette, ein Schüler Alberts, schrieb auf dessen Aufforderung und unter seinen Augen. Der Stoff ist geordnet nach den Regierungsjaren des Bischofs bis 1227. — Bearbeitungen: Hausmanns Art. in d. Allgem. deutsch. Biographie I, 196 ff.; Dehio, Gesch. des Erzbistums Hamburg-Bremen bis zum Ausgange der Mission, 1877. **G. Plitt.**

B.

Baal und Bel. I. Baal (בַּעַל) wird im A. T. häufig erwänt als Gott der abgöttischen Israeliten wie der Kanaaniter (Phönizier, Philister, Moabiter ?), auch in einem Eigennamen der Edomiter). Außerdem kommt dieser Gottesname vielfach in phönizischen Inschriften, zuweilen auch bei griechischen und römi-

schen Schriftstellern vor (*Βάαλ*, Baal, Bal), so bei LXX und den von ihnen abhängigen, auch bei Josephus; meist wird dagegen von Griechen und Lateinern *Βήλ*, *Βῆλος*, Bel wie als babylonischer, so auch als syrischer und phönizischer Gott genannt; häufiger kommt bei ihnen die Form baal, bal vor in zusammengesetzten phönizischen Eigennamen. — Aus dem phönizischen Mutterlande wurde der Dienst des Baal überallhin in die zalreichen phönizischen Kolonieen verbreitet, wie zalreiche Inschriften zeigen. Auch von den semitischen Hyksos in Ägypten wurde nach ägyptischem Zeugnis der Gott Bar (בעל = בער) verehrt (s. Eduard Meyer, Set-Typhon 1875, S. 47).

1) Der Name. Das Wort בַּעַל bedeutet im Hebräischen als Appellativum den Herrn oder Besitzer, insbesondere auch den Ehemann als den Herrn des Weibes. Der Gottesname bezeichnet also, wie die meisten semitischen Gottesnamen, die Gottheit als herrschende, übermächtige, erhabene, vgl. אָדוֹן „Herr", מֶלֶךְ oder Malik „König", Marnas (von מָר „Herr", wol = מָרָן „unser Herr" mit griecisirter Endung); änlich auch אֵל „der Starke", שַׁדַּי „der Gewaltige", עֶלְיוֹן „der Hohe", אֱלוֹהַּ „der zu Fürchtende". Diese Gottesnamen, welche nicht, wie meist die arischen, einen Naturgegenstand bezeichnen als den Träger der Gottheskraft, sondern Eigenschaften aussagen, welche der Gottheit überhaupt zukommen, zeigen, dass die Semiten, wenigstens ursprünglich, nicht bestimmt, vielleicht gar nicht, einzelne Götter unterschieden (nur wenige semitische Gottesnamen wie assyr. Samas „Sonne", Sin „Mond" sind andersartig). Die verschiedenen Göttergestalten scheinen erst aus der Differenzirung der Gottheit nach den Orten ihrer Verehrung, vielleicht auch aus der Unterscheidung einzelner zunächst einheitlich zusammengefasster Kräfte, etwa der verschiedenen Gewalten des Einen Himmels, hervorgegangen zu sein. So wurden späterhin allerdings der Milkom der Ammoniter, der Kemosch der Moabiter, der Baal der Phönizier als verschiedene Götter angesehen, wie wir aus dem A. T. sehen, und man unterschied weiter bei einem und demselben Volke zwischen dem Baal von Tyrus und von Tarsus wie zwischen El und Bel, Melkart und Esmun. Daher konnten dann, sei es durch den Austausch der verschiedenen Kultusorte, sei es durch jene Differenzirung der Gottesidee, zuletzt an einem und demselben Orte mehrere Götter als verschiedene verehrt werden, wie wir von einem Tempel des „Zeus" neben einem andern des „Herakles" zu Tyrus (Joseph. c. Apion. I, 18), einem „Kronos" und einem „Herakles" zu Karthago (Diodor. Sicul. XX, 14) u. s. w. hören, obgleich diese Götter ursprünglich identisch waren und die Verschiedenheiten, wenigstens bei den Westsemiten, stets fließend blieben. Nur die chaldäische Priesterschaft hat ein bestimmt abgegrenztes Göttersystem hervorgebracht; aus den älteren babylonischen Inschriften scheint dagegen noch ursprüngliche Unterscheidung der Göttergestalten lediglich nach den Orten ihrer Verehrung hervorzugehen. Aus diesem Sachverhalt kann jedoch nicht mit Renan gefolgert werden, dass den Semiten der Monotheismus instinktartig eignete (s. die Litteratur für und wider: Baudissin, Jahve et Moloch, S. 3); denn soweit wir die semitischen Religionen geschichtlich rückwärts verfolgen können, ist — mit einer einzigen Ausnahme — der männliche Gott (dessen verschiedene Erscheinungsformen wir allerdings aus ursprünglicher Einheit abzuleiten haben) überall, bei den Nord- und Westsemiten (Babylonier und Assyrer; Syrer, Phönizier u. s. w.), deren Religion im wesentlichen identisch ist, wie nicht minder bei den Südsemiten (Araber), unzertrennlich verbunden mit einer ihm als Paredros beigesellten weiblichen Gottheit. Nur für die Hebräer lässt sich wol eine der uns vorliegenden Litteraturperiode vorangehende polytheistische Zeit (s. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I, 1876, S. 55—58), nicht aber jene geschlechtliche Differenzirung der Gottheit nachweisen.

Die Phönizier sprachen den Namen בעל aus: ba'l, wie aus griechischen und lateinischen Umschreibungen in Eigennamen wie *Ἀβίβαλος*, Hannibal u. s. w. hervorgeht (s. Schröder, Die phöniz. Sprache 1869, S. 84). One Zweifel ist der Name identisch mit dem im A. T. als babylonischer Gottesname vorkommenden

בֵּל (Jeſ. 46, 1; Jer. 50, 2; 51, 44), bei den Griechen *Βήλ* (häufig in dem Apokryphon: „Vom Bel zu Babel“) oder *Βῆλος* (z. B. Br. Jerem. v. 40), d. i. aſſyr. Bil, kontrahirt aus בְּעִל, vgl. die Umſchreibungen: Beelſamen, Beelphegor (= Baal Peor, ſo bei Hieronymus), Beelzebul. Trotzdem iſt die Identität des phöniziſchen Gottes Baal mit dem aſſyriſchen Bil von Schrader in Abrede geſtellt worden. Für die Identität kann nicht geltend gemacht werden, daſs die Griechen und Römer den phöniziſchen Gott meiſt nicht Baal, ſondern ebenfalls Bel nennen; denn dies beruht lediglich auf Verwechſelung. Zur Beantwortung jener Frage müſſen wir die Bedeutung des phöniziſchen Baal und des babyloniſchen Bel geſondert darſtellen.

2) Die Bedeutung. Der Name Baal iſt bei den Phöniziern der allgemeinſte Gottesname. Überall ſcheint er Bezeichnung des höchſten Gottes geweſen zu ſein, denn die Griechen nennen den Baal Zeus, die Römer Jupiter (ſ. Belegſtellen bei Movers, Phönizier I, 175 f.). Das Wort tritt in der Bezeichnung „Melkart, Baal von Tyrus“ (Melit. I bei Geſenius, Monum. Phoenicia 1837) als Epitheton zu einem anderen Gottesnamen hinzu, iſt alſo die allgemeinere Benennung für den höchſten Gott, der an verſchiedenen Orten verſchiedene Eigennamen fürte; vgl. „Baal von Tarſus“ auf Münzen dieſer Stadt. Wenn im A. T. dem Gott Molech die Bezeichnung „der Baal“ beigelegt wird (Jer. 32, 35; vgl. c. 19, 5), ſo iſt darin auf keinen Fall ſpäterer Synkretismus zu erkennen, ſondern entweder iſt hier בעל ebenfalls Epitheton nach phöniziſcher Art oder auch das Wort war bei den Iſraeliten allgemeine Bezeichnung eines Götzen geworden. Ebenſo bedeutet der im A. T. häufige Plur. בְּעָלִים (Richt. 2, 11; 3, 7; 8, 33; 10, 6. 10; 1 Sam. 7, 4; 12, 10; 1 Kön. 18, 18; Jer. 2, 23; 9, 13; Hoſ. 2, 15. 19; 11, 2; 2 Chron. 17, 3; 24, 7; 28, 2; 33, 3; 34, 4) entweder allgemein „die Götzen“ (ſo Graf zu Jer. 2, 8 u. a.) oder nach dem öfters daneben vorkommenden עַשְׁתָּרוֹת (ſ. Art. Aſtarte) wol eher die nach den Orten ihrer Verehrung unterſchiedenen einzelnen Baale, keinesfalls die verſchiedenen Bildſäulen des Einen Baal (Geſenius). Gegen dieſe Auffaſſung iſt namentlich entſcheidend Hoſ. 2, 19, wo vom Ausrotten der Namen der Bealim aus dem Munde Iſraels die Rede iſt. — Baal war alſo urſprünglich Bezeichnung der männlichen Gottheit überhaupt und wurde dann, als verſchiedene männliche Gottheiten neben einander verehrt wurden, Bezeichnung der Hauptgottheit jedes Ortes. Gegen die generelle Bedeutung dieſes Gottesnamens in dem eben angegebenen Sinne kann nicht die im A. T. ſtändige Verbindung desſelben mit dem Artikel (הַבַּעַל) eingewendet werden (Movers a. a. O. S. 172 f.), da in jedem einzelnen Falle ein beſtimmter unter den vielen Bealim gemeint iſt und zudem über der lokalen Unterſcheidung die urſprüngliche Identität gewiſs niemals ganz vergeſſen wurde. Die Unterſcheidung mehrerer Baale iſt nicht anders zu verſtehen als bei den Griechen die eines olympiſchen, eines dodonäiſchen, eines diktäiſchen Zeus u. ſ. w., wobei trotzdem von Zeus ſchlechthin als einem einzigen Begriffe die Rede iſt.

Baal iſt one Zweifel ein Sonnengott, und da in ihm als der Hauptgottheit die urſprüngliche Bedeutung der zuerſt ungeteilten männlichen Gottheit ſich erhalten haben wird, liegt ſomit den männlichen Gottheiten der Phönizier überhaupt dieſe Bedeutung zu Grunde. Im A. T. werden als abgöttiſche Bildſäulen, gleichbedeutend mit מַצֵּבוֹת, die חַמָּנִים erwänt (Lev. 26, 30; Jeſ. 17, 8; 27, 9; Ez. 6, 4. 6; 2 Chron. 14, 4; 34, 4. 7); auch von Herodot (II, 44) werden zwei Säulen im Tempel des Herakles, d. i. des Baal (ſ. unten), zu Tyrus genannt. Nach 2 Chron. 34, 4 ſtanden die Chammanim auf oder neben den Altären der Bealim, und aus der Verbindung derſelben mit den אֲשֵׁרִים, d. i. den Bildſäulen der weiblichen Gottheit Aſchera (Jeſ. 17, 8; 27, 9; vergl. d. Artikel Aſtarte), geht hervor, daſs die Chammanim ſpeziell dem mit dieſer Göttin zu einer Syzygie verbundenen männlichen Gotte galten. Dies wird beſtätigt durch den Gottesnamen בעל חמן Ba'al Chammân, welcher vielfach auf Inſchriften der phöniziſchen Kolonie Karthago genannt wird. Die karthagiſchen Votivinſchriften beginnen faſt

alle mit den Worten: לרבת לתנת פן בעל ולאדן לבעל חמן „der Herrin Tanith, dem Angesichte des Baal, und dem Herrn Baal-Chammân“ (auf neupunischen Inschriften mit Abwerfung des ersten Radikals von חמן geschrieben מן oder מין Mon, s. Schröder a. a. O. S. 88 f.). Das Wort חמן, von חַמָּה, einem im A. T. vorkommenden poetischen Namen der Sonne als der heißen, bezeichnet also zunächst den Baal selbst als den Sonnengott und sekundär eine ihm geweihte Säule oder auch etwa ein ihn darstellendes Bild. In einer palmyrenischen Inschrift (CXXIII[a] bei de Vogüé, Syrie centrale, Inscript. sémit. 1869) ist die Rede von Errichtung einer חמנא für den [א]שמש, d. i. den Sonnengott. Ferner ist Baal-Chammân auf einem karthagischen Denkmal abgebildet mit strahlenumkränztem Haupte (Numid. I bei Gesenius, Monum.). Die solare Bedeutung des Baal geht weiter hervor daraus, dass das heutige Baalbek in Syrien, dessen Name entschieden auf alte Verehrung des Baal daselbst verweist, von den Griechen Heliopolis genannt wurde, der dort verehrte Baal also mit dem Helios identifizirt ward (Chron. Paschale Bd. I, S. 561 im Corp. script. hist. Byzantinae nennt den Gott von Heliopolis *Βαλάνιος*, wol = בעלן „unser Baal“, s. Baudissin, Jahve et Mol. S. 35 n. 5). Kein Gewicht ist darauf zu legen, dass Macrobius (5. Jarh. n. Chr.), welcher fast alle Götter für Sonnengötter erklärt, von dem Gott des syrischen Heliopolis sagt, er sei sowol Jupiter als Sol (Saturn. I, 23); die Riten und das Gottesbild, woraus er dies folgert, konnten dem späterhin in Vorderasien herrschenden Synkretismus angehören (Simulacrum . . . aureum specie imberbi instat dextra levata cum flagro in aurigae modum; laeva tenet fulmen et spicas, quae cuncta Jovis Solisque consociatam potentiam monstrant). Wichtiger ist die von Macrobius bezeugte Identifizirung dieses Gottes mit dem des ägyptischen Heliopolis, d. i. dem Sonnengott Ra. Vgl. ferner Servius, ad Aeneid. I, 729: Lingua Punica Bal deus dicitur; apud Assyrios autem Bel dicitur, quadam ratione sacrorum et Saturnus et Sol. Wenn auch nicht geradezu die Bedeutung als Sonnengott, so doch die als Himmelsgott geht hervor aus der Bezeichnung als „Himmelsbaal“ bei den Phöniziern und Syrern (בעל שמם in einer Inschrift von Umm al-ʿawâmîd, den Ruinen des alten Laodicea am Libanon, I, 1. 7 bei Schröder a. a. O. Taf. III; vgl. בעלשמן מרא עלמא „B., Herr der Welt“ = *Διὶ μεγίστῳ κεραυνίῳ* in der bilinguen Inschrift aus Tajibeh in der Umgegend Palmyras, bei Levy, Z.D.M.G. XVIII, 103 f., de Vogüé a. a. O. S. 50; ebenso ב'מ'ש Palm. LXXIII, 1 und בעשמין [sic] Hauran. II, bei de Vogüé a. a. O., Balsamem bei Plautus, Poenul. V, 2, 67; *Βααλσάμης* bei Philo Byblius, Fragmenta histor. Graec. ed. C. Müller, Bd. III, fragm. 2, 5, S. 566; Baalsamen bei Augustin, Quaest. in Jud. XVI; בעלשמין auch bei syrischen Schriftstellern, s. Z.D.M.G. XXIX, 131. 132 n. 1, und bei armenischen, s. Chwolsohn, Die Sabier 1856, I, 373). Genauer wird Baalschamem als Sonnengott bezeichnet bei Philo Byblius (a. a. O. S. 565 f.: *Τοῦτον* [sc. *ἥλιον*] . . . *θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες*). Der Gott von Tyrus, d. i. Melkart (מלקרת = מלך קרת „König der Stadt“), „der Baal von Tyrus“ (s. oben Melit. I), wird von den Griechen und Römern einstimmig als Herakles bezeichnet (z. B. Herod. II, 44; 2 Makkab 4, 19 f.; Diodor. Sicul. XX, 14; Plinius, N. H. XXXVII, 5 [19], 74 u. 10 [58], 161; Lucian [?], De Syria dea § 3; insbesondere ist zu beachten die bilingue Inschrift Melit. I, wo der griech. Text *Ἡρακλῆς* für den „Melkart, Baal von Tyrus“ des phönizischen substituirt; vgl. Philo Byblius, Fragm. 2, 22 a. a. O. S. 568: *Μελκάθρος* [sic], *ὁ καὶ Ἡρακλῆς*), und es darf als anerkannt gelten, dass die Griechen den Heraklesmythus, wenn sie denselben nicht geradezu von den Phöniziern überkommen haben, doch mit phönizischen Vorstellungen vermengten; auch mehrfache Berührungen der Simsonsage mit dem Heraklesmythus sprechen für semitische Bestandteile in dem letzteren. Ebenso deutlich ist weiter die solare Bedeutung vieler Züge im Heraklesmythus, so dass von hier aus rückwärts auf den solaren Charakter des Baal von Tyrus, somit des phönizischen Baal überhaupt, zu schließen ist. Der solare Charakter des „Herakles“ von Tyrus ist insbesondere daraus zu ersehen, dass nach Menander (bei Josephus, Antiqq. VIII, 5, 3) schon zu Hirams Zeit ein Fest

seiner Auferstehung gefeiert wurde, welches nach Analogie der (phönizischen) Adonisfeiern vom Widererwachen (d. h. Zunehmen) der Sonne zu verstehen ist (s. Artik. Tammuz). Vgl. auch das allerdings wenig bedeutsame Zeugnis des alles vermengenden Nonnus, Dionys. XL, 370—410, wo der Herakles von Tyrus angeredet wird: *Ἥλιε . . . νῖα. χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἑλίσσων κτλ.* Ebensowenig ist zu Gunsten der solaren Bedeutung des tyrischen Herakles Gewicht zu legen darauf, dass er in Gades; einem Endpunkte der phönizischen Schifffart im Westen, seine Säulen aufrichtete (s. Belegstellen bei Preller, Griech. Mythol. II, 3. Aufl. 1875, S. 210 f.); man könnte darin etwa den Sonnengott erkennen, welcher von Ost nach West die Welt durchzieht; einfacher aber findet man in dieser Angabe lediglich die Tatsache konstatirt, dass der Kultus dieses Gottes von den phönizischen Kolonisten bis nach Gades verpflanzt wurde.

Alter des Sonnendienstes überhaupt in Kanaan geht aus dem mehrfach im A. T. vorkommenden Ortsnamen Beth-Schemesch „Sonnentempel" hervor (vgl. auch die Eigennamen ʿAbdschams und *Ἡλιόδωρος* unter Phöniziern und Syrern aus späterer Zeit, s. Movers, Artik. „Phönizien" S. 397). Dass 2 Kön. 23, 5 Verehrung des Baal und der Sonne als zweierlei nebeneinander genannt wird, spricht nicht gegen die solare Bedeutung des Baal. Mit der Verehrung der Sonne ist hier offenbar Anbetung des Gestirnes selbst gemeint, wärend Baal in den ihn darstellenden Säulen (Statuen?) verehrt wurde. Der griechische Apollon war allem Anscheine nach ursprünglich ein Sonnengott und doch wurde er von dem Helios unterschieden, weil die anfänglich in jenem Gott verehrte Naturkraft allmählich zurücktrat hinter ethischen Momenten, welche man an dieselbe knüpfte. Ebenso haben wir uns auch den Baal nicht einzig als die Naturkraft der Sonne vorzustellen; hinter ethischen Vorstellungen, welche man an das belebt gedachte Gestirn anlehnte, trat die Naturbedeutung in den Hintergrund — oder auch die Gottesidee, welche bei den Semiten in der Sonne (und im Monde) ihr Substrat gefunden hatte, ging von Anfang an nie gänzlich auf in der Vorstellung dieses Naturobjektes.

Wie überhaupt unter den semitischen Gottheiten woltätige und verderbliche Mächte nicht unterschieden, sondern in einer und derselben Gottheit vereinigt vorgestellt wurden, so ward auch in Baal die segen- wie die verderbenbringende Kraft der Sonne zu gleicher Zeit vorgestellt. Nach Hos. 2, 7. 14 galt Baal als Spender der Früchte und des Reichtums; karthagische Votivdenkmäler für den Baal sind mit Delphinen, Blumen und Trauben, den Symbolen der Fruchtbarkeit, geschmückt (Numid. II, IV bei Gesenius, Monum.); Baal fürte, wie aus dem Stadtnamen Baal Tamar (Richt. 20, 33) hervorzugehen scheint, die Bezeichnung „Palmen-Baal" (vgl. *Ζεὺς Δημαροῦς* [= תִּימָרוֹן ?] bei Philo Byblius, Fragm. 2, 24 a. a. O. S. 569) von der hochstrebenden und immer grünenden Palme als einem Symbol der Fruchtbarkeit (vgl. den Namen des Berges Serbal auf der Sinaihalbinsel, warscheinlich = sarb-baʿl „Palmenhain des Baal"). Man hat daran gezweifelt, dass bei den Semiten die Sonne nicht nur als versengend, sondern auch als belebend (wie der Mond) vorgestellt worden sei; s. dagegen: Deut. 33, 14 und für die Auffassung der Sonne als „Glück spendender" bei den Himjaren (Südarabern): Z.D.M.G. XXVI, 417. 424 f.; vgl. auch 2 Sam. 23, 4. — Als gütigen Gott bezeichnen den Baal phönizische Eigennamen wie Hannibal „gnädig ist B.", בעלעזר (Asdrubal) „B. hilft", בעלשמע „B. erhört", בעלשמר „B. bewart" (s. die Belegstellen bei Levy, Phöniz. Wörterb. 1864); vgl. auch den palästinischen Ortsnamen Baal Gad „Glücksbaal" (s. unten § 3).— Daneben aber wurde Baal als eine verderbliche, zu versönende Gottheit mit Menschenopfern verehrt. Wenn dafür vielleicht die Aussagen Jer. 19, 5; 32, 35 nicht geltend gemacht werden dürfen, weil hier von einer assyrischen, erst später in den kanaanitischen Baaldienst aufgenommenen Kultussitte die Rede sein könnte, so wissen wir doch von Kinderopfern, welche dem Baal der phönizischen Kolonie Karthago (nach Griechen und Römern dem Kronos oder Herakles, der mit dem inschriftlich als karthagischen Gott bezeugten Baal [= Melkart] zu identifiziren ist) dargebracht

wurden (s. Baudissin, Jahve et Moloch S. 39 n. 2), worin ein altphönizischer Kultus erkannt werden muss. Die von vielen Griechen und Römern als allgemein phönizisch bezeugte Sitte, dem „Kronos“ oder „Saturn“ Kinder zu opfern (s. Belegstellen a. a. O. S. 50 — 53), ist doch wol von dem Baaldienste zu verstehen (man beachte in der oben angefürten Stelle des Servius: Bal = Saturnus). Als Kronos oder Saturn wurde Baal eben um der ihm dargebrachten Menschenopfer willen bezeichnet, weil die Griechen von ihrem Kronos erzälten, dass er seine Kinder verschlungen habe. Die Unterscheidung des Baal, als des segenbringenden, von Molech, als dem verderblichen Gott, wonach speziell dem Molech die Menschenopfer gegolten hätten (Movers u. a., auch in meiner oben angefürten Dissert.) ist unbeweisbar und dem allgemeinen Charakter der semitischen Gottheiten nicht entsprechend (vgl. den Art. Moloch). Freilich nennt Philo Byblius (Fragm. 2, 22 a. a. O. S. 568) den zu Byblus verehrten phönizischen „Kronos“, von welchem er ein mythisches Kinderopfer erzält (Fragm. 4 und 5, S. 570 f.), nicht Baal, sondern Ἦλ (אֵל); allein der Gottesname אל kommt in phönizischen Inschriften nur als allgemeines Epitheton der Götter und nicht sehr häufig vor (s. die Belegstellen: Theol. Litteraturzeit. 1876, S. 188); die Benennung der Hauptgottheit mit אל als Eigenname mag darum speziell der Stadt Byblus angehört haben. Kinderopfer wurden dem „Kronos“ dargebracht namentlich in unglücklichen Zeitläufen, so bei Krieg, Pest oder Dürre — offenbar weil man das Verderben von der Gottheit ableitete und ihr Verlangen nach Zerstörung, durch Substituirung jener Opfer, von der Gesamtheit des Volkes ablenken wollte oder weil man bei einer mehr ethischen Auffassung der Gottheit (welche sich z. B. ausspricht in dem phönizischen Eigennamen בעלשפט „Baal richtet“) den Zorn des Gottes über die Sünden seiner Verehrer beschwichtigen wollte. Um die Gabe annehmbar zu machen, wälte man gern das einzige oder auch ein vornehmes Kind zum Opfer (s. Belegstellen: Jahve et Mol. a. a. O.) — Kinder überhaupt, nicht Erwachsene, zunächst wol, weil sie auf Grund einer rohen Auffassung wie ein sachlicher Besitz angesehen wurden, dann vielleicht auch als eine schuldlose Gabe zur Sünung der Schuldigen. — Als Ersatz des Menschenopfers ist die Selbstverwundung der Priester im Dienste des Baal anzusehen (1 Kön. 18, 28).

Über den androgynen Baal (ἡ *Βάαλ*) s. Artik. Astarte S. 722 f.

3) Besondere Formen. Es werden dem Baal im A. T. einige näher bezeichnende Epitheta beigelegt. Es kommen dort vor:

a) Baal Berith, von den Sichemiten verehrt (Richt. 8, 33; 9, 4; vgl. v. 16), schwerlich = der Baal, welcher mit seinem Volke einen Bund geschlossen hat (Movers) nach Analogie der alttestamentl. Vorstellung von einem Bunde Jahwes mit Israel; wenigstens lässt sich diese Vorstellung sonst im semitischen Heidentum nicht nachweisen, nur etwa in dem weiblichen Gottesnamen *Βηρούθ* bei Philo Byblius (Fragm. 2, 12 a. a. O. S. 567), vielleicht = בְּרִית mit der auch sonst vorkommenden Verdunkelung von i zu u (s. Schröder a. a. O. S. 136), eher aber = בְּרוֹשׁ, syr. בְּרוּתָא. Noch unwarscheinlicher ist die Deutung „Baal von Berytus“ (Bochart, Creuzer), da der Name *Βηρυτός* (Beirut) nach einer glaubwürdigen Erklärung bei Stephanus Byz. aus בְּאֵרוֹת „Brunnen“ entstanden ist (s. Schröder S. 135). Eher bezeichnet der Name den Gott als Beschützer eines bestimmten zwischen Menschen bestehenden Bundes, etwa eines Städte-Bundes (vgl. *Ζεὺς ὅρκιος, ἐφόρκιος* als Beschützer des Eides, s. Preller, Griech. Mythol. I, 3. Aufl. 1872, S. 120).

b) Baal Peor (Num. 25, 3. 5; Deut. 4, 3; Hos. 9, 10; Ps. 106, 28; auch einfach Peor [one בעל]: Num. 25, 18; 31, 16; Jos. 22, 17; vgl. auch den Namen einer moabitischen Stadt Beth Peor „Tempel des Peor“: Deut. 3, 29; 4, 46; 34, 6; Jos. 13, 20), ein Gott der Moabiter (Num. 25, 1—5) oder der Midianiter (Num. 25, 18; 31, 16), d. i. wol der auf dem Berge Peor (Num. 23, 28) verehrte Baal (s. Jahve et M. S. 36 n. 4). Schwerlich hatte der Berg von dem Gotte den Namen, denn als Gottesname lässt sich פְּעוֹר kaum verstehen

(es müſste denn bedeuten: der Verſchlingende, d. i. Verderbliche, eig. = das Aufſperren, sc. des Rachens); ſicher iſt פְּעוֹר nicht mit den Rabbinen (ſchon bei Origenes und Hieronymus) und vielen neueren zu erklären vom Aufdecken, Entblößen in obſcönem Sinne, eine Deutung, welche auf altem Miſsverſtändnis der Erzälung Num. 25, 1ff. beruht, wo von wollüſtigem Dienſte dieſes Gottes in Wirklichkeit nichts zu leſen ſteht, ſondern nur von Hurerei, welche Iſraeliten mit Moabiterinnen (v. 1) oder Midianiterinnen (v. 8) trieben, one daſs dieſe mit jenem Kultus in Zuſammenhang gebracht wird. In dem Ausdruck נִצְמַד „anhangen", welcher Num. 25, 3. 5 und darnach Pſ. 106, 28 von dem Dienſte des Baal Peor gebraucht iſt, kann unmöglich mit Schlottmann eine Beziehung auf wollüſtigen Kultus gefunden werden, wie von Kautzſch dargetan worden. Willkürlich identifizirt Hieronymus (zu Jeſ. c. 15, 2) den Baal Peor mit dem Moabitergott Kemoſch (vgl. auch Schlottmann, Artik. „Chamos" in Riehms HWB.), was wol lediglich auf der Bezeichnung beider als Moabitergott beruht.

c) Baal Zebub, ſ. Artik. Beelzebub.

Unter den mit בעל zuſammengeſetzten Ortsnamen ſind wenigſtens einige (nicht notwendig alle, denn ſ. die andersartige Erklärung 2 Sam. 5, 20) für urſprüngliche Gottesnamen zu halten, ſo offenbar:

d) Baal Gad (Joſ. 11, 17; 12, 7; 13, 5), der glückbringende Baal, da גַּד Jeſ. 65, 11, vielleicht auch Gen. 30, 11, für ſich allein als Gottesname vorkommt.

e) Baal Meon (Num. 32, 38; Ez. 25, 9; 1 Chr. 5, 8; vgl. Meſcha-Inſchrift Z. 30), eine moabitiſche (rubenitiſche) Stadt. Der Stadtname lautet vollſtändig Beth Baal Meon (Joſ. 13, 17) und daraus anders verkürzt Beth Meon (Jer. 48, 23), alſo = Tempel des Baal Meon; warſcheinlich fürte Baal von dem urſprünglich einfach Meon lautenden Ortsnamen dieſe Bezeichnung: „B. von Meon"; daſs בּ׳ מְעוֹן „Herr der (Himmels-)Wonung bedeute (Movers) iſt, weil one ſichere Analogie, kaum anzunehmen.

f) Vielleicht gehört hierher auch: Baal Zephon (Ex. 14, 2. 9; Num. 33, 7), Name einer Lagerſtätte der Iſraeliten am roten Meere, zunächſt wol den an dieſer Stätte verehrten Gott bezeichnend als den aus Norden dorthin verpflanzten. Sicher hängt hier צָפוֹן nicht, wie man gemeint hat, zuſammen mit *Τυφών*, wie die Griechen den ägyptiſchen Gott Set nannten; denn *Τυφών* iſt ſchwerlich die Umlautung eines ägyptiſchen Beinamens des Set, ſondern der rein griechiſche Name eines Titanen, welchen man um gewiſſer Änlichkeiten willen dem ägyptiſchen Gott gleichſetzte (ſ. andere Vermutungen über Baal Zephon bei Ebers, durch Goſen zum Sinai 1872, S. 98, 510—512).

g) Über Baal Tamar ſ. oben § 2 S. 31.

h u. i) Zu Palmyra begegnen uns als beſondere Formen des Baal (Bel, Bol) inſchriftlich die Gottheiten Aglibol und Malachbel (אגלבול und מלכבל, *Ἀγλίβωλος* und *Μαλάχβηλος*). Die auch ſonſt für Palmyra bezeugte Ausſprache bol ſcheint ſpezifiſch palmyreniſch zu ſein = ba'l, bel; das Vorkommen von bol und bel neben einander muſs auf der Kombinirung von urſprünglich örtlich verſchiedenen Kulten beruhen. Aglibol und Malachbel ſind nebeneinander genannt und dargeſtellt z. B. auf einem jetzt im kapitoliniſchen Muſeum zu Rom befindlichen vielbeſprochenen Denkmal. Eine der beiden Gottheiten iſt hier, auf einem andern Denkmal Palm. CXLI (bei de Vogüé, Syrie centr., Inscript. sémit.) die als Aglibol bezeichnete, dargeſtellt mit einem Halbmond über den Schultern; die andere Gottheit, Malachbel, ſcheint alſo eine Sonnengottheit zu ſein. Damit ſtimmt überein, daſs eine zweite im kapitoliniſchen Muſeum aufbewarte bilingue Inſchrift (von einem Altar) den מלכבל als Sol sanctissimus bezeichnet und die dazu gehörende Abbildung ſeine Büſte zeigt mit Stralenkranz und von einem Adler getragen. Der Mondgott Aglibol iſt wol entſtanden aus einer Verſchmelzung der weiblichen Mondgottheit mit dem Baal; in dem erſten Teile des Namens iſt vielleicht mit de Vogüé zu erkennen עֵגֶל „der junge Stier", das auch im A. T. vor-

kommende Symbol der Gottheit; vgl. Zeus in der Gestalt eines Stieres die Europa (= Astarte) entführend, den auf Stieren sitzend dargestellten „Zeus" von Hierapolis in Syrien (Lucian, De Syria dea § 31) und die römischen Darstellungen des Jupiter Dolichenus (d. i. des Gottes der syrischen Stadt Doliche), auf einem Stiere stehend; oder auch man hat mit Selden und Levy dem Worte עגל die Bedeutung „Rundung" beizulegen (s. Gesenius, Thesaur. s. v. עֵגֶל), dann wol als Bezeichnung des Vollmondes. Vielleicht ist Aglibol identisch mit der auf andern palmyrenischen Denkmälern genannten Gottheit Ἰαρλβωλος, ירחבול = יָרֵחַ „Mond" + בול (s. mehrfache Belegstellen bei de Vogüé a. a. O.). Wenn die Altar-Inschrift Palm. XCIII (bei de Vogüé) den Altar zunächst als dem רחמא טבא וחירא „dem Barmherzigen, Guten und Edlen", dann als den beiden Gottheiten Aglibol und Malachbel geweiht bezeichnet, so ist in der Überordnung jener erstgenannten Gottheit das in der späteren Zeit des Heidentums allgemein verbreitete Streben nach der Zusammenfassung der verschiedenen Gottheiten in einer höheren Einheit zu erkennen *).

4) Kultus des Baal in Israel. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass in der ältesten Zeit auch die Hebräer ihren Gott Baal nannten. Das geht hervor aus mit בעל zusammengesetzten Eigennamen der Davidischen Zeit (s. Baudissin, Studien I, S. 108 f. n.), und aus der Rüge des Propheten Hosea (2, 18) ersehen wir, dass noch zu seiner Zeit (doch wol nicht infolge später eingetretener Synkrasie, sondern eher in Bewarung des Ursprünglichen) die Namen Baal und Jahwe unterschiedslos zur Bezeichnung des Gottes Israels gebraucht wurden (anders urteilt Nestle). Auch das den Israeliten nahe verwandte Volk der Edomiter verehrte nach dem Namen eines seiner ältesten Könige, Baalchanan „Baal ist gnädig" (Gen. 36, 28 f.), zu urteilen, den Baal. Vgl. auch Baal Peor als Gott der den Israeliten ebenfalls verwandten Moabiter (doch s. oben § 3 b) und die Verehrung des Baal durch den Moabiterkönig Balak nach Num. 22, 41 (wo aber Baal allgemeine Bezeichnung eines heidnischen Gottes sein könnte; sonst wird nur Kemosch als Gott der Moabiter genannt). — Der Dienst des kanaanitischen Baal im Gegensatze zum Jahwedienste hatte nach den uns vorliegenden Angaben viele Anhänger in Israel schon zur Richterzeit (Richt. 2, 11, 13; 3, 7; 6, 25 ff.; 10, 6; 1 Sam. 7, 4; 12, 10), besonders aber blühte er auf, als unter dem König Ahab von Israel durch seine Gemalin Isebel, eine sidonische Königstochter (1 Kön. 16, 31), phönizischer Einfluss sich geltend machte (1 Kön. 16, 31 f.; 18, 19); der Prophet Elia bekämpfte diesen abgöttischen Kultus mit Feuereifer (1 Kön. 18). Ahabs Son, Joram, entfernte zwar eine von seinem Vater errichtete Baalsäule (2 Kön. 3, 2), machte jedoch dem Baaldienste nicht völlig ein Ende; erst Jehu rottete mit dem Sturz des Hauses Ahabs zugleich für eine zeitlang den Dienst des kanaanitischen Gottes aus (2 Kön. 10, 28). Im Reiche Juda übte den Baaldienst Ahas (2 Chron. 28, 2; vgl. 2 Kön. 16, 3 f.); er hatte aber schon früher bestanden; denn es wird berichtet, dass ihm bei der Thronbesteigung des Joas unter dem Einfluss des Jahwepriesters Jojada ein Ende gemacht wurde (2 Kön. 11, 18); warscheinlich war er in Juda eingedrungen durch Veranstaltung der Königin Athalja, der Gemalin Jorams und Großmutter des Joas, einer Tochter der Baalverehrer Ahab und Isebel (vgl. 2 Chron. 24, 7). Spätestens unter Ahas wider aufgekommen, unter Hiskia zurückgedrängt (2 Kön. 18, 4), ward der Baalkultus dann von Manasse fortgeübt (2 Kön. 21, 3) und bestand noch späterhin (Jer. 2, 8; 7, 9; 11, 13; 32, 29; vgl. auch 2 Kön. 17, 16 ff.).

*) In der Gottheit Aglibol wollte Selden den Gott von Emesa erkennen, nach welchem der Kaiser Heliogabal, richtiger Elagabal, seinen Namen fürte. Dann wäre unsere Bestimmung des Aglibol als Mondgottheit aufzugeben; denn Heliogabals Gott wird als deus Sol bezeichnet; allein schwerlich kann Aglbal oder Eglbal korrumpirt worden sein zu Elagabal. Dieser Name ist wol zu erklären aus אֱלֹהִים „Gott" und גַּבַּל, mag nun mit letzterem Bestandteil ein Ort Gebal (etwa der phönizische = Byblus, wo der Sonnengott Adonis verehrt wurde) gemeint oder der Gott als „Gott des Berges" (גבל) bezeichnet sein; er wurde verehrt in einem Steine.

Man verehrte den Baal mit Tieropfern (Stieropfer: 1 Kön. 18, 23; 2 Kön. 10, 24), mit Räucherungen (Jer. 7, 9; 11, 13; 32, 29) und durch küssen seiner Bilder (1 Kön. 19, 18). Seine Säulen oder Statuen waren wol zum Teil aus Stein, aber auch aus Holz (2 Kön. 10, 26 ist die Rede von Verbrennung einer Baalsäule), zuweilen auch aus Gold gefertigt (Hos. 2, 10). In Gemeinschaft mit Astarte oder Aschera (s. die Belegstellen Artikel Astarte [ursprünglich fürte die weibliche Gottheit als Paredros des Baal bei den Phöniziern den Namen Baalath wie dem babylonisch-assyrischen Bel oder Bil die Bilith oder Beltis enspricht, s. Artikel Astarte]) wurde er auf den Höhen, den Bamoth, verehrt, d. h. ursprünglich wol auf Bergen und Hügeln, später auf künstlich errichteten Anhöhen, weshalb die Propheten auch den Jahwedienst auf den Höhen perhorreziren, weil dieser hier leicht Elemente aus dem Baaldienst herübernehmen konnte. Auf diesen Höhen wurde dem Baal geopfert (Jer. 19, 5; 32, 35); dort also standen die Altäre des Baal (Richt. 6, 25; Jer. 11, 13; 2 Chron. 34, 4). Das Aufkommen der Kinderopfer im Dienste des Baal oder Molech zur Zeit des Ahas ist vielleicht auf assyrischen Einfluss zurückzufüren (s. jedoch 2 Kön. 16, 3; vgl. Art. Moloch). Auf oder neben den Altären erhoben sich nach 2 Chron. 34, 4 die Chammanim. Auch auf den Dächern der Häuser wurde dem Baal geräuchert (Jer. 32, 29; vgl. 2 Kön. 23, 12), weil man dem in der Höhe wonenden Gotte nahe zu sein suchte. Zur Zeit Ahabs hatte er einen Tempel zu Samarien (1 Kön. 16, 32; 2 Kön. 10, 21 ff.); auch in Jerusalem gab es bis auf Joas einen Baalstempel im Bereiche des Jahwe-Heiligtums (2 Kön. 11, 18). Ob Baal in Stiergestalt abgebildet wurde wie der Jahwe der Bilderverehrer in Israel wissen wir nicht (vgl. oben § 3 über Aglibol u. Art. Moloch). Unter Ahab bestand in Israel eine zalreiche Priesterschaft und Prophetenschaft des Baal (2 Kön. 10, 19; der Propheten waren angeblich 450 an Zal, 1 Kön. 18, 19). Die Prophetenchöre verehrten den Gott, um den Altar herumtanzend (1 Kön. 18, 26) und sich mit Schwertern blutig ritzend (v. 28). Dass im Baaltempel zu Samarien eine Garderobe bestand für Aufbewarung der priesterlichen Amtskleider, ist wol nicht aus 2 Kön. 10, 22 zu entnehmen; vielmehr scheint dort von der Garderobe des königlichen Palastes die Rede zu sein.

II. Bel (בֵּל) wird im A. T., in der Aussprache Bil in den assyrischen Inschriften, in der Form *Βήλ*, *Βῆλος*, Bel bei Griechen und Römern als einer der höchsten Götter Babyloniens, in den Keilinschriften auch Assyriens (dessen Religion mit der babylonischen im wesentlichen identisch war) genannt. Als Gottheit von Edessa fürt den Bil an Jakob von Sarug (Z.D.M.G. XXIX, 131). Über die Namensform s. oben: Baal § 1. In babylonischen und assyrischen Götterlisten, welche Klassifizirungen der Gottheiten aufstellen, steht nicht Bil an der Spitze, sondern bei den Babyloniern Ilu, bei den Assyrern Asur (s. Schrader, Theol. Stud. u. Krit. 1874 S. 337—339). Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass Bil bei den Babyloniern und Assyrern ebenso der höchste Gott war, wie bei den Westsemiten Baal. Die alttestamentl. Stellen (Jes. 46, 1; Jer. 50, 2; 51, 44), welche den Bel vor andern Göttern Babels nennen (sonst nur noch Nebo und Merodach, aber dem Bel nachgesetzt), haben doch wol den vornehmsten unter den Göttern namhaft machen wollen, und die Griechen nehmen einstimmig an, dass Belos der Hauptgott von Babel war (Herod. I, 181—183 und Diodor. Sicul. II, 9 bezeichnen ihn als Zeus; Plinius, N. H. XXXVII, 10 [55], 149: Belus = sacratissimus Assyriorum deus; 10 [58], 160: sanctissimus deorum; vgl. den apokryphen Zusatz zum B. Daniel: „Vom Bel zu Babel"). Besonders deutlich erscheint er als der höchste Gott in der babylonischen Kosmogonie, welche der Chaldäer Berossus etwa zur Zeit Alexanders d. Gr. aufzeichnete (bei C. Müller, Fragment. historic. graec. Bd. II fragm. 1, 5. 6, S. 497 f.). Wir wissen sicher, dass Zeus von Anfang an der Hauptgott der Griechen war, obgleich in den Göttergenealogieen Uranos und Kronos ihm vorgeordnet werden (vgl. auch die Überordnung der späteren Abstraktion Zervan akarene über den älteren Ormuzd bei den Eraniern); ebenso scheint es sich mit der Stellung des Bil in jenen baby-

lonisch-assyrischen Götterlisten zu verhalten, welche, wie alle solche mythologischen Klassifizirungen, jedesfalls einer verhältnismäßig späten Periode der Götterlehre angehören (gegen Schrader). Auch deuten die Epitheta, welche dem Bil inschriftlich beigelegt werden sollen, darauf hin, dass er die erste Stelle im babylonisch-assyrischen Pantheon einnahm. Nach Schrader (Die Keilinschr. u. das A. T. 1872 S. 80 f.) wurde er genannt: „Der Erhabene, Leuchte der Götter, Vater der Götter, Herr der Länder, Fürst des Alls". Ihn als den ersten der Götter setzt voraus seine euemeristische Darstellung als König von Babel bei Griechen und Römern (s. m. Jahve et Mol. S. 19 n. 6) oder auch als Erbauer dieser Stadt (s. Belegstellen bei Bähr, Ctesiae reliquiae S. 397 f.) oder als Erfinder der Sternkunde (Plinius, N. H. VI, 26 [30], 121).

Ob eine Naturkraft und welche in diesem Gott verehrt wurde, läßt sich bis jetzt aus babylonisch-assyrischen Angaben nicht wol mit Sicherheit erkennen. Da in jenen Götterlisten als verschieden von Bil und an niederer Stelle der Gott Samas aufgefürt wird, in welchem offenbar ein Sonnengott (שֶׁמֶשׁ) zu erkennen ist, so glaubt Schrader die Bedeutung als Sonnengott für Bil ausgeschlossen. Allein so gut bei den Israeliten die Sonne neben dem Sonnengott Baal als eine zweite Gottheit verehrt werden konnte (s. oben: Baal § 2), ebensogut konnte neben einem ursprünglichen Sonnengott Bil ein zweiter (Samas) aufkommen (vielleicht ursprünglich nur lokal von jenem verschieden), wenn bei jenem im Laufe der Zeit die Naturbedeutung erblaßte, welche bei ihm nicht wie bei Samas am Namen haftete. Da die Religion der Phönizier, welche vom persischen Meerbusen her nach Kanaan eingewandert waren, one Zweifel mit der babylonischen in Zusammenhang steht und jene in der Unterschiedslosigkeit der einzelnen Gottheiten die ältere Gestalt der Gotteslehre bewart zu haben scheint gegenüber der ausgebildeten Götterordnung der Assyrer, so dürfen wir annehmen, dass die Phönizier auch in der Natur-Bedeutung ihrer höchsten Gottheit die alte Anschauung erhalten haben und dass demnach Bil ein Sonnengott war wie Baal. Zudem finden sich Andeutungen dafür, dass auch Asur, welcher in dem priesterlichen Göttersystem an der Spitze des assyrischen Pantheons steht und durch spätere Differenzirung aus dem Bel (der etwa den Beinamen Asur trug), wie Kronos aus dem Zeus Kronion entstanden sein mag, ursprünglich ein Sonnengott war (s. Jahve et Mol. S. 17 f.), und für den Gott Anu, welcher im Göttersystem zusammen mit Bil und *I-a* (?) die höchste Triade unter Asur bildet, ist die solare Bedeutung sehr warscheinlich (s. Art. Anammelech). Vielleicht sind alle diese höheren Götter der Assyrer Besonderungen einer ursprünglichen Einheit. — Später scheint Bil mit dem Gott des Planeten Jupiter, Marduk (s. Art. Merodach), identifizirt worden zu sein; wenigstens fürt dieser das Epitheton Bil (z. B. Marduk bilu rabu „M., der große Herr" bei Schrader, Theol. Stud. u. Krit. 1874 S. 342), und die Annahme dieser Verschmelzung ist notwendig, um die Angaben Späterer, insbesondere der Sabier (bei Chwolsohn, Die Ssabier II, 166. 170) zu erklären, Bil sei das Jupitergestirn (Angaben, welche Gesenius zu der irrtümlichen Annahme verleiteten, Bel sei von Anfang an der Gott des Jupiterplaneten gewesen). Auf eben diese durch Synkrasie entstandene jüngere Form des Bil scheint die Unterscheidung eines Bel minor von einem Bel priscus bei den Abendländern sich zu beziehen (Βολάθην = בֵּל אֵיתָן „der alte Bel" [oder Bol nach palmyrenischer Aussprache; vgl. oben: Baal § 3] bei Damascius in Photius, Biblioth. S. 343 ed. Bekker; vgl. Jahve et Mol. S. 16). Als der alte Gott oder auf Grund seiner Identifizirung mit dem durch Kinderopfer verehrten kanaanitischen Baal wurde Bel von den Abendländern erklärt für den seine Kinder verschlingenden Zeitgott Kronos oder Saturn (s. Belegstellen Jahve et Mol. S. 21 n. 5; vgl. oben: Baal § 2). Warscheinlich wurde später der „alte Bel" im Unterschiede von dem für den Gott des Jupiterplaneten erklärten „jüngeren Bel" mit dem Planeten Saturn identifizirt; denn da die Griechen und Römer ihre Planetennamen one Zweifel den babylonischen nachbildeten, so ist anzunehmen, dass der Planet Saturn bei den Babyloniern von demjenigen Gott beherrscht oder bewont gedacht

wurde, welchen die Griechen als Kronos bezeichneten, also von Bel. So hätte sich denn der alte Sonnengott Bel in einem jüngeren System gespalten in die Zweiheit: Bel-Saturn und Bel-Jupiter. Diese planetarische Deutung des „älteren" und „jüngeren" Bel scheint aber erst sekundär zu sein; jene Unterscheidung beruht wol ursprünglich auf der in vielen Religionen mehr oder weniger hervortretenden Annahme eines verborgenen und eines offenbaren Gottes. Der höchste Gott wurde immer mehr transscendent gedacht und zur Erklärung seiner Einwirkung auf die Welt eine vermittelnde, ihn offenbarende Gottheit aufgestellt, welche dann bald als von ihm verschieden, bald als mit ihm identisch dargestellt wurde. Die Differenzirung eines älteren und jüngeren Bel scheint also analog zu sein der alttestamentl. Vorstellung des von Jahwe verschiedenen und dennoch Jahwe offenbar machenden und darum anderwärts mit ihm identifizirten Engels Jahwes (vgl. über Astarte als Offenbarerin des Baal: Art. Astarte). Ähnliche Unterscheidung einer älteren und jüngeren Auffassung des phönizischen Baal als des verborgenen und offenbarenden mag zu Grunde liegen, wenn Menander bei Josephus (Antiqq. VIII, 5, 3. c. Apion. I, 18) den tyrischen Zeus (*Z. Ὀλύμπιος* nach Dius, Antiqq. a. a. O., c. Ap. I, 17, d. i. Baal Schamem) von dem ebenfalls zu Tyrus verehrten Herakles (d. i. Baal Melkart) unterscheidet, wenn bei Cicero (De nat. deor. III, 16) der tyrische Herakles neben seinem Vater Zeus genannt wird, wenn Diodorus Sicul. (XX, 14) den Herakles und Kronos zu Karthago unterscheidet.

In dem Heiligtumsbezirk des Zeus Belos zu Babylon stand nach Herodot (I, 181) noch zu dessen Zeit ein hoher Turm in acht Abstufungen, auf der Spitze das Tempelhaus one Gottesbild, nur mit einem Lager und einem goldenen Tische versehen; zur Nachtzeit kehrte nach dem Glauben der Chaldäer der Gott daselbst ein (I, 182), und es durfte sich dann niemand dort aufhalten außer einem Weibe, welches die Priester als von der Gottheit erwält bezeichneten. In demselben Tempelbezirk stand nach Herodot (I, 183) noch ein anderes Tempelhaus mit einem großen Bilde des Zeus, auf goldnem Throne sitzend, einen goldnen Schemel unter den Füßen und vor ihm ein goldner Tisch. — Nach Diodorus Sicul. (II, 9), zu dessen Zeit der Belsturm bereits verfallen war, und dessen von Herodot abweichende Angaben wol ungenau sind, standen einstmals auf der Höhe des Turmes drei große Bildsäulen, des Zeus (Bel), der Hera und der Rhea; Zeus war dargestellt „stehend und ausschreitend".

Litteratur: Selden, De dîs Syris I, c. 3. 5. II, 1 (1. Ausg. 1617). Gerh. Jo. Voß, De theologia gentili II, c. 3—7 (1642). Münter, Religion der Karthager, 2. Aufl., 1821, S. 5—611. Derſ., Religion der Babylonier 1827, S. 14—20. Gesenius, Komment üb. d. Jesaja 1821, II, S. 327—337. Derſ., Artik. „Bel" in d. Encykl. v. Ersch und Gruber, I. Sekt., Bd. VIII, 1822. Movers, Die Phönizier I, 1841, S. 169—190. 254—321. 385—498. Derſ., Art. „Phönizien" bei Ersch und Gruber, III. Sekt., Bd. XXIV, 1848, S. 384—386. Creuzer, Symbolik u. Mythologie, 3. Aufl., II, 1841, S. 411—416. 443—458 (vgl. S. 604—659 über den Zusammenhang des griech. Herakles mit dem phöniz. Gott). Metzger, Art. „Herkules" in Paulys R.-E. III, 1844. Wiener, RWB., Art. „Baal", „Bel", „Herkules" (1847). Raoul-Rochette, L'Hercule assyrien et phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec, in: Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres, Nouv. Sér. XVII, 2 (1848) S. 9—374. Chwolsohn, Die Ssabier 1856, II, S. 165—171. Diestel, „Der Monotheismus des ältesten Heidentums" in Jarbb. f. deutsche Theol. 1860, S. 719—734. Oort, The worship of Baalim in Israel. Translated from the Dutch . . . by Colenso 1865. Merx, Art. „Baal, Bel" in Schenkels B.-L. I, 1869. Geo. Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern world. 2. Aufl., I, 1871, S. 110—142, besond. S. 117—119; II, 1871, S. 1—42, besond. S. 12—14. Schrader, „Baal und Bel" in Theol. Stud. u. Krit. 1874, S. 335—343. Baudissin, Jahve et Moloch 1874, besond. S. 14—41. Schlottmann, Art. „Baal" in Riehms HWB., 2. Lief., 1875.

Über Baal Peor: Kautzsch [u. Socin], Die Ächtheit der moabit. Altertümer geprüft 1876, S. 69—77.

Über Aglibol und Malachbel unter andern: Levy in Z.D.M.G. XVIII, 1864, S. 99—103. De Vogüé, Syrie centrale, Inscript. sémit. 1869, S. 62—65.

Über Baal in israelit. Eigennamen: Nestle, Die israelit. Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtl. Bedeut. 1876, S. 108—132.

Über die Chammanim: Pocari, Dissert. de simulacris solaribus Israelitarum, in: Ugolini Thesaur. antiq. sacr. XXIII, 1760, C. 726—750. J. Spencer, Exercitatio de Tyriorum Gammadin et Hammanim, ebend. C. 749—792.

Wolf Baudissin.

Babel, bei den Griechen und Römern Babylon, die Hauptstadt des Landes Babylonien und des ganzen babylonisch-chaldäischen Weltreichs (Chaldaicarum gentium caput bei Plin. H. N. 6, 30 oder Mutter der Chaldäer bei Jerem. 50, 12) lag in einer großen Ebene zu beiden Seiten des Euphrat an der Stelle des heutigen Hillah (حلّة الغبيحا). Fassen wir zunächst ins Auge, was das alte Testament auf die Anfänge Babels Bezügliches berichtet, so wird 1 Mos. 10, 10 die Gründung der Herschaft zu Babel, Erech, Akkad und Kalneh dem Hamiten (Kuschiten) Nimrod zugeschrieben. Hiemit stimmt zusammen, dass den in den Ruinen aufgefundenen, nichtsemitischen Backsteininschriften zufolge die alten Herrscherssitze Uru (das Ur der Chaldäer 1 Mos. 11, 28), Arku (das heutige Warka, das biblische Erech), Babilu (das biblische Babel) u. a. als Städte nichtsemitischen Ursprungs erscheinen. Eine andre Stelle des 1 Buches Mose (11, 9) bringt den Namen Babel mit der Völker- und Sprachenzertrennung nach der großen Flut in Zusammenhang. Die dort gegebene Etymologie durch: Verwirrung lässt sich durch den syrischen Sprachgebrauch (بُلبُلا Verwirrung der Rede, Stammeln, Stottern) und die sonstige Analogie (בָּבְבֶל für בַּלְבֶּל, also von בָּלַל, welches Lockerung der Kohärenz eines Dinges bedeutet) rechtfertigen (vgl. auch das von verwirrter Rede gebräuchliche arab. بَلْبَلَ). Anders die Keilinschriften. Diesen zufolge bedeutet der Name Bâb-Il Pforte des El oder vielmehr schlechtweg Pforte Gottes (D.M.Z. VIII, 595; Schrader, Die Keilinschr. u. d. A. T. S. 41 f.; vgl. Friedr. Delitzsch zu Smiths Chald. Genes. S. 292). Die Bedeutung Babels als eines Mittelpunktes der protochaldäischen (akkadischen) und chaldäischen Kultur lässt sich nach den Denkmälern bis in das 3. Jartausend v. Chr. verfolgen.

Die ganze Stadt, um deren Ausbau sich namentlich Nabopolassar und dessen Son Nebukadnezar (Beros. ap. Jos. Antiqq. 10, 11, 1) verdient gemacht, bildete ein Quadrat, dessen Umfang nach der Angabe des Ktesias (bei Diod. 2, 7) 360 Stadien oder 9 deutsche Meilen betrug, wärend Herodot denselben auf 480 Stadien oder 12 Meilen angibt: eine Differenz, welche wol nicht auf einer Verwechslung mit dem größeren Ninive beruht, sondern „auf anderen Annahmen bezüglich der Ausdehnung der Stadt, wie denn namentlich Herodot auch Borsippa (s. u.) zu Babel selber gerechnet hat". Eine ungeheure Mauer, nach Herodot 20 „königliche" Ellen hoch und 50 Ellen breit, so dass zwei Viergespanne bequem auf dem Wallgang hinter den Zinnen einander ausweichen konnten (vgl. Jerem. 51, 12. 58), umgab die Stadt. Die Mauer bestand aus gebrannten, mit Asphalt verbundenen Backsteinen, mit Schichten von Schilfrohr abwechselnd, war von einem breiten und tiefen, mit Wasser aus dem Euphrat gefüllten Graben umgeben und von 250 Türmen überragt. Hundert Tore mit Pfosten, Flügeln und Schwellen von Erz eröffneten den Zugang zur Stadt (vgl. Jes. 45, 2). Der Euphrat selbst war, soweit er die Stadt durchschnitt, mit einem hohen Bollwerk gegen die Stadt zum Schutz gegen Überschwemmungen versehen, und die Stadt auch auf dieser Seite durch Mauern geschützt; durch eherne Pforten stieg man auf gemauerten Treppen zum Flusse hinab. Beide Stadtteile waren durch eine von Nebukadnezar erbaute Brücke von

steinernen Pfeilern mit einer beweglichen Decke von Zedern und Palmenbalken, welche Nachts weggezogen wurde, verbunden. Wenn auch nicht der ganze Raum innerhalb der Mauern mit Häusern bedeckt war, vielmehr nicht nur hinter der Mauer ein leerer Raum sich fand, sondern auch, da die Stadt durch 50 gerade, bis 150 F. breite Straßen in Quadrate abgeteilt war, nur deren vier Außenseiten mit 3 und 4 Stockwerke hohen Häusern umbaut waren, in der Mitte aber Gärten, ja besäete Ackerfelder sich befanden (Diod. 2, 7; Plin. H. N. 18, 17; Curt. 5, 1. 26), so konnte diese Weltstadt dennoch mit vollem Rechte genannt werden „die große Babel" (Joseph. Antt. 8, 6. 1), „der Ruhm der ganzen Erde" (Jerem. 51, 41), „die Zierde der Königreiche, die stolze Pracht der Chaldäer" (Jes. 13, 19); und bei ihrer ungeheuren Ausdehnung hat die Nachricht des Herodot (1, 191) nichts Unwarscheinliches, dass Cyrus bereits die äußeren Stadtteile erobert hatte, ehe die Bewoner der inneren Stadt etwas davon wusten. Sie war an Größe, Pracht, Reichtum, Kunstfertigkeit, Bildung und Wissenschaft der Mittelpunkt von ganz Nordasien, freilich auch Sitz einer grenzenlosen Üppigkeit, Genusssucht und schamloser Ausschweifungen (Jes. 14, 11; 47, 1; Jer. 51, 39; Dan. 5, 1 und Curt. 5, 1).

Wie bemerkt, teilte der Euphrat die Stadt in zwei Hälften, in eine östliche und eine westliche, jene auf dem linken, diese auf dem rechten Ufer des Stromes gelegen. Von dem westlichen Stadtteile sind heutzutage weniger Trümmer erhalten als von dem östlichen. Die drei Hauptruinen des letzteren sind, in der Richtung von Süden nach Norden gelegen: Tell Amrân ibn-Ali, al-kasr und Babil. Wir fassen dieselben näher ins Auge.

Die Ruine al-kasr (اَلْقَصْر) d. i. die Burg, fast zwei Stunden nördlich von Hillah gelegen, von den Arabern auch al-Mugélibeh (verdorben aus مُقَيْلِبَة, dem Deminutiv von مَقْلُوبَة) d. i. die Umgestürzte genannt, repräsentirt, wie die Inschriften auf den hier gefundenen Backsteinen zeigen, die von Nebukadnezar erbaute Königsburg. Die Ruine hat nach Layard etwa 700 Yard ins Gevierte. Ihrem Hauptteil nach aus lockeren Backsteinen, Ziegeln und Bruchstücken von Steinen bestehend, weist sie nahe dem Mittelpunkt eine solide Masse von Mauerwerk mit Spuren architektonischer Verzierungen auf. In dem nördlichen Teil findet sich ein von Rich (Memoirs S. 64) entdeckter, großer Löwe von schwarzem Basalt, von den Arabern es-sanam (اَلصَّنَم) d. i. „das Götzenbild" oder auch seiner kolossalen Größe wegen al-pîl (اَلْفِيل) d. i. „der Elefant" genannt, sowie der bei den Arabern berühmte Baum Athle (اَثْلَة), eine Tamariske, an welche sich verschiedene Sagen knüpfen.

Südlich von al-kasr, in einer Entfernung von 700 Metern, erhebt sich der Hügel Amrân ibn-Ali, so genannt nach einer Kubbe oder einem kleinen Grabmal Amrâns, eines Sones Alis, auf seinem Gipfel. Der Hügel ist nach Oppert ein unregelmäßiges Trapez, dessen zwei parallele Seiten 500 und 300 Meter lang sind, während die Breite 400 Meter beträgt. Von Mauerwerk findet sich hier nichts, wie auf der Ruine al-kasr; die Oberfläche weist nur Sand und Schutt auf. Auch die angestellten Nachgrabungen haben auf keinerlei Spur von Gebäuden geführt, sondern nur festgestellt, dass der Amran lange nach Zerstörung der großen Bauten, deren Ruinen er bedeckt, als Begräbnisplatz gebraucht wurde. Oppert erkennt in dem Amran die so berühmten hängenden Gärten, jenen von den Alten beschriebenen Terassenbau, 400 Fuß lang und ebenso breit und so hoch, dass er

die 130 F. hohen Burgtürme überragte. Er trug Gartenanlagen und Lusthaine, und wurde durch Pumpwerke aus dem Euphrat mit Wasser versehen. Diese Gärten sollten der medischen Gattin Nebukadnezars Amytis, in der Ebene Babels einen Anblick gewären, änlich dem ihrer heimischen Berge. Von diesen Terassen aus musste man den ganzen Umfang der alten, wie der von Nebukadnezar auf dem Ostufer angelegten neuen Stadt übersehen können, und wol reichte der Blick weit über die Stadtmauern in die fruchtbare Ebene hinaus.

Die imposanteste Ruine unter den drei genannten ist Babil, welche sich dem vom Norden Kommenden zuerst darstellt. Wärend sie aus der Ferne den Eindruck eines ungestalteten Hügels macht, erkennt man bei näherer Besichtigung an dem flachen, tafelförmigen Gipfel und den senkrecht abfallenden Seiten, welche sich plötzlich aus der Ebene erheben, das Werk von Menschenhänden. Oppert gibt der Ruine eine Ausdehnung von 180 Metern Länge bei 40 Metern Höhe und einer Breite des tafelförmigen Gipfels von 70 Metern. Ringsherum vermochte Layard große Eindämmungen zu unterscheiden, die Reste von Mauern und Kanälen. Es unterliegt heutzutage keinem Zweifel, dass in dieser Ruine das von den Alten beschriebene Grabmal des Belus zu suchen ist, welches, wie Ktesias erzält, Xerxes nach Schätzen durchwülte, one etwas anderes zu finden als einen Sarkophag. Mit dem *ἱερὸν Διὸς Βήλου*, von welchem Herodot 1, 180 handelt, hat dagegen Babil nichts zu tun. Denn wenn Herodot sagt: *ἐν δὲ φάρεϊ ἑκατέρῳ τῆς πόλεως ἐτετείχιστο ἐν τῷ μὲν τὰ βασιλήϊα περιβόλῳ μεγάλῳ τε καὶ ἰσχυρῷ, ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ Διὸς Βήλου ἱρὸν χαλκόπυλον*, so folgt hieraus, dass sich des Heiligtum des Belus, das er im Auge hat, auf dem westlichen Ufer des Euphrat befand. Überdies war letzteres (s. u.) dem Bel-Nebo geweiht, Babil hingegen dem Bel-Merodach. Der Name Babils in den Keilinschriften ist Bit Sag Ga Tu d. i. „Haus der Höhe". Die Assyriologen wollen dieses Merodachheiligtum bereits in einer Inschrift Tiglath-Pilesars IV. erwänt finden, also 100 Jare vor Nebukadnezar, welcher es nach den Inschriften renovirte.

Auf der westlichen Seite des Flusses ziehen, abgesehen von den dem Amranhügel gegenüberliegenden Resten des zweiten Königspalastes, welchen uns Ktesias bei Diod. 2, 8 beschreibt, die etwa 2 Stunden südwestlich vom Flecken Hillah (unter 32° 28′ N. B.) gelegenen Ruinen der Altstadt (Borsippa) die Aufmerksamkeit auf sich. Es sind die Reste eines Tempels, erbaut in der Urzeit dem Bel Nebo und auf den Inschriften den Namen Bit. Zi. Da d. i. „Haus der rechten Hand oder des Glückes" fürend. Dieses Heiligtum stellte gleichsam einen künstlichen Berg von Backsteinen dar. Der viereckige Tempelbezirk war von einer Mauer umschlossen, welche auf jeder Seite zwei Stadien Länge hatte. Im inneren Raum stand der Tempel, ein quadratischer Bau von Backsteinen, welche mit Asphalt-Mörtel verbunden wurden, 600 F. lang und ebenso breit. Auf solcher Basis erhob sich der Turm pyramidalisch zu einer Höhe von 600 Fuß, eine hohe Warte in weiter Ebene, zugleich als Sternwarte dienend. Die Treppe lief auswärts an den Stockwerken gewunden herum und war mit Absätzen und Ruhebänken versehen. Im obersten Stockwerk stand ein goldener Altar und ein schön bereitetes Bett für den Gott, aber keine Bildsäule, wärend im untersten Stockwerk eine solche von Gold sich befand, den Gott in sitzender Stellung auf goldenem Throne und Schemel darstellend, vor ihm ein goldener Altar, auf welchem järlich am Hauptfest 1000 Pfund Weihrauch empordampften; im Vorhofe sah man verschiedene Altäre für Opfertiere. Wie bemerkt, besteht das Material dieses Wunderbaues aus Backsteinen der vollendetsten Art, welche teils an der Sonne getrocknet (die der inneren Schichten), teils in Öfen gebacken waren (die der äußeren Bekleidung, welche eine an 20 Schritt dicke Mauer bildet). Trotzdem, dass dieses Material zerbrechlicher erscheint, als etwa das der Pyramiden am Nil, hat sich bis auf diesen Tag eine noch immer turmhohe Masse, in Gestalt eines von West nach Ost laufenden, länglichen Stockwerks und an der Basis über 2000 F. messend, erhalten; noch erblickt der Wanderer im so geheißenen Birs Nimrud (der Nimrodsturm), wie die lokale Sage, an 1 Mos. 10, 10 sich anlehnend, das Monument benannt hat, einen Trümmerberg, der freilich nur noch

höchstens bis gegen die Mitte des alten Baues hinaufreicht, wärend die oberen Stockwerke längst herabgestürzt sind und mit ihrem Schutt auch den unteren Teil vielfach verdeckt und entstellt haben; noch sieht man auf der letzten 200 Fuß hohen Schuttmasse einen soliden Mauerpfeiler von 28 F. Breite und 35 F. Höhe aufsteigen. Wir besitzen in zwei Exemplaren eine Inschrift, in welcher uns Nebukadnezar von der Vollendung, beziehungsweise Widerherstellung dieses Baues berichtet. Da erfaren wir denn, dass der auf 42 Ellen Höhe geschätzte Turm von Borsippa, welchen ein früherer König errichtet, one ihm jedoch die Spitze aufzusetzen, seit vielen Tagen verfallen gewesen, und dass Nebukadnezar ihn restaurirt, indem er die Backsteine seines Gebäudes und die Ziegel seiner Bedachung zu festverbundenem Mauerwerk ausgebessert und ihn mit seiner Spitze versehen habe. Die nachmalige Zerstörung dieses kolossalen Baues ging allmählich vor sich. Schon Xerxes scheint etwa die obersten Stufen gebrochen und die Ornamente geraubt zu haben. Auf Alexander machte die Großartigkeit des Gebäudes einen solchen Eindruck, dass er beschloss, dasselbe in seiner ganzen Größe widerherzustellen, was jedoch, nachdem 10,000 Arbeiter zwei Monate lang nur mit dem Wegräumen des Schuttes der früheren Zerstörung zu tun gehabt hatten, um das ursprüngliche Fundament wider frei zu machen, nicht ausgefürt wurde, da Alexander in Babel seinen frühzeitigen Tod fand, nach ihm aber nie wider an solchen Aufbau gedacht ward, vielmehr mit dem Ruine der Stadt auch dieser Bau mehr und mehr zerfiel. Herabgestürzte, ungeheure Mauerklumpen, bemalt und verglast, lassen auf teilweise Zerstörung durch Feuer schließen. Die Araber halten denn auch die Ruine für den vom Feuer zerstörten babylonischen Turm. Unter den neueren erklärte namentlich Oppert den Birs Nimrud für den Sprachzerstreuungsturm der Bibel, wärend Schrader (vgl. HW. d. b. A. unter „babylonischer Turm“) der Meinung ist, dass auch die Ruine im Norden Babels als der mutmaßliche Turm der Sage in Betracht komme, wofür er sich namentlich auch auf den Namen derselben, Babil, beruft. Wir bemerken nur noch, dass, wie uns die Nebukadnezarinschrift belehrt, der alte Bau in der Siebenzal seiner Stockwerke die sieben Planetensphären symbolisiren sollte.

Von Geschichtlichem hier nur noch Folgendes. Nach langer und mühsamer Belagerung eroberte Cyrus die Stadt (538 od. 539 v. Chr.), ein Ereignis, worauf sich namentlich Stellen wie Jes. 13, 19 ff.; 21, 1 ff. u. a. beziehen. Cyrus ließ nach Herodot die Stadt mit ihrem zwiefachen Mauerring noch bestehen. Später, im Jare 518 v. Chr., eroberte sie Darius Hystaspis bei einem Aufstandsversuche abermals nach 19monatlicher Belagerung, ließ die Mauern bis auf 50 Ellen abtragen, den Graben zuwerfen und die Stadt entvölkern. Xerxes plünderte den Belustempel. Alexanders nur erst begonnene, durch seinen Tod aber ins Stocken geratene Widerherstellungsbauten mussten den Verfall der Stadt beschleunigen und die Verwirrung vergrößern. Den Todesstoß gab ihr der Aufbau der neuen Residenz Seleucia in ihrer Nähe. Babylon — sagt Plinius H. N. 6, 30 — ad solitudinem rediit exhausta vicinitate Seleuciae. Die vier jüngeren Kapitalen in der Umgebung Babels, Seleucia, Ktesiphon, el-Madain und Kufa sind, bei völligem Mangel an Felsgestein in jener Gegend, größtenteils aus dem vortrefflichen Material der alten Metropole, das bis heute jeder Verwitterung Widerstand geleistet und wie für eine Ewigkeit gefertigt erscheint, aufgebaut; die Trümmerberge der Babelruinen haben weit und breit allen Bauten, sogar denen des 9—10 Meilen nördlich gelegenen Bagdad, zu Steinbrüchen gedient.

Gegenwärtig ist die ganze, einst so belebte Stätte des alten Babel eine fast von aller Vegetation entblößte, den wilden Bestien preisgegebene Wüste, deren Öde durch die auf- und abwärtswogende Trümmerwelt nur noch schauerlicher erscheint. Da ist aufs vollständigste erfüllt, was die Propheten verkündigt haben Jes. 13, 19 ff.; 14, 4. 12; 46 f.; Jer. 51, 37. Aus furchtbarer und großartiger Verwüstung erheben sich diese einsamen Schutthügel; ersteigt man einen derselben, so wächst mit jedem Schritt seine riesige Höhe, die Einsamkeit nimmt zu; kein Gräschen, kein Buschwerk sieht man da; „man erblickt in der ewig feierlichen Stille die weithin ziehenden breiten Spiegel des Euphrat, der voll stiller Majestät

jene Einsamkeit durchwandert, wie ein königlicher Pilger durch die schweigenden Ruinen seines gesunkenen Reiches. Die Paläste und Tempel, die Prachtbauten sind in Schutt und Graus zerfallen; statt der hängenden Lustgärten und blühenden Paradiese bedecken graue Rorwälder die sumpfigen Uferstellen; und da, wo einst die Gefangenen Israels ihre Klagelieder singen mussten und ihre Harfen schlugen (Ps. 137, 1), da sind nur die unvergänglichen Weiden hie und da stehen geblieben, in deren Einöde aber weder ein Trauerlied noch eine Freudenstimme ertönt".

Hauptquellen für obige Darstellung waren, außer den gelegentlich angefürten, von den alten Schriftstellern bes. Herodot I, 178 ff.; III, 159; Strabo 16 S.738; Arrian. Alex. 7, 17 f.; Diod. Sic. 2, 7 ff. Von den Neueren sind benützt worden der Art. „Babel" von Ruetschi in der 1. Aufl. dieser Encykl.; Ritters Erdkunde XI, S. 865 ff.; Duncker's Gesch. d. Altert. I, S. 177 ff.; Richs Memoirs on the ruins of Babylon 1818; H. Layard, Niniveh und Babylon übers. v. Zenker; J. Oppert, Expéd. scientifique en Mésop. I, S. 135 ff.; Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. T. S. 35 ff. S. 42. Pläne und Risse der Stadt, sowie Abbildungen ihrer Ruinen gibt Oppert in dem seinem Reisewerk beigegebenen Atlas.

Schließlich mag noch erwänt werden, dass es auch eine Stadt Babylon in Ägypten südlich von Heliopolis gab, gegründet von Babyloniern, welche infolge der persischen Kriegszüge in das Nilland kamen. Diese Stadt ist aber in der Bibel nirgends erwänt, auch nicht 1 Petr. 5, 13, einer Stelle, die man ganz unberechtigt so hat deuten wollen. **Volck.**

Babylonien nannten die Griechen und Römer „das Land der Chaldäer" (Jer. 24, 5; 25, 12; Ez. 12, 13) von ihrer Hauptstadt Babel; im alten Testament wird es beständig Sinear genannt (1 Mos. 10, 10; 11, 2; 14, 1). Dieser Name bezeichnet zunächst die Landschaft am unteren Lauf des Euphrat und Tigris etwa von da an, wo sich beide Ströme nähern, bis zum persischen Meerbusen, das südliche Flachland. Darf der Name Sinear identifizirt werden mit dem Namen Sumîri, womit die assyrischen Inschriften (Süd-) Assyrien bezeichnen, so würden Sinear und Irâk sich decken und das große Tiefland bis nach Mosul hin begreifen. — Als von Babel aus ein asiatisches Weltreich gegründet wurde, bezeichnete man auch dieses ganze Gebiet mit dem Namen „Babylonien" im weiteren Sinn, welchen wir aber hier nicht weiter zu berücksichtigen haben.

Die Landschaft Sinear, in der oben angegebenen Begrenzung, ist eine weite Ebene von braunem, fetten Boden, welche der Euphrat ruhig durchfließt, wärend der Tigris in schmalerem, oft durch Felsen verengten Bette, und durch die Bergwasser vom Hochland Iran verstärkt brausend zum Meere hinabeilt. Von der erstaunlichen Fruchtbarkeit dieser Ebene wissen die Alten nicht genug zu rühmen, und namentlich Herodot (1, 193) schildert anschaulich den üppigen Reichtum der dortigen Natur, die 200—300fältigen Ernten des Getreides, die unglaubliche Größe der Hirse und des Sesam, wie die Nutzbarkeit der Palmen (vgl. noch Beros. ap. Synkell. p. 28; Xenophon Anab. 2, 3). Wenn zwar anderer Baumwuchs fehlt (Strabo p. 739), so begleiten dagegen nicht nur Tamariskengebüsche und Weiden, sondern namentlich die schönsten Palmenwälder ununterbrochen den unteren Lauf beider Flüsse und bilden mit ihren schlanken Stämmen und ragenden Wipfeln den malerischen Schmuck der sonst einförmigen Landschaft. Das Perserreich zog das ganze Drittteil seiner Einkünfte aus Babylonien allein (Herod. 1, 192). Aber diese üppige Fruchtbarkeit ist nicht dem guten Boden allein zuzuschreiben, sondern sie beruht, da der Regen fehlt, wesentlich auf der alljärlichen Überschwemmung durch die beiden Ströme, welche, sobald der Schnee der armenischen Berge schmilzt, weit über ihre Ufer austreten und das Land so für den Sommer bewässern. Indessen verläuft diese Überschwemmung bei weitem nicht so friedlich und regelmäßig, wie die des Nil: oft wirft der Tigris statt befruchtender Wasser verheerende Fluten über die Ebene und verwandelt sie bis zu dem sumpfigen Delta an seiner Mündung in einen breiten, wogenden See. Dies fürte zu Vorkehrungen zum Schutze des Ackers vor der reißenden Überflutung, zur Leitung des Wassers in die höheren Gegenden, zur Entwässerung der Sümpfe; man

brauchte stärkere Dämme, ableitende Kanäle, größere Bassins und längere Wasserleitungen, um die Überschwemmung in ihren segensreichen Grenzen zu halten und überallhin zu verteilen, wie in Ägypten. Staunenswert hoch und stark waren die Dämme, welche den Euphrat in seinen Ufern hielten, ungeheuer die Bassins, welche zu gewaltige Wassermassen ablenken und den Überfluss aufbewaren sollten für die Jare einer zu geringen Wasserhöhe (Herod. 1, 179 ff.; Arrian. Alex. 7, 21 u. a.). Das Kanalsystem zur Bewässerung des Landes begann 20—30 Meilen oberhalb Babel; unzälige Kanäle durchschnitten das flache Land, zum teil so großartig, dass sie die größten Schiffe trugen, und von einem Strom zum andern fürte. Auch in diesen Bauten zur Wolfart des ganzen Landes zeichnete sich Nebukadnezar aus; so ließ er zur Regulirung der Überflutungen des Euphrat in der Nähe von Sepharvaim ein Bassin ausgraben von $10^1/_2$ Meilen (420 Stadien nach Herod. 1, 185) Umfang und 35 F. Tiefe (Diod. 2, 9); sodann grub er dem Strom bei Ardarikka ein neues, stark gekrümmtes Bette zur Mäßigung seines Laufs; andererseits fürte er in den morastigen Niederungen an den Mündungen beider Ströme Dämme gegen die Überflutung des Meeres und zur Entwässerung der Sümpfe auf (Euseb. Chron. p. 56 ed. Auch.) und schloss die Ufer des Euphrat in gewaltige Dämme ein; er war endlich Erbauer des größten Kanals, des Nahar-malka d. h. Königsgrabens, welcher an der Stelle, wo später Seleucia erbaut wurde, in den Tigris mündete (Herod. 1, 193; Euseb. Praep. ev. 9, 41 u. a.).

Die ganze Landschaft war äußerst bevölkert, wie noch jetzt die zallosen, so weit das Auge reicht, zerstreuten Trümmerberge beweisen, und die Namen der ehemals dort gelegenen Städte, wie Erech, Akkad, Kalneh, Sippara, Teredon, Naanda, Seleucia, Ktesiphon u. a. m. Auch hier bilden durchweg Backsteine, teils an der Sonne gedörrt, teils im Feuer gebacken, das Baumaterial (vgl. 1 Mos. 11, 3) und Asphalt, von welchem noch heute in der Nähe von Ilit am Euphrat große Lager und Quellen sich finden, den, namentlich in den unteren Schichten, zur Abhaltung der Feuchtigkeit angewandten Mörtel. Zugleich ist beachtenswert, dass die ursprüngliche pyramidale oder Etagenform des Belustempels, sowie die Orientirung der größeren Gebäude nach den vier Weltgegenden, wenn auch in sehr verkleinertem Maßstab, als das Modell aller nachfolgenden heiligen Architekturen bis in die Kalifenzeit beibehalten worden ist.

Die Bewoner Sinears wurden von den Hebräern „Kasdim“ (כַּשְׂדִּים), von den Assyrern und Babyloniern Kaldiai d. i. Chaldäer genannt: ein Wechsel der Laute s und l, der zwar in den übrigen semitischen Sprachen nicht gewönlich, aber im Assyrischen häufig ist. Man hat behauptet, dass die Chaldäer in das eigentliche Babylonien erst durch die Assyrer und zwar zur Zeit des Propheten Jesaia versetzt worden seien, und sich hiefür auf die Stelle Jes. 23, 13 berufen. Aber diese Berufung ist hinfällig. Denn entweder hat man an jener Stelle mit Ewald הֵן אֶרֶץ כַּנַּעֲנִים zu lesen und zu erklären: „Siehe, das Land der Kanaanäer, dies Volk ist zu nichte geworden; Assur hat es (ihr Land) hergerichtet den Wüstentieren“; oder man hat, was vorzuziehen, mit Delitzsch (Habak. S. XXII) אַשּׁוּר als emphatisch vorausgestelltes Objekt anzusehen, so dass sich vielmehr der Sinn ergibt, dass das Volk der Chaldäer, dasselbe vor kurzem noch unbedeutende Volk, welches Assyrien zerstört, auch Ninive zerstören werde. Doch auch, ganz abgesehen von dieser Stelle, erweist sich jene Behauptung als haltlos. Weiß doch schon Berosus von 10 vorsündflutlichen *βασιλεῖς τῶν Χαλδαίων*, deren Residenz Babylon war, und von denen er den ersten, auf das bestimmteste die Autochthonie der Chaldäer im eigentlichen Babylonien voraussetzend, *Ἄλωρον ἐκ Βαβυλῶνος Χαλδαῖον* nennt, und zält er doch von Xisuthros bis auf die Eroberung Babylons durch die Meder 49 chaldäische Könige, welche in die Zeit vor Nabopolassar, der man jene Verpflanzung der Chaldäer hat zuweisen wollen, gesetzt werden müssen. Nicht minder zeigt die Sprache der Inschriften, dass die Chaldäer schon in ältester Zeit in Babylonien seßhaft gewesen sein müssen. Denn wenn dieselbe Sprache, in welcher die Dokumente der Kaldi seit 900 v. Chr. vorliegen, bereits auf Denk-

mälern Babyloniens im 2., vielleicht 3. Jartausend v. Chr. erscheint, so folgt daraus, daſs sie selber ebenfalls schon seit mindestens dieser Zeit hier wonhaft waren, nämlich als die herrschende Klasse der Bevölkerung (vgl. Schrader, Die Keilinschr. u. d. A. T., S. 43 f.; D.M.Z. XXVII, S. 398). Freilich waren sie hier andererseits nicht Autochthonen, wie Berosus annimmt, fanden vielmehr bereits eine andere, zu einem anderen Völkerzweig gehörende Schicht von Bewonern vor, deren Kultur sie sich teilweise aneigneten, von der sie auch, als den Erfindern, die Keilschrift herübernahmen. Was die Nationalität dieser letzteren Bevölkerung betrifft, so macht nach Schrader a. a. O. der agglutinirende Charakter ihrer Sprache, wie er aus den Denkmälern in den sogenannten akkadischen Kolumnen der Syllabare uns entgegentritt, sowie einige Verwandtschaft im Wortschatze, türkisch-tatarischen oder ural-altaischen Ursprung am warscheinlichsten. Die Chaldäer selbst waren one alle Fragen Semiten, da ihre Sprache mit der assyrischen identisch, somit eine semitische ist. Man hat zwar lange Zeit die Assyrer für Indogermanen gehalten. Noch vor wenigen Jaren hat ein Gelehrter (vgl. Hitzig, Sprache und Sprachen Assyriens, 1871) ihre Sprache für indogermanisch erklärt. Und in der Tat hat sie viel auffälliges für einen semitischen Dialekt in grammatischer und namentlich lexikalischer Hinsicht. Ein Teil ihres Wortschatzes ist in den übrigen semitischen Sprachen entweder nur schwach oder auch gar nicht belegbar. Nichtsdestoweniger ist der semitische Charakter der Sprache absolut sicher gestellt (vgl. Schrader D.M.Z. XXVI, S. 315 ff.). Man bezeichnet neuerdings gegenüber dem Nordsemitischen d. h. Aramäisch-Kananäischen und dem Südsemitischen d. h. dem Arabisch-Himjarisch-Äthiopischen das Assyrische als die ostsemitische Sprache, sowie als denjenigen Dialekt, welcher die Brücke zwischen Nord- und Südsemiten schlägt. Am nächsten steht es unter den verschiedenen semitischen Idiomen dem Hebräischen, so sehr es sich auch in einzelnen Punkten mit dem Arabischen und Äthiopischen berürt. Eine beträchtliche Anzal von Wörtern, Redewendungen und Ausdrücken des Alten Testaments finden wir auf den assyrisch-babylonischen Keilinschriften wider.

Sehen wir nun zu, was uns das Alte Testament hieher bezügliches mitteilt. Dort wird zunächst (1 Mos. 10, 8—12) die Gründung der Herrschaft zu Babel, Erech, Akkad und Kalneh dem Kuschiten Nimrod, also ebenso einem Nichtsemiten zugeschrieben, wie die alten Städte Uru (das Ur der Chaldäer 1 Mos. 11, 28), Arku (das heutige Warka, das biblische Erech), Babilu (das biblische Babel) u. a. den in den Ruinen aufgefundenen, nichtsemitischen Backsteininschriften zufolge nichtsemitischen (akkadischen) Ursprungs sind. Dann wird die Erbauung Babels in noch anderer Weise erwänt, angestellt, um die Verstreuung des Menschengeschlechts zu verhindern und von Gott selbst unterbrochen (1 Mos. 11, 1—9). Ferner wird 1 Mos. 10, 22 אַרְפַּכְשַׁד unter den Sönen Sems aufgefürt. Wenn man, was aber bestritten wird *), in der zweiten Hälfte dieses Namens die Chaldäer (כַּשְׂדִּים) widerfinden darf, so scheint in dem von Bochart verglichenen Ἀρραπαχῖτις, des Ptolemäus (6, 1) im nördlichen Assyrien der Ursitz der Chaldäer gesucht werden zu müssen, von wo sie weiter südlich und südöstlich in Mesopotamien eingewandert wären. Hiemit stimme überein, sagt man, daſs das alte Ur der Chaldäer (אור כַּשְׂדִּים) nach 1 Mos. 11, 28. 31 der Stammort Abrahams, im nördlichen Mesopotamien zu suchen ist. Allerdings hat man dasselbe lange Zeit dorthin verlegt. Allein es unterliegt heutzutage keinem Zweifel, daſs das אור der Genesis, von wo Abraham auszog, das Uru der Inschriften d. h. das heutige, am westlichen Ufer des Euphrat, südlich von Babylon gelegene Mugheir ist (vgl. Schrader, Die Keilinschr. u. d. A. T. S. 383 f.). Ur, welches das Alte Testament nach den Chaldäern benannt, wird also zu denjenigen alten Städten akkadischer Gründung gehört haben, wo sie sich, als sie im 3. Jartausend in die Gegenden am

*) So erklärt z. B. Benfey אַרְפַּכְשַׁד nach sanskritischem arja-pakschata d. i. „das Arien zur Seite liegende“ (vgl. Monatsnamen der Hebr. S. 195).

unteren Euphrat und Tigris einwanderten, zunächst festsetzten. Daſs diese Einwanderung von Arrapachitis aus als dem Ursitz der Chaldäer erfolgte, wird neuerdings von Schrader bestritten, welcher, auf triftige Gründe gestützt, die Ursitze der Semiten nach Arabien verlegt und von dort die Auswanderung der Kanaanäer, Hebräer, Babylonier, Assyrer, Aramäer erfolgen läſst. Auf diese Hypothese (vgl. die nähere Begründung in D.M.Z. XXVII, S. 397 ff.) näher einzugehen ist hier nicht der Ort (vgl. den Artikel „Semiten"). In den Zusammenhang unserer Darlegung zurückkehrend bemerken wir noch, daſs 1) ein Késed (כֶּשֶׂד) 1 Mos. 22, 22 als Seitenverwandter Abrahams, Son seines Bruders Nahor aufgefürt wird; daſs 2) zu Abrahams Zeit ein chaldäischer König Amraphel — nach Schrader (Die Keilinschr. u. d. A. T. S. 46) ein Name durchaus babylonischen Gepräges — als König von Sinear erscheint, der mit noch drei anderen Königen einen Kriegszug gegen die Pentapolis in der Nähe des toten Meeres unternimmt (1 Mos. 14, 1); und daſs 3) Richt. 3, 8 ein König von Mesopotamien, Kuschan Rischtajim erwänt wird, welcher die Israeliten acht Jare lang unter seine Botmäßigkeit bringt. Dies ist alles, was uns das A. T. über die Uranfänge der Chaldäer mitteilt, welche hier nicht eher wider als im 8. Jarh. v. Chr. erscheinen.

Bei den Klassikern finden wir nur vereinzelte Nachrichten über die Chaldäer. Am bekanntesten sind sie diesen als Priesterkaste in Babylonien, welche dorthin in uralter Zeit aus Ägypten gekommen seien. So z. B. bei Herod. 1, 181; Arrian. Alex. 3, 16; Diod. 1, 28. 81; 2, 29—31; Strabo p. 739. Von diesen priesterlichen Chaldäern unterscheidet Strabo a. a. O. ausdrücklich das Volk der Chaldäer, „die einen Teil der Landschaft Babylonien, welche auf der einen Seite an Arabien, auf der andern an den persischen Meerbusen grenzt, bewonen", womit Ptolemäus (5, 20) übereinstimmt, wenn er Chaldäa den Teil Babyloniens, welcher an Arabia deserta grenzt, und Plinius, der Babel Chaldaicarum gentium caput (6, 30), die Sümpfe, in welche der Euphrat sich verliert, lacus chaldaici (6, 31; vgl. Strabo p. 767: *τὰ ἕλη τὰ κατὰ Χαλδαίους*) und die Wüstenaraber infestatores Chaldaeorum nennt (VI, 32). Daneben werden aber auch Chaldäer als Bewoner einer ganz anderen Gegend erwänt, nämlich der karduchischen Gebirge in der Nähe Armeniens und des schwarzen-Meeres, von Xenophon, welcher sie als tapferes, krieg- und freiheitsliebendes Bergvolk aus eigener Anschauung beschreibt (Cyrop. 3, 1. 34; Anab. 4, 3. 4; 5, 17; 7, 8. 25). Dahin versetzt sie auch Strabo (p. 548. 549. 555) und Stephanus Byzantinus (u. d. W. *Χαλδαῖοι* ed. Westermann p. 304). Fragt man nach der Nationalität dieser Chaldäer, so ist an semitische Abstammung derselben zu denken deshalb unmöglich, weil sie überall, wo sie bei den genannten Klassikern vorkommen, in Verbindung mit Armeniern und Mardoniern (Anab. 4, 3. 4; Cyrop. 3, 1. 34) oder aber Karduchen und Taochen (Anab. 5, 5. 17) erscheinen, von welchen Völkern die allein näher bekannten Armenier und Karduchen (d. i. Kurden) one jeden Zweifel indogermanischer Abkunft waren (vgl. Schrader a. a. O. S. 399). Schrader hält die Chaldäer des Xenophon für identisch mit den Chalybern, indem er sich 1) auf die ausdrückliche Bemerkung des Strabo (p. 579), daſs die späteren Chaldäer früher Chalyber geheißen hätten (*οἱ δὲ νῦν Χαλδαῖοι Χάλυβες τὸ παλαιὸν ὠνομάζοντο*), 2) darauf beruft, daſs die eine Stelle des Xenophon, welche auf eine andere Anschauung füren würde (Anab. 5, 5. 25), sofern hier Chaldäer und Chalyber nebeneinander genannt sein würden, notorisch unecht sei.

Verhalte sichs nun mit diesen armenischen Chaldäern, wie ihm wolle: Der semitische Ursprung der babylonischen ist über allen Zweifel erhaben. Dürfen wir ihnen auch nicht die Gründung Babels zuschreiben, so steht doch so viel fest, daſs sie seit 2000 v. Chr., warscheinlich auch früher, dort herrschten. Die Üppigkeit der Vegetation und die eigentümlichen Naturverhältnisse des Landes, das sie in Besitz genommen hatten, ließen es kaum weniger als das Tal des Nils an Reiz und Nötigung zu einem kultivirten Leben fehlen, sondern trieben eine befähigte Bevölkerung bald zu regelmäßigem Anbau und technischer Kultur. Die Babylonier lagen daher nicht bloß dem Ackerbau ob (Jerem. 50, 16), sondern waren

besonders berühmt durch ihren Kunstfleiß, zumal ihre Teppiche und Gewänder, ihre Buntwirkerei (vgl. Joh. 7, 21), wie man denn noch heute in den Trümmern ihrer Städte, die an Umfang teilweise den ihrer Hauptstadt erreichen oder gar übertreffen, eine Masse von geschnittenen Steinen, Gemmen, Ringen, schön verzierten Cylindern, Glas- und Bronzestücken findet. Damit verbanden sie einen blühenden und ausgedehnten Handel, zumal die Lage ihres Landes es zu einem Stapelplatz zwischen Ost und West machte. Vom Norden her fürte ihnen der Euphrat die Erzeugnisse Armeniens zu (Herod. 1, 184); gen Westen gingen ihre Karawanen durch die syrische Wüste bis an die phönizische Küste, wo sie die Produkte des Westens eintauschten; gegen Osten erstreckte sich ihr Handel der arabischen Küste entlang, wo sie Myrrhen und Weihrauch aufkauften, bis nach Südarabien und wol noch weiter. Die Krämerstadt heißt Babel bei Ezechiel (16, 29; 17, 4). Nichts beweist aber so sehr die Bedeutung ihres Handels, wie der Umstand, dass ihre Münzen, Maße und Gewichte in der ganzen alten Welt bis zu den Römern in Gebrauch gekommen sind. Dass dann freilich mit ihrem Wolstand auch Luxus, Üppigkeit und weichliche Sitten sich mehr und mehr verbanden, ist nur zu begreiflich. Den Leib salbten sie mit Myrrhen; über einem leinenen Hemde trugen sie einen langen, wollenen Rock, mit einem Gürtel um die Lenden befestigt und bis auf die Knöchel reichend, darüber einen kleinen weißen Mantel. Das Haar wurde lang getragen und mit einer Binde umwunden (Ez. 23, 15). Jeder trug einen Siegelring und einen künstlich geschnitzten Stab, oben mit irgend einer Blume oder Tiergestalt u. dgl. verziert (Herod. 1, 195; Strabo p. 746). Berühmt war ihre Astronomie, welche freilich mit allerlei Astrologie verknüpft war (vgl. Jes. 47, 13; Dan. 2, 2). Der ausgedehnte Horizont und der ewig heitere Himmel ihres Landes musste sie früh zu dergleichen Beobachtungen veranlassen; und wirklich übertrafen sie an astronomischer Kenntnis selbst die Ägypter. Sie haben den Tierkreis erfunden, die Woche nach den Mondvierteln zu 7 Tagen bestimmt; sie maßen die Mittagshöhe und berechneten Mondfinsternisse, wie die Dauer des synodischen und periodischen Monats mit einer bis auf wenige Minuten oder Sekunden zutreffenden Genauigkeit (vgl. Ideler, Sternkunde der Chaldäer in den Abhandl. der Berliner Akad., 1814. 1815). Ihre astronomischen Beobachtungen, auf Backsteine geschrieben und im Belustempel als der Hauptsternwarte aufbewart (Plin. H. N. 7, 57) stiegen bis etwa 2000 v. Chr. hinauf (Kallisthen. ap. Simplic. ad Aristot. do coelo II, p. 123). Ebenso alt als der Ruhm ihrer Sternkunde ist der Ruf der babylonischen Schrift, der eigentümlichsten und komplizirtesten Keilschrift, welche indes von den Chaldäern nicht erfunden wurde, wie bereits oben bemerkt worden ist. Um die Entzifferung derselben haben sich besonders Hincks, Rawlinson, Norris, Talbot, Smith, Botta, de Saulcy, Oppert, Schrader verdient gemacht. One Zweifel aber wird neben dieser heiligen Schrift auch eine Kursivschrift in Gebrauch gewesen sein, von der man nicht one Grund vermutet hat, sie möchte die gemeinsame Mutter des phönizischen, hebräischen und griechischen Alphabets sein.

Die Religion der alten Babylonier war, wie die fast aller alten Völker des Orients, Naturdienst und zwar hauptsächlich Gestirndienst. Diodor (2, 20) berichtet, die Babylonier hätten als Fürsten des Himmels zwölf Götter verehrt, deren jedem sie eines der Zeichen des Tierkreises und einen Monat des Jares geweiht hätten. Diese Angabe wird durch die Inschriften bestätigt. Als höchsten Gott verehrten sie den El (Il), wonach ihre Hauptstadt Babel d. i. „Pforte des El“ hieß. Dem El folgten die Götter Anu, Bel (aus בִּעֵל s. v. a. בַּעַל, nach assyrisch-babylonischer Aussprache bil = בִּעֵל) und Hja, Sin, Samas und Bin, diesen die Götter der Planeten: Adar, Merodach, Nergal, Istar und Nebo. Wir können selbstverständlich auf diese einzelnen Namen nicht näher eingehen. Indem wir auf die Arbeit von Baudissin (Jahve et Moloch p. 14 ff.) verweisen, woselbst man auch eine Übersicht der einschlägigen Litteratur findet, beschränken wir uns auf die Besprechung einiger naheliegender Hauptpunkte. Schlottmann (vgl. Riehms Bibl. HW. unter Baal) macht darauf aufmerksam, dass daraus, dass Bel in

den Götterlisten nicht an der Spitze stehe, nicht folge, dass er nicht mit dem kanaanitischen Baal identisch und daher auch nicht als der oberste Gott zu betrachten sei, als welcher er nicht nur nach den übereinstimmenden Zeugnissen des Alten Testaments (Jes. 46, 1; Jer. 50, 2; 51, 44) und der Klassiker (Herod. 1, 181 ff.; Diod. Lic. 2, 9; Plin. H. N. 37, 55), sondern auch nach den ihm auf den Inschriften beigelegten Prädikaten erscheine. Der erste Teil dieser Behauptung, betreffend die Identität des Baal und Bel, ist zweifellos richtig, der zweite bedarf der Zurechtstellung. Es fragt sich, wie sich Bel zu El verhalte. In der babylonischen Kosmogonie des Berosus wird Bel als Weltschöpfer so beschrieben, dass die Existenz mehrerer ihm gleichstehender Götter neben ihm undenkbar erscheint; denn Bel allein ist es, welcher die Welt gebildet hat, wobei ihn die übrigen Götter nur unterstützten. Aber was hier von Bel als dem Weltschöpfer gesagt wird, gilt in Warheit von El, dem obersten Gott der Babylonier. Bel ist es, durch welchen El sich geoffenbart hat. Bel — sagt Baudissin richtig — dei supremi vicarius est. Dies ist ihr gegenseitiges Verhältnis. Ähnlich, wie von Berosus, wird von Sanchuniathon Ἥλος, die alte Gottheit der Phönizier, als der alleinige Herr des Anfangs geschildert, welchen die übrigen Götter nur unterstützten im Kampf als seine Bundesgenossen. Anfangs als Sonnengott aufgefasst ward Bel späterhin mit den Planeten Jupiter (Marduk) und Saturn (Adar) identifizirt. Der Name Bel — der übrigens, weil ursprünglich nom. appell. in der Bedeutung „Herr", auch anderen Göttern beigelegt wurde — findet sich nicht selten auch in babylonischen Eigennamen, wie Bil-ibus d. i. Bel schuf, Bil-sar-usur (Belsazar) d. i. Bel, schirme den König u. a. m. (vgl. Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. T. S. 80 f.). El, dem höchsten Gott, wird beigesellt die Göttin Istar (vgl. Schrader, Studien und Kritiken 1874, S. 338) und ebenso Bilit (בעלת assyr. biltuv) dem Bel, dem Weltbildner, als die gebärende weibliche Naturkraft, weshalb eine Inschrift die Beltis die Gattin des Belus, die Mutter der Götter nennt. Bei Herodot (1, 131. 199) heißt Beltis *Μύλιττα*, was man mit מולדת assyr. mulidti kombinirt hat, wärend nach Oppert und Schrader *Μύλιττα* aus Bilit verdorben sein soll. Neben dem siderisch als Sonne aufgefassten Bel galt Istar als Göttin des Mondes; und wie Bel späterhin den Planeten Jupiter und Saturn gleichgestellt wurde, so Istar und ebenso Beltis dem Planeten Venus. Als Mondgöttin wurde Istar gehörnt vorgestellt; daher die Bezeichnung עַשְׁתָּרֹת קַרְנַיִם (1 Mos. 14, 5) = „Die Astarten mit den beiden Hörnern". Von den übrigen oben erwänten Gottheiten gedenken wir noch des Nebo (Nabu), des Gottes von Borsippa (vgl. d. Art. Babel), des Herrn des Planeten Merkur, welcher nach den babylonischen Inschriften über die Herrn des Himmels und der Erde waltet, und des Nergal (נֵרְגַל 2 Kön. 17, 30), des Herrn des Mars, des Kriegsgottes der Babylonier.

Die Hauptstätten des Kultus der Babylonier — wir erinnern namentlich an den wollüstigen Dienst, welcher der Göttin der Fruchtbarkeit, der gebärenden, weiblichen Naturkraft geweiht war — waren Babel selbst, nachdem dieses Hauptstadt des Landes geworden, Borsippa und Kutha. Von dem Leben und der Stellung der Priesterschaft Babylons haben wir nur dürftige Kunde. Nach den Griechen nahmen die Priester dieselbe Stellung ein, wie die Priester Ägyptens und war ihre Tätigkeit mannigfaltiger Art. Das Buch Daniel (2, 4) nennt Sterndeuter und Zeichendeuter, Beschwörer und Warsager. In Babel sollen die Priester ein besonderes Quartier der Stadt bewont, in Borsippa, Erech und Sippara Priesterschulen bestanden haben. Die Fragmente des Berosus reden von heiligen Büchern.

Die Statsverfassung der Babylonier war despotische Monarchie. Wenn wir uns für dieselbe namentlich auf das Buch Daniel berufen, so dürfen wir nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass die Entstehung dieses Buchs von den meisten Neueren der makkabäischen Zeit zugeschrieben, und dass namentlich von der Art und Weise, wie dasselbe den Namen כַּשְׂדִּים von einer einzelnen Klasse babylonischer Weiser gebraucht, ein Argument für seine Abfassung in der nachexilischen

Periode hergenommen wird. Nach dem Buch Daniel nun (2,37) steht über Allen „der König der Könige", dessen Wille Gesetz ist (3, 12). Zu den angesehensten Hof- und Statsdienern, welche die nächste Umgebung des Königs bildeten, gehörte der Palastpräfekt (2, 49); der Oberste der Eunuchen (1, 3; Jerem. 39, 3. 13); der Oberste der Leibwache (Dan. 2, 14; Jerem. 39, 3. 2; Kön. 25, 8. 10. 11) und der Vorsteher der Magier (Dan. 2, 48; Jerem. 39, 3). Auch werden noch Dan. 3, 24. 27; 4, 33; 6, 8 דְּבְרַיָּא Räte des Königs genannt, welche vielleicht einen besonderen Statsrat bildeten. Das Reich war in einzelne Provinzen, vergleichbar den Satrapien des persischen Reiches, eingeteilt (Dan. 2, 48 f.; 3, 1. 2), welchen Beamte verschiedener Grade vorstanden, denen teils die Verwaltung, teils die Rechtspflege, teils die Eintreibung der Abgaben oblag. Die meisten derselben werden Dan. 3, 2. 3. 27; 6, 8 aufgefürt (vgl. die Komm.). Die Oberstatthalter hießen אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא, nach Form und Bedeutung die persischen Satrapen (Esra 8, 36; Esth. 2, 12; 8, 9; 9, 3), denen Unterstatthalter (פַּחוֹת, Sing. פֶּחָה, chald. פַּחֲוָתָא untergeordnet waren (Jerem. 51, 57; Ezech. 23, 6. 23; Esra 5, 3. 14; 6, 7).

Gehen wir schließlich auf die Geschichte Babyloniens ein, so ersehen wir, was die älteste, vorchaldäische Periode anlangt, aus den Inschriften so viel, dass in derselben Babel noch nicht die Hauptstadt, dass vielmehr Ur-Mugheir (s. o.), Erech und Nipur, d. h. südlich gelegene Orte, Sitze der Herrschaft waren. Unter den Herrschern jener Zeit scheint eine hervorragende Stellung ein König eingenommen zu haben, dessen Namen man Urukh liest und von dem uns mehrere Inschriften erhalten sind. Ferner erwänen die Denkmäler eines uralten Königs unter dem Namen Kudurmabuk, welchen man ebenso zu der elamitischen Dynastie der „Kuduriden" zält, wie den König Kudurnachundi, der den Inschriften Assurbanipals zufolge 1635 Jare vor Sanherib seine Hand an den Tempel von Akkad legte und das Bild der Göttin Nana entfürte. Die Zeit dieses Königs würde hienach in das Jar 2280 v. Chr. fallen; und konnten um diese Zeit bereits Götterbilder aus Babylonien entfürt werden, so scheinen die Anfänge der Kultur dortselbst nicht diesseit des Jares 2500 angesetzt werden zu dürfen. Zu jener Dynastie der Kuduriden gehört one Zweifel auch jener Kedorlaomer, König von Elam, von dessen Kriegszug gegen die Könige des Siddimtales das 14. Kap. des 1. Buches Mose erzält. Die Könige von Elam, die Kuduriden, hätten hienach nicht nur eine zeitweilige Suprematie über Babylonien ausgeübt, sondern sogar ihre Eroberungszüge bis nach Kanaan hin ausgedehnt (vgl. Schrader, Die Keilinschr. und das A. T. S. 47 f.).

Die Suprematie Elams über Babylonien scheint nicht von allzulanger Dauer gewesen zu sein. Von einem (semitischen) König Sargon (Sarrukin) I. von Agani, den die Einen im 17. Jarh. v. Chr., Andere viel früher regieren lassen, hören wir, dass er nach Elam und bis nach Syrien vorgedrungen sei und ein Denkmal seiner Züge am Mittelmeer errichtet habe. Ein anderer Herrscher dieser Zeit ist König Hammurabi. Wenn dessen Inschriften sagen, dass die Götter Il und Bel die Bewoner von Sumir und Akkad seiner Herrschaft untergeben hätten, so hat man in der Bezeichnung „König von Sumir und Akkad", welche auch die späteren Herrscher sich beilegten, einen Hinweis auf jene „Gedoppeltheit der babylonischen Nationalität" finden wollen, welche in dem Lande vertreten war, seit das semitische Element (s. o.) in demselben Fuß fasste.

Um das Jar 1300 beginnen die feindlichen Beziehungen zwischen Assyrien und Babylonien, welche sich im 8. Jarh. mit Tiglath-Pilesar, unter welchem das assyrische Reich einen neuen Aufschwung nimmt, zu einem Kampf auf Leben und Tod gestalten, einem Kampf, der sich mit wechselndem Erfolg mehr als ein Jarhundert hinzieht. Auffallend ist hier, dass jener Tiglath-Pilesar, welcher in den amtlichen Berichten seiner Jarbücher angibt, vom Tag seiner Thronbesteigung an über Babylonien wie über Assyrien Herr gewesen zu sein, den Namen des im Kanon des Ptolemäus (vgl. D.M.Z. XXVI, S. 164 f.) aufgefürten Königs von

Babylon, Nabonassar, welcher den Thron dieser Stadt von 747—733 inne hatte, vollständig übergeht. Es ist dies derselbe Nabonassar, mit dessen Thronbesteigung nach astronomischen Berechnungen bestimmt die aera Nabonassaris (vgl. Ideler, Handbuch der Chronol. I, S. 220 ff.) ihren Anfang nimmt. Es scheint, dass man Nabonassar für einen so nichtigen Vizekönig halten muss, dass ihn sein eigener Oberherrscher, der doch so manchen kleinen Fürsten namhaft macht, nicht für erwänenswert hielt. Als Tiglath-Pileser im Jare 731, veranlasst durch einen Aufstandsversuch der Babylonier, einen zweiten Zug gegen dieselben unternahm, wurde die Stadt in aller Form Assyrien einverleibt. Nach dem Tod Tiglath-Pilesars im Jare 727 erwänt der ptolemäische Kanon als babylonischen Fürsten einen Iluläus, warscheinlich ein von den Assyrern eingesetzter Lehensträger, welcher bis zum Ende des Jares 722 regierte und zu seinem Nachfolger den König von Südbabylonien, Merodach-Baladan von Beth-Jakin, hatte. Dieser empörte sich nach den Inschriften nach zwölfjäriger Vasallenherrschaft im Bunde mit den Susaniern und den aramäischen Stämmen oberhalb Babyloniens gegen den Assyrer Sargon und verlor die Herrschaft. Später rebellirte er aufs neue in Verbindung mit einem chaldäischen Fürsten Susub gegen Sanherib, als dieser von seinem ersten judäischen Feldzug — die Inschriften unterscheiden deren zwei — nach Ninive zurückgekehrt war, wurde aber geschlagen und flüchtete sich auf eine Insel des persischen Golfs (699 v. Chr.), wärend Susub, aus seiner Haft entflohen, von den Susaniern und aramäischen Stämmen unterstützt, 686 v. Chr. dem Sanherib noch eine Schlacht am unteren Tigris lieferte, welche er verlor und in welcher Nebo-som-iskun, ein Son Merodach-Baladans, in die Hand des Siegers fiel. Bereits im Jare 702 hatte Sanherib den Bilibus der Inschriften, den *Βήλιβος* des Ptolemäus, Son eines Astrologen aus der Stadt Babylon als Herrscher über die „Sumerier und Akkadier" eingesetzt. Als ihn 4 Jare später jener oben erwänte Empörungsversuch Merodach-Baladans, an welchem sich Bilibus beteiligte, aufs neue nach Babylon fürte, schickte er den Bilibus in die assyrischen Gefängnisse und installirte seinen Erstgeborenen Asurnadinsum (*Ἀπαρανάδιος* bei Ptolemäus) als Vizekönig von Babylonien. Merodach-Baladan erscheint in dem mehrfach erwänten Kanon des Ptolemäus unter dem Namen *Μαρδοκέμπαδος*. Die Schwierigkeit, dass der Kanon ihn von 721—709 regieren lässt, Alexander Polyhistor im Chronikon des Eusebius nach Berosus nur 6 Monate*), löst sich bei der Annahme, dass der Kanon seine legitime Vasallenherrschaft in Rechnung bringt, Polyhistor aber nur seinen letzten Empörungsakt. Die Angabe des Polyhistor, dass er von Bilibus ermordet worden sei, beruht auf einem Irrtum. Die Gesandtschaft Merodach-Baladans endlich an den König Hiskia, wovon das Alte Testament (vgl. 2 Kön. 20 und Jes. 39) erzält, fällt nach den biblischen Angaben in die Zeit seiner 721 beginnenden Vasallenherrschaft, aber nicht vor dem 14. Jare des Hiskia (vgl. Delitzsch, Jes. S. 404 f.). Sie hatte im letzten Grunde sicher keinen anderen Zweck als den, den judäischen König zum Verbündeten gegen die assyrische Macht zu gewinnen. Schließlich sei noch erwänt, dass nach der Annahme einiger Gelehrten, wie z. B. Schraders (vgl. die Keilinschr. u. d. A. T. S. 215), der Merodach-Baladan, welcher gegen Sanherib kämpfte, nicht der Gegner Sargons war, sondern eine gleichnamige Persönlichkeit, nach Schraders Annahme dessen Son (vgl. dagegen Lenormant, Die Anfänge der Kultur II, S. 188).

Auf den oben erwänten Assurnadinsum, welcher nach sechsjäriger Regierung

*) Die Stelle lautet (armen. I, p. 42 s. lat. p. 19): „Postquam regno defunctus est Senecherimi frater, et post Hagisae in Babylonios dominationem, qui quidem nondum expleto trigesimo imperii die a Marudacho Baldane interemptus est, Marudachus ipse Baldanes tyrannidem invasit mensibus sex, donec eum sustulit vir quidam nomine Elibus, qui et in regnum successit. Hoc postremo tertium jam annum regnante Senecherimus rex Assyriorum copias adversum Babylonios contrahebat; proelioque cum eis conserto superior evadebat: captumque Elibum cum familiaribus ejus in Assyriam transferri jubebat. Is igitur Babyloniorum potitus filium suum Asordanem eis regem imponebat; ipse autem in Assyriam reditum maturabat."

ſtarb, folgten in Babylonien zwei friedfertige Vizekönige als aſſyriſche Lehensträger, der eine, welchen der Kanon des Ptolemäus Ῥηγέβηλος (Ri-ʿu-bil) nennt, im Jare 693, der andere, Μεσησιμόρδαχος (Muſiſimarduk), im Jare 691, nach deſſen Regierung der Kanon eine königsloſe Zeit von 7 Jaren verzeichnet. Als dann Sanherib von ſeinen zwei Sönen ermordet worden war, vier Jare, nachdem er Babel in Anlaſs jenes zweiten Aufſtandes des Suſub (ſ. oben) für immer zerſtört zu haben glaubte, war die Stadt ſchon ſo weit widerhergeſtellt, daſs die Frage ihrer Beherrſchung eine der erſten und wichtigſten Angelegenheiten ſeines Nachfolgers Aſar-Haddon (אֵסַרְחַדּוֹן 2 Kön. 19, 37; Jeſ. 37, 38; Tob. 1, 21; aſſyr.: Aſur-ah-iddin, nach dem Kanon Ἀσαρίδινος) bildete. Statt des ſtrengen und grauſamen Regimentes, das ſein Vater ausgeübt, ließ er Milde und Wolwollen walten; und anſtatt die Stadt durch einen Vizekönig regieren zu laſſen, verlegte er ſeine gewönliche Reſidenz dahin. Er war es, welcher den König Manaſſe von Juda und andere Gefangene nach Babel fürte (2 Chron. 33, 11; Eſra 4, 2. 9). Wärend der Regierung ſeines Nachfolgers, des aſſyriſchen Königs Aſſurbanipal, der im Jare 668 den Thron beſtieg, finden wir in Babylon als Vaſallenkönig ſeinen Bruder Samulſumukin (Σαοσδούχινος bei Ptolemäus), welcher einen Aufſtand gegen ſeinen Souverän mit dem Leben büßte. Der König Κινηλάδανος, welchen der Kanon auf Σαοσδούχινος folgen läſst, iſt kein anderer als der Aſſyrer Sin-inaddinahabal = Aſſurbanipal, welcher von 647—626 regierte und ſelber die Krone von Babylon annahm. Deſſen Nachfolger Aſuridilili iſt der Sarakus des Abydenus und Syncellus (vgl. Schrader, Die Keilinſchr. u. d. A. T. S. 233), welcher den vereinten Anſtrengungen des Babyloniers Nabopolaſſar und des Meders Kyaxares erlag. Im Jare 605 fiel Ninive. Babel wurde durch Nabopolaſſar die Hauptſtadt des neuchaldäiſchen Reiches. Ihm folgte ſein Son Nebukadnezar, einer der gewaltigſten Regenten, über deſſen Taten und glanzvolle Regierung ein beſonderer Artikel Auskunſt geben wird. Er regierte 43 Jare (604—561) und hatte zum Nachfolger ſeinen Son Evil-Merodach (אֱוִיל מְרֹדַךְ), welcher nach nur zweijäriger Regierung von ſeinem Schwager Neriglisſar (in den Inſchriften Nirgalſarusur) ermordet wurde. Dieſer beſtieg den Thron, beſaß ihn aber nur 4 Jare. Sein unmündiger Son Laborosoarchod wurde durch eine Verſchwörung der Großen ſchon nach neun Monaten aus dem Wege geſchafft, worauf dieſe einen aus ihrer Mitte, den Nabonid (auf den Inſchriften Nabunaſid) auf den Thron erhoben. Im Jare 538 erſchien Cyrus vor Babylon, nahm die Stadt ein und machte dem chaldäiſchen Reiche ein Ende. Von da an war Babylonien perſiſche Provinz und teilte die Schickſale des perſiſchen Reiches.

Hauptquellen für die obige Darſtellung waren, außer den gelegentlich angefürten Autoren die Artikel „Babylonien“ von Rüetſchi und „Chaldäa, Chaldäer“ von Arnold in der 1. Auflage dieſer Encyklopädie, welche auf Grund der neueſten Forſchungen teils berichtigt, teils erweitert wurden. Ferner Geſenius, in Erſch und Gruber, Encykl. Bd. XVI, S. 103 ff.; Roſenmüller, Handb. d. bibl. Altertumskunde; M. Duncker, Geſch. d. Altertums (die betreffenden Abſchnitte in Bd. I u. II); Gumpach, Abriſs der babyloniſch-aſſyriſchen Geſchichte vom Beginn des 25. bis in die letzte Hälfte des 6. Jarh. v. Chr. mit Zugrundlegung einer aus dem Engliſchen überſetzten und mit kritiſchen Anmerkungen begleiteten Skizze der Geſchichte Aſſyriens von H. C. Rawlinſon, nach den von A. H. Layard neben den Trümmern Ninives entdeckten Inſchriften, mit beſonderer Rückſicht auf die Zeitfolge. Mannheim 1854; M. v. Niebuhr, Geſchichte Aſſurs und Babels ſeit Phul aus der Konkordanz d. A. T., des Beroſos, des Kanons der Könige und der griechiſchen Schriftſteller. Nebſt Verſuchen über die vorgeſchichtliche Zeit. Berlin 1857; Brandis, Über den hiſtoriſchen Gewinn aus der Entzifferung der aſſyriſchen Inſchriften (Berlin 1586); George Rawlinſon, The five great monarchies of the ancient world, or the history, geographie and antiquities of Assyria, Babylonia, Chaldaea, Media and Persia. Vol. I—III. London 1862—1865; Schrader, Die aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften. Kritiſche Unterſuchung der Grundlagen ihrer Entzifferung, Leipzig 1872; Die Keilinſchriften und das A. T.,

Gießen 1872; die Artikel „Babylonien“ u. „Chaldäer“ in Riehms HWB. d. bibl. Altert.; Lenormant, Die Anfänge der Kultur. Autorisirte, vom Verfasser revidirte und verbesserte Ausgabe. II. Band. Jena 1875. **Volck.**

Baccanaristen, nach ihrem Stifter, auch regulirte Kleriker des Glaubens Jesu genannt, gehören zu den Versuchen, die nach Aufhebung des Jesuitenordens (1773) gemacht wurden, denselben unter neuen Formen und Namen wiederherzustellen. Baccanari, Son armer Eltern, wurde an die Spitze des Unternehmens gestellt. Bis 1814 hatte die Gesellschaft sich ausgelebt. Das nähere über sie s. bei Wetzer u. Welte. **Herzog.**

Bach, Joh. Sebastian, der große Tonmeister, ist geboren zu Eisenach am 21. März 1685, gestorben 1750 am 28. Juli in Leipzig. Sein Anherr Veit Bach, Bäcker zu Pressburg in Ungarn, wanderte aus dieser Heimat in seiner Väter Vaterland Thüringen, als ums Ende des 16. Jarhunderts der evangelische Glaube in Ungarn bedrängt ward. Unweit Gotha angesiedelt, betrieb er sein altes Gewerbe, doch nicht minder eifrig Gesang und Zitherspiel; von ihm pflanzte sich die köstliche Naturgabe fort auf sechs Menschengeschlechter in zwei Jarhunderten. Veits Enkelson (Urenkel) war Ambrosius, Hof- und Stadtmusikus in Eisenach. Dieser starb mit Hinterlassung dreier Söne, deren jüngster, Sebastian, unter Vormundschaft des ältesten, Johann Christoph, den ersten Unterricht genoß, nach dessen frühzeitigem Tode aber völlig verwaiset die Heimat verließ. Künlich wanderte der 15järige Knabe, wie es scheint aus eigenem Antriebe, mit seinem Schulgenossen Erdmann nach Lüneburg, wo er als Diskantist im Schülerchor des Michaelis-Klosters sein Brot verdiente. Von dort pilgerte er mehrmals nach Hamburg, um den berühmten Organisten Johann Adam Reinken auf der trefflichen St. Katharinen-Orgel anzuhören; öfter auch nach Celle, wohin ihn die französische Oper zog. Von den nächsten drei Jaren fehlen uns alle Nachrichten. Schon 1703, im 18. Lebensjar, ward er als Hofmusikus in Weimar angestellt, ein Jar später als Organist in Arnstadt, dann in Mühlhausen, 1708 wider in Weimar als Hoforganist. Bald war sein Name als Orgelspieler berühmt; ein Besuch in Hamburg 1722 fürte ihn nochmals in die reichbegabte Katharinenkirche, wo der nun fast hundertjärige Reinken, dem der Knabe Sebastian einst andächtig zugehört, über des gereiften Mannes wunderbare Kunst tief ergriffen, ihm vor allen andern den Preis gab. — Endlich im J. 1723 trat Sebastian in jene Stellung, worin er bis zum Ende verharrte: er ward an Kühnaus Stelle erwält zum Stadt-Kantor, zugleich auch akademischem Kirchen-Musik-Direktor in Leipzig. Treulich befreundet stand ihm zur Seite der Pastor an St. Nicolai, Salomon Deyling, ingleichen J. M. Gesner: beide erkannten seinen Wert mit Begeisterung, letzterer sogar mit dem klassischen Bekenntnis (bei Erklärung von Quintilians inst. orat. 1, 12, 3), wo er der römischen Lobpreisung des fabelhaften Orpheus die Größe des wirklich lebenden deutschen Sängers und Harfners entgegenstellt.

Die Tätigkeit des Meisters in diesem durch 27 Jare bis an den Tod gefürten Amte war bewundernswert an Reichtum, Tiefe und Treue. Als Stadt-Kantor hatte er den gewönlichen Gottesdienst zu begleiten zwei- oder dreimal Sonntags, außerdem in der Thomaskirche den freien Studentenchor; hiezu kam mancherlei Musikunterricht, von niederer Instrumentalschulung in Klavier und Geigen bis zu den höheren Arbeiten des Kontrapunkts. Rechnet man dazu die häufige Chor-Übung der kirchlichen Gesänge, für welche er nicht allein das Grundbuch, sondern oft auch sämtliche Einzelstimmen eigenhändig schrieb: so erstaunt man über solche Arbeitskraft, die mitten im Drange scheinbar niederer Arbeit noch die unvergänglichen Tonwerke schaffen konnte, an Zal und Gestaltung fast unübersehlich, an Gehalt und Lebenskraft unvergleichlich, dauernde Zeugnisse des Geistes, der nicht veraltet.

Der kirchliche Sinn, der den Erzvater des Hauses aus seiner Heimat getrieben, blieb ein Erbe seiner Nachkommen bis in späte Zeit. Noch in der vierten Generation war es Gewonheit, dass sich seine verstreuten Enkel, meist ehrsame Kantoren und Schulmeister, alljärlich einmal zum Familienfest zusammenfanden, wo es ernst und fröhlich herging: ein Kirchenlied machte den Anfang,

allerlei Liedlein bis zur Ausgelassenheit des Quodlibet schlossen das Fest. Wenngleich manche unter ihnen namhafte Künstler waren, so gelüstete doch keinem auszuwandern, um als fahrender Schüler Ehre, Ruhm und Gold zu ernten; auch Sebastian trug zu solcher Art wenig Neigung, obwol ihm, wie sogar einer seiner Feinde gesteht, die unerhörte Kunst hätte überall eine Goldgrube sein können. Er genoß daheim das Seine im Frieden in warmer Häuslichkeit und unablässiger Arbeit; Armut und Reichtum war ihm nicht beschieden, aber die zalreiche Familie auf mäßig genügendes Einkommen gestellt. Äußerlich verfloß sein Leben one Scheinbarkeit; weitere Reisen unternahm er meist nur im Auftrag, bei Orgelrevisionen oder auf fürstliche Einladung. — Wie reichgesegnet aber dies bescheidene Leben war an Lust und Leid, Mühe und Werk, bezeugt schon der Familienstand, der in einfacher Bürgerlichkeit doch mannigfaches Schicksal trug, da Sebastian unter zwanzig Kindern — deren größere Hälfte vor ihm ins Grab sank — vier ebenbürtige Söne hinterließ, und zwar nicht auf die Schnur gezogene Orgelpfeifen, sondern von energischer Sonderheit, jeder eine Spezies für sich! Solcher Verein hochmenschlicher Güter war die Höhe dieses wundersam begabten Geschlechtes; mit Sebastians Sönen senkte sich das durch sechs Generationen emporsteigende Haus, und ward nicht mehr gesehen.

Sebastians Beruf und Wirken ist vom Kirchendienst ausgegangen und ihm treulich verbunden geblieben, aber nicht darin abgeschlossen: es tut der Ehre seines Namens keinen Abbruch, wenn wir in seiner Allseitigkeit die Ursache sehen, dass er nicht überall die höchste Höhe in Einem Gebiet erstrebte und erreichte. — Die Geschichte der neueren Tonkunst lässt sich nach dem Inhalt der Zeitideale gliedern in die drei Zeitalter der kirchlichen, weltgeistlichen und weltlichen Art, indem die kirchliche Kunst überwog bis zum dreißigjärigen Kriege, danach von den romanischen Fürstenhöfen ausgehend die Mischung der weltgeistlichen Künstlerschaft eindrang, worauf den Schluss die Revolution bildet, mit welcher die überwiegende Weltlichkeit zur Höhe gelangte. Seb. Bach bildet den Höhepunkt der mittleren Zeit und gilt, weil er die Grenzlinien zweier Welten berürt, noch heute als Polarstern für streitende Parteien, die nur in der Verehrung dieses Einzigen zusammengehen, weil sie in ihm die reine Künstlerschaft bewundern. Dass er nicht in gleichem Maße wie Palestrina und Eccard, Lassus und Hasler kirchlich zu nennen: dieses Geständnis macht sich allmählich geltend gegen den unbedingten Bach-Kultus der Enthusiasten. Seine abgründliche Künstlerschaft überschritt oft beiderlei Grenzen und zeigte sich seltner rein geistlich oder rein weltlich. Ihm war gegeben, das Erbe der Väter zu waren und Zukünftiges vorzubilden: denn ihm sind die Grundzüge des altkirchlichen Tonsatzes noch gegenwärtig, aber nicht mehr als herrschende Reichsgewalt; und anderseits hat er die allseitig temperirte Ausgleichung des modernen Tonsystems, an deren Abschluss er selbst mitwirkte, bereits im vollen Glanze der Allseitigkeit in Besitz und Gebrauch, aber nicht als auflösender in krankhaftem Pathos zerronnener, sondern als erfüllender Künstler, der alle Kunst dem ethischen Ideal unterordnet. Weiteres hieher gehörige wird in dem Artikel Kirchenmusik zu erörtern sein; hier muss es genügen, die bachische Kunst im Abriss so zu zeichnen, dass man erkenne, wie dieselbe sich zu seiner und unserer Zeit verhalte, welche Werke allgemein verständlich und wirksam sich erwiesen und welchen geistlichen Gewinn wir aus ihnen erwerben mögen.

Bachs beste Mannesszeit ist bei vielen verrufen als versunkenes Volkstum voll engherzigen Bürgerlebens, statlicher Zerissenheit und törichter Fremdländerei der Vornehmen; sollte ihr bleibendes Gut, ihre welthistorische Wirkung nicht etwas mehr Lebenstinktur in sich tragen als diese schrägblickende Ansicht zuwege bringt? Manche Biographen und Kulturiker heben Bachs tüchtige Bürgerlichkeit und immense Genialität inmitten der elenden Zopfzeit mit Wolgefallen hervor, obgleich Bach selber einen Zopf trug gleichwie der alte Fritz. Sollte nicht endlich des Wehklagens genug sein, sobald jener Zeit gedacht wird, wo Leibniz wirkte und Lessing, Winkelmann, Klopstock jung waren? Sind nicht jene Helden selbst, deren Taten und Werke den Bau der späteren Zeit mitbegründen, ein redendes Zeugnis aufstrebender Lebenskraft, da sie doch in jener jämmerlich gescholtenen Zeit

erzogen sind, in der sie gewirkt haben und Anerkennung gefunden? Gänzlich verkehrt und verschroben ist die Ansicht, die Marx und die Seinen aufgebracht: als wäre Bach seiner Zeit unverstanden erst hundert Jare später zum Verständnis gelangt. Vielmehr ist es unzweifelhaft, dass Seb. Bach gleichwie Händel, Lessing und andere Bahnbrecher zuerst auf die Zeitgenossen wirkten, aus deren Pietät der Ruhm ihres Namens erwuchs.

Die damalige Kirche leidet unter dem Einfluss des Geisterkampfes zwischen Pietismus und Orthodoxie, welcher der späteren Freigeisterei den Boden bereitete. Die Liturgie bestand in rein lutherischen Ländern ziemlich unverändert nach der ursprünglichen Weise: aber mancher Orten zeigte sich Erschlaffung, einzelne Schöngeister begannen an ihr zu rütteln als an einem veralteten Erbstück, das man gelegentlich ändern, wo nicht abschaffen dürfe. Der gelehrte Mattheson bekämpfte die „faulen schläfrigen Noten" des Chorals und wünschte ein neues mehr reizendes Weltgeistliches, wie sich denn die „hallische Liederey", durch änliche Einflüsse erregt, einer künstlich erfundenen modernen Melodik annahm. Aber diese Melodieen wurzelten nicht tief, der geringste Teil der Freylinghausenschen haben auch nur örtliche Geltung erworben — vielmehr behauptete sich der Kern der älteren volkskirchlichen Weisen, um die der römische Eiferer Bellarmin die Evangelischen beneidete, weil sie der alten Kirche mehr Seelen entwendet hätten, als der Erzketzer selbst. — Bach hegte und pflegte die alten Töne, in schöpferischer Lust fortgestaltend, was in den einfachen Melodieen vieldeutig verborgen lag: so brachten seine Figurationen ein sonderbar Neues, one das Ursprüngliche unkenntlich zu machen, vornehmlich in den trefflichen Orgeltrios (Manual 1, 2 und Pedal). Diese kostbaren Sätze sind die beste Schule des anfangenden, der beste Ringplatz des vollendeten Organisten, und wiegen viel hunderte virtuos tändelnder Präludieen und Fantasieen auf. —

Von seinen Kirchen-Kantaten, motettenartigen Sangstücken nach den sonn- und festtäglichen Perikopen, sollen über drei Jargänge hinterlassen sein, deren kleinere Hälfte bisher allgemein zugänglich geworden. Ihre Kunstform zu beschreiben ist schwierig, da fast jede einzig in ihrer Art erscheint; Recitative, Choräle und fugirte Chöre, Soli und Instrumentalsätze sind in ihnen so mannigfach abwechselnd, dass man sich geholfen hat mit der Umschreibung: sie seien meist in lyrisch-dramatischem Stil gehalten. Vier Messen und zwei Oratorien, jene mit lateinischem Text, diese nach lutherischer Art in Bibelwort, Kirchenlied und erbaulicher Betrachtung die Passion vorstellend, bilden einen besonderen Kreis dramatischer Gestalten, worüber ein kurzer Umriss nichts sagen könnte, als dass ihr Kunstwert unvergleichlich, an keinem anderen Maße messlich sei.

Die innern Bewegungen der Seele abzumalen und ebendeshalb jeder äußerlichen Begreiflichkeit unzugänglich zu sein, diese mystische Schönheit der Tonkunst ist besonders den Orgelkompositionen eigentümlich, worin S. Bach nicht bloß alle übrigen Meister übertrifft an ernster Größe und überströmender Erfindungskraft, sondern auch seiner selbst Höhepunkt erreicht hat, über welchen hinaus Vollkommeneres undenkbar scheint. Eben in der wortlosen Kunst konnte die freie küne Seele, hoch über dem logischen Gedanken schwebend, ausströmen was kein Auge gesehen, kein Or je gehört und kaum der entzückte Traum anet. So ist die höhere Instrumentalkunst durch ihn eröffnet nicht nur auf kirchlichem und weltgeistlichem Gebiete: vielmehr beruhet auf seinem Vorgang die geheimnisvolle Jenseitigkeit jener modernen Fantasiegebilde, deren Überschwang unsere Zeit ertragen muss, wodurch der heitere Volksgesang und die klare Schönheit der reinen Vokalität überwältigt zu werden droht. Ungerecht wäre, dem edlen Meister die naiv holdselige Sangschönheit überhaupt abzusprechen: solche Lieder, wie „Schlage doch gewünschte Stunde — Mein freudiges Herze — Gebt mir meinen Jesum wider" — und unzälige Melismen und Melodieen seiner zalreichen Instrumentalsoli sind Zeugnisse ursprünglicher Einfalt tonbildlicher Erfindung; dennoch ist und bleibt die jenseitige (transscendentale) Kunst sein Erbgut, seine Krone.

Nachrichten über Bachs Leben und Werke haben als Zeitgenossen gegeben: Mitzler (Musikal. Bibliothek); Sebastians Son Philipp Emanuel; aus ihren und

seiner Schüler Berichten nacherzälend und erweiternd J. N. Forkel (S. Bachs Leben 1802); zuletzt Ph. Spitta, der den früheren Ergebnissen neues aus wenig bekannten Quellen hinzugebracht, daneben aber einen reichen Inhalt an kritischen und ästhetischen Erörterungen nach eignem Erlebnis eingeflochten hat; dieses Werk ist erst zur Hälfte ausgefürt; der Vollendung sehen wir hoffentlich bald entgegen. Die große Gesamt-Ausgabe der bachischen Werke, durch Mendelssohn begründet, ist jetzt bis zum 25. Jargang gediehen, und soll dem Plane nach um 1885 zur 200järigen Geburtstagsfeier des Meisters vollendet sein. **E. Krüger.**

Backen (das), eines der notwendigsten häuslichen Geschäfte, besorgte bei den Israeliten in der Regel die Hausfrau (1 Mos. 18, 6 u. ö.); auch die vornehmsten (wie die Prinzessin Thamar, 2 Sam. 13, 6. 8) entzogen sich demselben nicht. Doch mochte es am Hofe schon frühe Bäckereien geben, wie in Ägypten zu Josephs Zeit bereits ein Ober-Hofbäcker erscheint (1 Mos. 40) und unter den Grabbildern von Theben die Hofbäckerei Ramses III. sich lehrreich dargestellt findet (Ebers, Ägypten und die Bücher Mose, S. 332). Vgl. 1 Sam. 8, 13; Hos. 7, 4. 6. Mit der Zeit entwickelte sich in den Städten überhaupt berufsmäßige Bäckerei, wie die „Bäckerstraße" in Jerusalem, Jer. 37, 21, zeigt. Sonst hatte jedes ordentliche Haus seine Einrichtung, wo der tägliche Bedarf gebacken wurde. Vgl. 3 Mos. 26, 26. Das bessere Brot wurde aus Weizen, das geringste aus Gerstenmehl bereitet. Man säuerte und knetete den Teig in einem hölzernen Troge (2 Mos. 7, 28; Matth. 13, 33), doch verzichtete man in der Eile auf die Säuerung (2 Mos. 12, 34), wie das Brot der Fellachen in Palästina und Syrien heute noch in der Regel ungesäuert ist. Dasselbe weist auch noch die bei den Israeliten übliche runde Form und dünne Gestalt auf. Die etwa tellergroßen, pergamentdicken Fladen werden in bedeutender Zal aufeinander geschichtet, da ein Stück eine Person kaum vor dem Hungertod schützen würde (Jer. 37, 21). Doch wird und wurde auch etwas dickeres Brot, besonders gesäuertes, gebacken, immerhin dünn genug, um „gebrochen", nicht geschnitten zu werden (Jes. 58, 7 u. o.). Auch hielt sich solches Brot nicht gar lange (vgl. Jos. 9, 12); an der Stelle 1 Mos. 45, 23 kann unter לֶחֶם Speise im allgemeinen verstanden werden, wie auch ursprünglich das Wort allgemein die feste Narung im Gegensatz zur Milch bedeutet, daher dann im Hebr. speziell Brot, im Arab. dagegen Fleisch.— Das Backen selbst geschieht noch heute sehr rasch. Das Weib bildet aus dem Teig einen Klumpen, dehnt ihn durch eine unbeschreiblich rasche und gewandte Handbewegung mit einem Mal zur dünnen Scheibe aus und preßt dieselbe mit einem feuchten Tuche oder Kissen an die innere Wand des in die Erde gemauerten etwa 2 Fuß tiefen Holraumes oder des Steinkruges, der als Ofen dient. Nach höchstens einer Minute fängt das Brot an sich abzulösen und wird schnell weggezogen, um dem nächsten Platz zu machen. Außer solchen Vorkehrungen buken die Israeliten auch auf erhitzten Steinen (רְצָפִים 1 Kön. 19, 6) und in der Asche sowie auf eisernen Platten oder Pfannen (3 Mos. 2, 5; 6, 14). Förmliche Backöfen gab es auch schon. Wie Hos. 7, 6 geht noch jetzt die Kolenglut mancherorts Tag und Nacht nicht aus und wird nur neu angefacht, wenn man backen will. Als Feuerungsmaterial dient Holzkole (Jes. 44, 15) oder Kamels- und Rindermist (vgl. den äußersten Notfall, Ezech. 4, 12. 15). — Die Brotscheiben heißen כִּכְּרוֹת לֶחֶם (Richt. 8, 5), auch der Name עֻגוֹת geht auf die runde Form, wird aber besonders von den Aschenkuchen gebraucht, מַצּוֹת von den ungesäuerten Fladen. Solche waren für die Opfer und heil. Malzeiten erforderlich, da die Säuerung als Alterirung des natürlichen Zustandes dabei nicht zulässig war. Vgl. den Art. Sauerteig. Es gab übrigens mannigfaches feineres Backwerk, besonders mit Öl bereitet. 3 Mos. 2, 4 erscheinen „durchbrochene" und „dünne" Kuchen, 2 Sam. 13, 6 herzförmige Krapfen. Auch Honig- und Obstkuchen, letztere besonders aus Datteln, Feigen und Trauben, waren beliebte Leckerbissen. **v. Orelli.**

Baco, Roger (Robert), gehört zu den Sternen erster Größe, welche im Dunkel des Mittelalters leuchten. Seltene Talente und eine große Summe von

Kenntnissen und Erfarungen verschafften ihm bei seinen Zeitgenossen den Namen doctor mirabilis. Er war geboren zu Ilchester in England im Jar 1214. Zu Oxford und Paris in den Wissenschaften ausgebildet, erkannte er frühzeitig die tiefen Gebrechen der damals herrschenden Schule und suchte ihnen mit der ganzen Energie seines Geistes entgegen zu arbeiten. Das Mechanische, Engherzige, Unpraktische in der Behandlung der Wissenschaften, die Richtung auf den bloßen Schein und die Äußerlichkeit, die unnützen Spitzfindigkeiten und Grübeleien, worüber die Hauptsache versäumt und vergessen wurde, die Oberflächlichkeit, mit welcher das Studium der Sprachen und der Naturwissenschaften betrieben wurde — das alles rief in ihm eine scharfe Opposition hervor. Küne Ideale schweben diesem reichbegabten Geiste vor; er ist voll von reformatorischen Ideeen. Unter den Hindernissen, welche der Erforschung der Warheit entgegenstehen, erkennt er als die ersten und bedeutendsten das Beispiel einer hinfälligen und unwürdigen Autorität und die Länge der Gewonheit. Nicht als wollte er alle und jede Autorität verwerfen und eine zügellose Freiheit geltend machen. „Ich rede", sagt er, „nicht von der wolbegründeten und waren Autorität, welche durch das Gericht Gottes der Kirche übertragen ist, oder welche eine Folge des Verdienstes und der Würde ist, bei den heiligen Philosophen und den vollkommenen Propheten, welche, soweit es den Menschen möglich ist, sich in der Erforschung der Weisheit versucht haben, sondern von der falschen, angemaßten, aus Herrschsucht, Ehrgeiz und aus Unwissenheit der blinden Menge entsprungenen Autorität." Diese sucht er auf alle Weise zu erschüttern. Übrigens auch durch das Ansehen der Kirchenväter und der Philosophen dürfe man sich nicht binden lassen. Die oberste Autorität in Sachen des Glaubens und der Verfassung der Kirche wollte er der heiligen Schrift beigelegt wissen, wiewol zuzugeben ist, dass er das richtige Verhältnis derselben zum herrschenden Kirchenregiment noch nicht mit völliger Klarheit erkannte. Aus der Unbekanntschaft mit der heiligen Schrift leitete er mit Recht so viele herrschende Übel seiner Zeit ab. Daher forderte er auch die Laien zum fleißigen Bibellesen auf, und zwar in der Grundsprache, weil man nur so die Schrift recht verstehen könne. Da die Grammatik sehr vernachlässigt war, so arbeitete er zur Erleichterung des Bibelverständnisses selbst eine solche aus. Indem er auf die Fehler der Vulgata und auf die einreißende Unsitte aufmerksam machte, dass ein Jeder in der Schrift willkürliche Änderungen vornehme, trug er dazu bei, dass später durch Hugo a S. Caro eine verbesserte Ausgabe der Vulgata veranstaltet wurde. Die Mathematik hielt er für die erste der Wissenschaften, die allen vorangehe und uns dafür zubereite, weil wir das Geistige und Ewige nur durch das Körperliche und Zeitliche erkennen. Er verwendete auf die uneigennützigste Weise große Summen auf den Unterricht fähiger Jünglinge und schärfte, wo er konnte, die Notwendigkeit wissenschaftlicher Bildung ein, besonders empfahl er den Missionären das Studium der Geographie und Ethnographie, one welche sie nicht viel ausrichten würden. Überhaupt hatte er sich mit Vorliebe den Naturwissenschaften zugewendet. Schon als Engländer und dann vermöge eigentümlicher Begabung sah er das Praktische als das Ziel an, dem alles dienen müsse, und die Erfarung war ihm der letzte Probirstein der Warheit. Es ist kein Zweig der Naturwissenschaften, dem er sich nicht mit Eifer hingegeben hätte. Dies zeigt ein Blick auf das Verzeichnis seiner Schriften, die größtenteils ungedruckt sind, und wovon V. Cousin mehrere aufgefunden hat. Sie sollen einst in England in vielen Exemplaren verbreitet gewesen sein. Da stehen neben einander grammatische, mathematische, physikalische, optische, geographische, astronomische, chronologische, chemische, magische, logische, metaphysische, ethische, medizinische, theologische (z. B. Sieg Christi über den Antichrist), philologische und vermischte Schriften. Was für ein genialer Mann er war, zeigen auch seine merkwürdigen Erfindungen. Er verbesserte nicht nur den Kalender und sprach in dieser Beziehung Ansichten aus, die später von N. Kopernikus gebilligt wurden; er beschäftigte sich auch mit der Wissenschaft der Perspektive, er verfertigte Brennspiegel, wie er denn drei Jare an einem solchen arbeitete, gab sich mit Teleskopen ab für die Zwecke der Astronomie; die Zusammensetzung und Wirkung des Schießpulvers war ihm bekannt. So hoch

Baco aber durch sein Genie über seiner Zeit steht, in einer Hinsicht konnte er sich als einen Son derselben nicht verleugnen, nämlich in seiner Neigung zur Alchemie und Astrologie. Er verfertigte astronomische Tafeln, auf welchen alle Himmelsbewegungen vom Anfang der Welt bis zum Ende verzeichnet sein sollten, daran könne man alle Tage die Ursachen von allem am Himmel betrachten. Dies mag dem Neid seiner Ordensbrüder eine erwünschte Handhabe zu seiner Anfeindung gegeben haben. Er war nämlich auf den Rat seines hochgeschätzten Lehrers und Gönners, des Robert Großhead, in den Franziskaner-Orden getreten. Hier war es ihm anfangs bei schwerer Strafe verboten, etwas von seinen Schriften bekannt zu machen; erst auf widerholtes Verlangen des Papstes, der ihm schrieb, er solle die Heilmittel angeben, die er für so wichtig halte, jedoch so geheim als möglich, schickte er einen Schüler mit einem größern Werke und mathematischen Instrumenten, die er erfunden, nach Rom. In sechs Büchern setzte er seine Grundsätze und Ansichten one genauen systematischen Zusammenhang auseinander. Seine Absicht ging, wie man glaubt, dahin, den Papst zu bewegen, die in die Kirche eingedrungenen Irrtümer zu verbessern, oder doch Mittel anzugeben, um die fortschreitende Macht des Antichrists zu hemmen. Auf die Anklagen seiner Ordensbrüder, denen sein Licht zu hell in die Augen leuchtete und die er wol auch durch sein starkes Selbstgefül reizte, wurde er eines Bundes mit dem Teufel beschuldigt und als ein Zauberer in enges Gefängnis geworfen. Vergeblich wendete er sich mit der Bitte um Befreiung an den Nachfolger seines hohen Gönners, des Clemens IV., an den Papst Nikolaus IV. Erst nach 10järiger Gefangenschaft erlangte er durch Verwendung einiger Großen die Freiheit. Er kehrte nach England zurück und starb 1294 zu Oxford, nachdem er seine schriftstellerische Tätigkeit mit einem Kompendium des theologischen Studiums würdig beschlossen hatte.

Sein Hauptwerk ist: Fratris Rogeri Bacon Ordinis minorum opus majus ad Clementem IV. ed. S. Jebb. Lond. 1733. Von weniger Bedeutung ist die Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae. Op. J. Dee. Hamb. 1618. Wichtige Bruchstücke einer noch nicht herausgegebenen Schrift: de laude scripturae sacrae in Usserii historia dogmatica de scripturis ed. Wharton. Lond. 1699. S. Neander, Kirchengeschichte X. Teil S. 567 ff. 579. Dazu die neueren Geschichten der Philosophie. **Fronmüller.**

Baden (das) war im Morgenlande wegen der Hitze und des Staubes stets ein unerläßlicher Akt der Körperpflege, welcher anständiges Erscheinen (bes. vor Höhern) bedingte, das Behagen erhöhte und vor Hautkrankheiten schützte. Das Bad des Neugebornen wird Ezech. 16, 4 erwänt, das Baden zum Putz Ruth 3, 3; 2 Sam. 12, 20; Ezech. 23, 40 u. ö. Da überdem die Thora der Reinheit des Leibes hohen religiösen Wert beimaß, ordnete sie für manche Fälle, wo dieselbe verletzt schien, Bäder und Waschungen an. S. darüber den Art. „Reinigungen". — Am wirksamsten in jeder Hinsicht erschienen Bäder in „lebendigem", das ist fließendem Wasser, 2 Mos. 2, 5; 2 Kön. 5, 10; 3 Mos. 15, 13. Zugänglicher und bequemer jedoch waren die in den Häusern eingerichteten. Zum wol ausgestatteten Hause gehörte ein Hof, in welchem ein Bad, nach 2 Sam. 11, 2 ein offenes Bassin, angebracht war. Susanna (v. 15 ff.) badet in einem umhegten Garten und verwendet dabei Öl und eine Art Seife (vgl. Fritzsche z. d. St.), die hebräischen Frauen pflegten sonst namentlich Kleie ins Bad zu nehmen oder auch sich damit trocken zu reiben (Mischna Pesach. 2, 7). Dass man [illegible] auf die Woltätigkeit warmer Quellen aufmerksam wurde, zeigt 1 Mos. 36, 24, [illegible] nach Hieron. auf solche zu beziehen ist, und der Name חמת (= Emmaus) Jesus 19, 35; 21, 32. Es gibt dergleichen Thermen namentlich bei Tiberias (Joseph. Bell. Jud. 2, 21. 6; Ant. 18, 2. 3), bei Gadara, der Hauptstadt von Peräa und Kallirrhoe östlich vom toten Meer (Joseph. Bell. Jud. 1, 33, 5). Über Bethesda s. Jerusalem. — Aber eigentliche Badeanstalten, wie sie Jos. Ant. 19, [illegible] erwänt werden, lassen sich vor der griechisch-römischen Zeit in Palästina nicht [illegible]. **v. Orelli.**

Baden (im Aargau. Religionsgespräch daselbst). Der Gedanke zu einem solchen allgemeinen Religionsgespräch, auf welchem die in schweizerischer Eidgenossenschaft entstandenen Irrungen geschlichtet werden sollten, ging von der katholischen Partei aus, namentlich von Dr. Joh. Faber. Sein Freund, Dr. Eck, hatte sich der eidgenössischen Tagsatzung (Aug. 1524 u. Okt. 25) als Vorkämpfer angeboten, weil er hoffte, die Scharte wider auszuwetzen, die sein Schwert im Streite gegen Luther erhalten hatte. Die Tagsatzung bestimmte Ort und Zeit. Im März 1526 sollte das Gespräch in Baden gehalten werden. Zwingli, der sich davon nichts gutes versah, weigerte sich zu erscheinen. Dagegen fand sich Oekolampad von Basel aus bereit, die Sache der Reformation auf dem Gespräche zu füren, so wenig unter gegebenen Umständen ein Sieg gehofft werden konnte. Die Eröffnung des Gesprächs verzog sich bis in den Mai. Den 21. (am Pfingsttage) fand sie unter großem Pomp statt. Abt Barnabas von Einsiedeln, Dr. Ludw. Ber von Basel, Ritter Stapfer von St. Gallen und Schultheiß Honegger von Bremgarten wurden zu Präsidenten erwält und von jeder Partei zwei Schreiber niedergesetzt, außer denen bei Leib und Leben niemand etwas aufzeichnen durfte. Die Thesen (Schlußreden), über welche man disputiren sollte, wurden an den Kirchtüren angeschlagen. Es waren ihrer sieben, betreffend das Sakrament des Altars, das Meßopfer, den Marien-, Heiligen- und Bilderdienst, das Fegefeuer, die Erbsünde und das Verhältnis der Taufe zu ihr. An der Disputation selbst beteiligten sich außer Eck, der von einer prächtig verzierten Kanzel herab redete, und Oekolampad, der in seinem ganzen Wesen der Ausdruck der größten Demut war, Berchtold Haller von Bern, Keßler von Appenzell, Burgauer von St. Gallen, Oechsli von Schaffhausen u. a. Von beiden Seiten ward heftig gestritten, one daſs eine der beiden Parteien sich für überwunden erklärt hätte. Im ganzen war es darauf abgesehen, der katholischen Partei einen Triumph zu bereiten. Dafür sorgte auch Thomas Murner, der die Akten in Luzern drucken ließ; es wurde ihm Schuld gegeben, sie verfälscht zu haben; daſs dieser Vorwurf nicht gegründet sei, hat Hottinger in dem anzufürenden Werke dargetan. Sofort wurden infolge der Disputation die strengsten Maßregeln gegen die zwinglische Lehre und ihren Anhang beschlossen. An verschiedenen Orten trat eine Reaktion ein, bis durch die Disputation von Bern (s. d.) die Sache des Evangeliums in der Schweiz wider eine günstigere Wendung nahm. Vgl. Bullinger, Ref.-Gesch., herausgeg. von Hottinger u. Vögeli. Frauenfeld 1838, Bd. I, S. 531 ff. (das weitere Verzeichnis der gleichzeitigen Schriften bei Haller, Bibl. der Schweizergesch. III, Nr. 249 bis 283). Hottinger (Forts. v. Joh. v. Müller, Gesch. der Eidgen.) VII, S. 83 ff. Herzog, Leben Oekolampads I, S. 354 ff. II, S. 4 ff. meine Vorl. über Gesch. d. Ref. II, S. 179 ff. Christoffel, Zwingli S. 195 ff. Mörikofer, Zwingli 2, 34 ff.

Hagenbach †.

Baden, kirchlich-statistisch. Das Großherzogtum Baden hat nach der Volkszälung von 1875 1,507,177 E., von denen 517,851 evang., 958,907 kath., 26492 Juden, 1371 Mennoniten, 340 Baptisten, 671 luth., 164 ref., 121 Method., 230 griech.-kath., 330 Herrnhuter, 371 deutsch-kath. oder freireligiös, 98 Anglik., 181 als konfessionslos oder religionslos angegeben sind. Die Altkatholiken sind unter den Katholiken begriffen. — Die rechtliche Stellung der Kirchen und kirchl. Vereine zum Stat ist durch Statsgesetz v. 9. Okt. 1860 geordnet. Hiernach ist der evang. wie der röm.-kath. Kirche das Recht öffentlicher Korporationen mit dem Recht öffentlicher Gottesverehrung gewärleistet. Die Rechte der übrigen Religionsgemeinschaften richten sich nach den ihnen erteilten besonderen Verwilligungen. Diejenigen, welchen nach den bürgerlichen Gesetzen die Erziehungsrechte zustehen, haben zu bestimmen, in welcher Religion die Kinder erzogen werden sollen. Die evang.-protest. wie die röm.-kath. Kirche ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten frei und selbständig. Die Kirchenämter werden, unbeschadet der Patronatsrechte, durch die Kirchen selbst verliehen. Das Vermögen, welches den kirchlichen Bedürfnissen dient, wird unter gemeinsamer Leitung des Stats und der Kirche verwaltet. One Genehmigung der Statsregierung kann kein religiöser Orden eingefürt werden. Den Religionsunterricht überwachen und besorgen die Kirchen für

ihre Angehörigen; sie sind befugt, Bildungsanstalten für diejenigen, welche sich dem geistlichen Stande widmen, zu errichten. Durch Gesetz vom 5. Mai 1870 sind die Stiftungen für Armenunterstützung und Krankenpflege sowie für den Unterricht fast ausnamslos der kirchl. Verwaltung entzogen worden.

Die evangelisch-protestantische Landeskirche ist infolge der territorialen Änderungen beim Beginn dieses Jarhunderts aus mehreren vorher getrennten Kirchengebieten erwachsen. Die lutherischen Stammlande der Markgrafen von Baden-Durlach, etwa 30 □Meilen mit 100,000 Einw., bestanden aus der unteren Markgrafschaft mit den Ämtern Karlsruhe, Durlach, Pforzheim, Stein, Münzesheim und Gondelsheim, der Markgrafschaft Hochberg, den Herrschaften Badenweiler und Rötteln und der Landgrafschaft Sausenberg. Dazu waren 1771 mit dem Anfall der kath. Markgrafschaft Baden-Baden mehrere luth. Gemeinden in der Grafschaft Eberstein und der Herrschaft Mahlberg gekommen. Im J. 1803 kamen hinzu die Pfalz diesseits des Rheins, deren evang. Bewoner meist reformirt waren, die nassauische Herrschaft Lahr (luth.), die vormals hanau-lichtenbergischen, damals hessen-darmstädtischen Ämter Lichtenau und Willstett (luth.). Im J. 1806: das Fürstentum Leiningen und einige unter Kurmainz stehende Gemeinden (luth. und ref.), ein Teil der Grafschaft Wertheim (luth.), die reichsritterschaftlichen Gebiete in der Ortenau, im Kraichgau und Odenwald (luth.) und eine Anzal württembergischer Orte (Hornberg u. a., luth.). Zur Zeit der Union im J. 1821 zälte man in Baden 261,565 luth., 67,170 ref. Einw. Die Union selbst (mit formulirtem Konsensus hinsichtlich des Abendmals, im übrigen unter Anerkennung der Augsb. Konf., des luth. und Heidelberger Katechismus) wurde auf einer Generalsynode vollzogen, auf welcher beide Konfessionen durch ihre Abgeordnete vertreten waren. Nur in 5, meist Wertheimischen Gemeinden machte sich vorübergehender Widerspruch geltend, weshalb man dort, solange es nötig war, den Gebrauch der Hostie statt des Brotes beim Abendmal gestattete. Mit der Union wurde eine presbyterial-synodale Kirchenverfassung gegeben, welche im J. 1861 durch die jetzt bestehende ersetzt wurde. Nach dieser Kirchenverfassung ist das Bekenntnis der Kirche in der Unionsurkunde und deren gesetzlichen Erläuterungen ausgesprochen. Der evang. Großherzog hat als Landesbischof das den evang. Fürsten Deutschlands herkömmlich zustehende Kirchenregiment. Stimmberechtigt in den Gemeinden sind die selbständigen 25järigen Männer, welche nicht wegen gewisser bürgerlicher Strafen oder wegen Religionsverachtung oder unehrbaren Lebenswandels ausgeschlossen oder mit der Bezalung kirchlicher Umlagen über ein Jar lang im Rückstand sind. Die Gemeinde ist vertreten durch die Kirchengemeindeversammlung mit 20—80 Mitgliedern (bei weniger als 80 Stimmberechtigten aus der Gesamtheit dieser bestehend); sie hat bei der Wal des Pfarrers und bei wichtigen finanziellen Fragen mitzuwirken und den Kirchengemeinderat zu wälen. Die Leitung der Gemeinde hat der Kirchengemeinderat unter Vorsitz des Pfarrers; die Mitglieder desselben werden auf 6 Jare gewält. In der Diözesansynode sind sämtliche Pfarrer und eine gleiche Anzal von Kirchenältesten stimmberechtigt. Sie versammelt sich järlich, wält den Dekan auf 6 Jare, welcher der Bestätigung des Oberkirchenrats bedarf, und den aus 2 geistlichen und 2 weltlichen Mitgliedern bestehenden Diözesanausschuss, der auch bei den alle 3 Jare stattfindenden Kirchenvisitationen mitwirkt. Die Generalsynode versammelt sich alle 5 Jare (bisher 1834, 1843, 1855, 1861, 1867, 1871, 1876); sie wird gebildet aus dem Prälaten (der zugleich das erste geistliche Mitglied des Oberkirchenrats ist und die evang. Kirche in der 1. Kammer vertritt), 7 vom Großherzog ernannten Mitgliedern, darunter einem Mitglied der theolog. Fakultät in Heidelberg, und 24 geistlichen und 24 weltlichen Abgeordneten. Jene werden in jeder der 24 Diözesen von den zur Diözesansynode stimmberechtigten Geistlichen, diese durch Walmänner gewält, welche die Kirchenältesten aus ihrer Mitte zu diesem Zweck ernennen. Die Generalsynode wält ihren Präsidenten, hat vornehmlich die Mitwirkung bei der kirchl. Gesetzgebung, die Prüfung und Genehmigung des Budgets der Landeskirche, das Recht der Beschwerde in Betreff der Amtsfürung des Oberkirchenrats und die Wal des aus 4 Mitgliedern bestehenden Synodal-

ausschusses, welcher mit dem Oberkirchenrat zu wirken hat bei der Besetzung von Pfarreien und von Stellen im Oberkirchenrat, Erteilung von Zulagen, Entlassung von Kirchenbeamten und bei provisorischen Gesetzen. Zur Pfarrwal wurden den Gemeinden vom Oberkirchenrat anfänglich 3, jetzt 6 Bewerber vorgeschlagen. Wird bei einer Wal nicht die absolute Stimmenmehrheit aller Walberechtigten erreicht, so wird die Stelle vom Großherzog unmittelbar besetzt. Die Mitglieder des Oberkirchenrats (jetzt 4 weltl. und 3 geistl.) werden vom Großherzog ernannt, müssen aber der Statsbehörde genehm sein, weil der Oberkirchenrat das unter gemeinsamer Leitung des Stats und der Kirche stehende Kirchenvermögen verwaltet. Die kirchlichen Ausgaben sollen, soweit sie nicht schon gedeckt sind, durch Umlagen aufgebracht werden, wozu aber bis jetzt die statlichen Vollzugsverordnungen nicht zu erlangen waren. Durch Gesetz vom 25. Aug. 1876 ist aber für die evang. wie für die kath. Kirche die Summe von je 200,000 M. järlich auf 6 Jare (bis 1. Nov. 1881) zu Besoldungsaufbesserungen für die Geistlichen ausgeworfen; alsdann sollen nach dem Verlangen der Landstände diese Bedürfnisse durch kirchl. Selbstbesteuerung gedeckt werden. Die kathol. Kirche hat indessen auf diese Verwilligung verzichtet, da sie an einen Gehorsamsrevers des Bischofs gegen alle Gesetze des Stats und rechtsgültig erlassene Anordnungen der Statsgewalt geknüpft wurde. Die evang. Generalsynode hat 1876 verlangt, dass die Vorbereitungen zur Selbstbesteuerung getroffen werden, wobei allgemeine Kirchensteuern nur unter Zustimmung der weltlichen Vertreter der Walbezirke beschlossen werden sollten. Das Pfründesystem ist schon großenteils in ein Besoldungssystem der ev. Geistlichen verwandelt worden. Die Pfarrer beziehen seit 1875 bei einem Dienstalter bis zu vollen 7 Jaren 1600 M.; von 7—10 J. 1800 M.; von 10—15 J. 2200 M.; von 15—20 J. 2600 M.; von 20—25 J. 3000 M.; von 25—30 J. 3400 M.; von 30 und mehr Jaren 3600—4000 M. Wonung nebst Hausgarten und Accidentien bleiben außer Berechnung. Die Zal der Pfarreien ist 372. Für die ev. Diaspora sind 11 besondere Pastorationsgeistliche angestellt. Das Militärkirchenwesen ist durch eine Vereinbarung mit dem preuß. Kriegsministerium v. 21. Dez. 1871 geregelt.

Was das kirchliche Leben betrifft, so beträgt nach den von 1872—76 vorgenommenen Erhebungen die Zal der Kirchenbesucher im vormittägigen Hauptgottesdienst des Sonntags durchschnittlich 28,3% der evang. Bevölkerung; im einzelnen von 7% in der Diözese Mannheim-Heidelberg bis 48,9% in der Diözese Boxberg aufsteigend. Die Zal der järlichen Kommunikanten ist 58,5%, das Kirchenopfer auf den Kopf järlich 17 Pf. Die Beteiligung bei den kirchlichen Walen beträgt durchschnittlich 28% der Stimmberechtigten. Die Zal der unehelich geborenen Kinder in der evang. Kirche 7,8% der ehelichen. Die Leitung der Schulwesens ist statlichen Organen überwiesen. Die Ortsgeistlichen, beziehungsweise einer derselben aus jeder Konfession, sind von Amtswegen Mitglieder der Ortsbehörde, als welche der Gemeinderat oder eine von demselben ernannte Kommission funktionirt. Der Religionsunterricht ist in allen Schulen obligatorisch; nach neuester Bestimmung soll in allen übrigen Fächern kein konfessionell getrennter Unterricht mehr stattfinden. Jeder Lehrer ist wöchentlich zu 6 Stunden Religionsunterricht verpflichtet. Zur Ausbildung der Geistlichen besteht eine theologische Fakultät mit theolog. Seminar an der Universität in Heidelberg, dessen Besuch seit 1867 aufgehört hat, für die Kandidaten obligatorisch zu sein. Statliche Vorbedingung des Eintritts in den Kirchendienst ist das Bestehen einer allgemein wissenschaftlichen Statsprüfung. Außerdem sind 2 theologische Prüfungen bei der Kirchenbehörde zu bestehen.

Von Evangelischen, die nicht zur Landeskirche gehören, sind zu erwänen die Lutheraner, welche sich zu 3 getrennten Gemeinschaften halten und zum größten teil in der Gegend von Pforzheim leben. Die Reformirten sind Schweizer, one besonderen Gottesdienst. Die Methodisten, von Amerika aus geleitet, haben in Wirklichkeit mehr als 121 Mitglieder und halten an mehreren Orten ihre Gottesdienste; Gemeindebildungen bestehen aber nur da, wo die Zal der Anhänger eine größere ist, wie in Pforzheim, Karlsruhe, Durlach. Griechisch-kath. Gottesdienst ist in Baden, anglikanischer in Heidelberg und Karlsruhe. Deutschkatholiken und Freireligiöse

befinden sich noch in Mannheim, Heidelberg und Pforzheim, aber one regelmäßige Gottesdienste. Über die Zal der Altkatholiken sind zuverlässige Ermittlungen nicht bekannt; sie haben etwa 12 Geistliche. Das jüdische Religionswesen steht unter der Leitung einer statlichen Behörde, des Oberrats der Israeliten.

Die römisch-katholische Kirche steht unter dem Erzbischof in Freiburg, dem Metropolitan der oberrheinischen Kirchenprovinz, und ist in 35 Landkapitel gegliedert, wozu noch 4 in Hohenzollern kommen, die auch unter Freiburg stehen. Von 765 Pfarreien haben 465 weniger als 2000 M. järliches Einkommen, und darunter 307 weniger als 1600 M. Im Jar 1876 waren nach dem amtlichen Schematismus von diesen Pfarreien 198 unbesetzt, 11 gesperrt, d. h. an Altkatholiken übergeben. Kloster- und Lehrinstitute gab es 7 mit 3 Filialen in Baden, Bruchsal, Konstanz, Meersburg, Freiburg, Breisach, Lichtenthal, Offenburg, Rastatt, Villingen, außerdem mehrere Häuser der Barmherzigen Schwestern und Niederbronner Schwestern. Einige der Lehrinstitute sind jetzt aufgelöst worden. Eine kath.-theolog. Fakultät besteht in Freiburg, ein Priesterseminar in St. Peter (mit 19 Zöglingen im Jar 1876). Die Knabenseminare und das theolog. Konvikt in Freiburg sind aufgehoben. Für die Verwaltung des kath. Kirchenvermögens besteht in Karlsruhe ein kath. Oberstiftungsrat, dessen Mitglieder gemeinsam von der Regierung und dem erzbischöflichen Ordinariat ernannt werden.

Litteratur: Vierordt, K. F., Geschichte der ev. Kirche im Großh. Baden, 2 Bde. Karlsr. 1847 u. 1856. — Spohn, G., Bad. Staatskirchenrecht. Karlr. 1868; Kirchenrecht der verein. ev. prot. Kirche im Großh. Baden. 2 Bde. Karlsr. 1871 und 1875. — Schwab, Statistik der ev. Kirche im Großh. Baden. 2 Aufl. Karlsr. 1868. — Die amtliche Ausgabe der Verhandlungen der Generalsynoden von 1855, 1861, 1867, 1871, 1876. — Das seit 1861 vom evang. Oberkirchenrat herausgegebene Verordnungsblatt für die evang.-prot. Kirche des Gr. Baden, worin sich auch die järliche Übersicht des Oberkirchenrats über die kirchl. Zustände befindet. — Bundeshagen, Dr. K. B., Die Bekenntnisgrundlage der verein. evang. Kirche im Großh. Baden. Frankf. a. M. 1851. — Über die innern kirchlichen Verhältnisse geben Auskunft die seit 1860 erscheinenden Organe der beiden in der badischen Kirche vorhandenen Richtungen: das evang. Kirchen- und Volksblatt (Karlsruhe) und das Süddeutsche ev. prot. Wochenblatt (Heidelberg). — Seit 1875 erscheinen, von Zittel redigirt, „Studien der ev. prot. Geistlichen des Großh. Baden", 4 Hefte järl. Karlsruhe.

Dr. Mühlhäußer.

Bader, Johannes, Magister, der erste evangelische „Predikant" und Reformator von London in der Pfalz, ist einer der Sterne zweiten Ranges, die im 16 Jarhundert ihr Licht leuchten ließen. Ort und Zeit seiner Geburt sind unbekannt, seine Jugend- und Bildungsgeschichte ist bis jetzt nicht zu ermitteln gewesen. Da er aber der Lehrer und Erzieher des im Jare 1502 geborenen, schon am 8. Dezember 1532 verstorbenen Herzogs Ludwig II. von Zweibrücken war, muß er mit Bestimmtheit im vorletzten oder spätestens im letzten Jarzehnt des 15. Jarhunderts geboren sein. Bereits 1518 muß er als Pfarrer zu Landau, „wo mir Gott die Gnad gab", wie er selbst 1525 seinem ehemaligen fürstlichen Zögling schreibt, „und mich die Pfarrer dort in das heimlich Pfarramt in allen Wegen gern mit an der Bürden des göttlichen Worts arbeiten". —

Im Jare 1521 [illegible] Reichstag [illegible] zu Worms, um [illegible] und Rede [illegible] Karl V. [illegible] zu hören, und [illegible] mündlichen Verkehr [illegible] das mündliche Zeugnis des Dr. Martin Luther zu seiner Rechtfertigung. Da [illegible] Jahre [illegible] Bader, der [illegible] „aus der Schrift des göttlichen Worts sich [illegible] zu rechtfertigen" [illegible] mit der Antwort [illegible] Luther [illegible] zu weisen. [illegible] hat er [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] werden [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

1522 stiftete. Im Jare 1524 wird Johann Bader wegen seiner Predigten vor das geistliche Gericht des Bischofs zu Speyer geladen. Nachdem er, — „gegen jedermann zur Rechenschaft über seinen Glauben bereit", — zur Verantwortung rechtzeitig erschienen war, „wurde ihm das Geleit aufgesagt", und da er „sich zuletzt nit viel Guts gedacht, noch habe versehen dürfen (denn es kam ein Argwon zum anderen), so gebrauchte er sich St. Pauli Vortel (Vorteil = List) zu Damasco, 2 Cor. 11, 32 und 33 und Apostelgesch. 9, 23—25", und wurde „Dank allen frommen Christen, die ihm geholfen", gerettet. —

Hochgeachtet und geliebt von seiner Gemeinde, geschützt und geschirmt durch den Rat und die Bürgerschaft Landaus, trotz der Verurteilung von Seiten des Reichstags von Nürnberg, trotz fortdauernder Ungnade des Bischofs und des Kaisers, wirkte er von nun an, anfangs unter Entbehrungen, da die katholischen Stiftsherrn ihm seinen Pfarrgehalt vorenthielten, und unter mancherlei Kämpfen daselbst fort bis zu seinem Tode im J. 1545, obgleich ehrenvolle Berufungen, z. B. nach Eßlingen, an ihn ergangen waren.

Am Kirchweihtage, Sonntag nach Ostern 1525, brach in dem zur Stadt Landau gehörigen Nußdorf der Aufrur der pfälzischen Bauern los, um sich von Fürsten-, Pfaffen- und Adels-Steuern und Fronden zu befreien. Die Bürgerschaft Landaus verschloß den Aufrürern, welche rundum Klöster und Schlösser ausgeplündert und niedergebrannt hatten, die Tore und leistete kräftigen Widerstand, so daß sie nach einer durch die katholische Stadtgeistlichkeit gereichten Lieferung von Brot und Wein wider abziehen mußten. Für einige Bürger, welche sich den Empörern angeschlossen hatten und teils aus der Stadt verwiesen, teils mit Gefängnis bestraft worden waren, legte Johann Bader 1525 und auch der im Jare 1526 nach Landau gekommene Bischof von Speyer Fürsprache beim Rat ein.

Von der Wichtigkeit und Notwendigkeit des christlichen Jugendunterrichtes überzeugt, drängte er nicht nur den Rat zur Begründung einer deutschen und Hebung der seit 1432 bestehenden lateinischen Schule, sondern er arbeitete auch einen Leitfaden zur evangelischen Unterweisung aus, der bereits 1526, also einige Jare früher als die lutherischen Katechismen, — zu Straßburg in Druck erschien: „Ein Gespräch-Büchlein vom Anfangk des christlichen Lebens mit dem jungen Volk zu Landaw, auf die Osterzeit 1526, durch Joh. Bader in schulweise gehandelt, Eym jeglichen Menschen, ehe er sich für eynen Christen ausgibt vnd zum Nachtmal des Herren zu gon sich vermisset, ganz not zu wissen. Mark. 10, 14. Lasset die Kindlein zu mir kommen vnd wöret ihn nit, den solcher ist dz reych Gottes."

Dieser früheste aller Katechismen der evangelischen Kirche aus der Reformationszeit, insofern wir absehen von dem der böhmischen Brüder und dem der Waldenser, verdient nicht blos deshalb, weil er der früheste ist, sondern auch wegen seiner teilweisen Trefflichkeit, alle Beachtung. Geradezu unübertrefflich sind die Worte: „Vater unser in den Himmeln" erklärt.

Sein „Katechismus oder christliche Schulerstücklin", der 1544, 36 Seiten in kl. 8° umfassend, erschien one Angabe des Druckortes, handelt sehr ausfürlich vom Abendmale. — Im J. 1526 findet er es dringend nötig, gegen das tolle, auch am kaiserlichen Hofe verbreitete und zu seinem Nachteile ausgebeutete Gerücht, er habe einer Gans das heilige Abendmal gereicht, in einem Briefe an den Pfalzgrafen Herzog Ludwig II., sich zu verteidigen und um dessen Fürsprache bei dem Kaiser zu flehen. Dieses Verteidigungsschreiben, in welchem er nachweist, daß eine Bäuerin, Namens Gans, unter den Abendmalsgenossen gewesen, was ein Witzbold zu leichtfertigem Scherz und Böswilligkeit gegen ihn und die Evangelischen ausgebeutet hatte, erschien deutsch („Von der Gans") und lateinisch („de ansere") 1526 zu Straßburg nebst einer Predigt über das Abendmal.

Gegen die Widertäufer, die sich namentlich unter Frauen und Dienstboten Anhang zu verschaffen wußten, und insbesondere gegen den gelehrten Denck schrieb er 1527 seine „brüderliche Warnung für (vor) dem newen abgöttischen Orden der Widertäuffer", eine Abhandlung, von welcher die Prediger des Evangelii zu Straßburg in ihrer „getrewen Warnung vber die Artikel, so Jakob Kautz zu Worms hat lassen ausgahn", empfehlend sprechen: „Von den

puncten hat weiter geschrieben unser lieber getreuer Bruder Johann Bader, Pfarrer zu Landau, das lese, wer des Artikels weitern und gewissen Bericht haben will." —

In origineller Weise stellt Joh. Bader seine der Zwinglischen, eigentlich der Butzerschen vermittelnden Auffassung nahestehende Lehre vom heil. Abendmal kurz dar in einer streng logisch angefertigten tabellarischen Übersicht („Summarium und rechenschaft vom Abentmal unsers Herrn Jesu Christi") gedruckt 1533 zu Straßburg auf einer Seite eines Foliobogens. Diese tabellarische Ausarbeitung ist es, welche die Straßburger Theologen dem zwinglisch gesinnten Reformator Schwabens zusenden, der sie dem Rate von Konstanz mitteilte im J. 1536. Vergl. Ambros. Blaurers Leben und Schriften. Von Dr. Th. Pressel 1861, S. 429. Überhaupt zieht sich durch sein ganzes Denken, Lehren, Leben und Wirken bei aller Milde, Friedensliebe und Versönlichkeit seiner Gesinnung eine ernste, heilige Scheu vor jeder Entstellung der Lehre und jeder Entwürdigung der Feier des heil. Abendmales, um dessen Wesen und Bedeutung, um dessen dogmatische Auffassung und Wirkung sich die begabtesten Geister der Zeit einander oft so bitter bekämpften. „Es klingt und singt mir allerwegen in den Ohren das groß streng Urtheil Pauli, 1 Kor. 11, 29: Welcher unwürdig von diesem Brod isset oder den Kelch des Herrn trinket, der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn." — Da die Abstellung sittlicher Missstände und die Erneuerung und Heiligung des christlichen Lebens nicht gleichen Schritt hielt mit der Reinigung der Kirche von Misbräuchen und der Erneuerung der christlichen Lehre, vielmehr in allen Schichten des Volkes noch viel Üppigkeit, Roheit und Verwilderung immer wider zu Tage trat, so steigerte sich jener heilige Sittenernst des gewissenhaften Lehrers und Predigers bis zu dem Rigorismus, dass er trotz aller Bitten Jare lang eine Abendmalsfeier zu halten sich nicht entschließen konnte, weil nur da, „wo eine heilige christliche Gemeinde ist, auch das heilig Abendmal von allen gegenwärtigen frommen Christen, so sich selbst probiren (prüfen) können, recht und christlich gehalten werden möge."

Auf Einladung des Nikolaus Thomä, Pfarrers zu Bergzabern, hielten daselbst unter Vorsitz des „frommen würdigen" Bader die evangelischen Prediger der herzoglich zweibrückischen Oberämter Cleburg (im heutigen Unter-Elsaß) und Neukastel (bei Landau in der Pfalz), unter ihnen namentlich die Pfarrer Simon von Albersweiler, Bernard von Frankweiler, Portius von Annweiler, den 29. Julius 1538 einen amtsbrüderlichen Konvent und beschlossen, järlich zweimal sich zu einem solchen zusammenzufinden. Auch Butzer von Straßburg versprach, künftig demselben beizuwonen, wurde jedoch damals durch seine Reise nach Hessen und Wittenberg daran verhindert. Vgl. Centuria epist. theol. ad Schwebelium p. 317—324.

Später kam Bader in nähere freundliche Beziehung mit Schwenckfeld, der ihn in Landau heimgesucht hatte. Bereits aber hatte des letzteren Werk: „Große Confession", das der ruheloſe zudringliche Mann allen damals berühmten Theologen Deutschlands und der Schweiz zugesendet hatte, one indessen von irgend Einem eine Antwort zu erhalten, großen Anstoß erregt, und es drohte die noch unausgeglichene Differenz der lutherischen und schweizerischen Lehre aufs neue bloszulegen, wärend alle Hoffnung gegeben war, die beiden Standpunkte auszusönen. Auf Andringen des Martin Frecht von Ulm wurde über dieses Buch und Bekenntnis Schwenckfelds noch in demselben Jare von dem in Schmalkalden versammelten Konvent der Theologen — ein Verwerfungsurteil ausgesprochen (vgl. den Art. „Schwenckfeld"). Die näheren zweibrückischen und Straßburger Freunde Baders wurden fast irre an ihm und sprachen mit Schmerz sich aus über sein vertrautes Verhältnis zu Schwenckfeld, von dem sich Lutheraner und Reformirte, Deutschland und die Schweiz abgewendet hätten.

Diese auch von seinem treuesten Freunde Butzer nicht ganz unterdrückte Misstimmung der bisherigen Gesinnungs- und Kampfgenossen (auch der spätere elsässische Geschichtsschreiber Schöpflin sagt noch von Bader: „Schwenckfeldium redolet"), Streitigkeiten, in die ihn der haderſüchtige und deshalb aus mehreren

Orten, sowie aus Landau ausgewiesene Dr. Alex. Seitz, der Sendling des Bischofs von Speyer, zu verwickeln suchte, Leibesschwäche und Krankheit, die ihn nach einem bewegten mühevollen Leben des Kampfes befiel und um derentwillen ihm der Rat einen Kaplan Liebmann zum Gehilfen beigab, — trübten mannigfach die letzten Jare seiner Wirksamkeit, die mit seinem Tode im August (10.—15.) des Jares 1545 endete.

Mit Ausnahme einiger Stiftsherren und weniger Mönche des Augustiner-Klosters war der Rat und die ganze Gemeinde Landaus nach einer „vierundzwanzigjärigen" Amtstätigkeit ihres geliebten Lehrers dem Evangelium zugetan; auf den drei zu Landau gehörigen Dörfern Dammheim, Nußdorf und Queichheim war die Reformation wenigstens angebaut, aber erst später bewerkstelligt.

Seiner Lehre und Gesinnung nach wirkte Bader, bis an sein Ende eng verbunden mit seinem Freunde Butzer, für die Versönung der streitenden Parteien und war ein Mann der „Konkordia".

Als nach ihm eine lutherische Reaktion eintrat und die Geistlichen zu Landau, Leonhard Brunner (L. Fontanus) und namentlich M. Adam Dromann (Docander), durch ungemessenen Eifer gegen jede Abweichung von der reinen Lehre, durch strengste Handhabung der Büchercensur, Verweisungen von „Widertäufern" und „Schwenckfeldianern" aus der Stadt Beschwerden der Bürgerschaft beim Rate veranlassten, blickte man um so dankbarer auf den milden Ernst zurück, mit welchem der erste Prediger gewirkt und gewaltet, und klagte im Jare 1558: „Baderus selig habe sich anders als die jetzigen Predikanten gehalten und niemandts vor die Obrigkeit verklagt, sonder in seiner Behausung gestrafft." —

Quellen: Außer den im Kontexte angefürten Werken: 1) Geist. Fiscalis zu Speyer Artikul und Clag-Stücke wider J. Bader, 1524. — 2) J. Bader's Antwort, 1524. — 3) Bannbrief über Bader, 1524. — 4) J. Baders Appellation, 1524. Drei Briefe C. Schwenckfeld's aus den Jaren 1531, 1544 und 1545. — 5) Briefe Butzers und anderer Zeitgenossen an und über Bader, Manuskr. Die Werke Baders sind selten, zum Teil wol Unica. — 6) Rathsprotokolle der Reichsstadt Landau. — 7) F. W. Röhrichs Reformationsgeschichte des Elsasses. — 8) Lehmanns urkundliche Geschichte der Stadt Landau. 9) Mag. Johann Baders Leben und Schriften ꝛc. ꝛc. von J. P. Gelbert, prot. Pfarrer zu Landau. Neustadt a/H. 1868. **P. Gelbert**, Dekan in Kaiserslautern.

Baesa (בַּעְשָׁא, *Baasá* LXX), Son des Ahia, aus dem Geschlechte Issaschars, schwang sich durch eine Lagerverschwörung zum Könige des Reichs Israel empor, indem er den Son des Jerobeam, König Nadab, in dessen Heer er eine Befehlshaberstelle bekleidet zu haben scheint, wärend einer Belagerung der philistäischen Stadt Gibbethon nach noch nicht zweijäriger Regierung tötete und sofort das ganze Haus Jerobeams ausrottete. Als ein kriegerischer und tapferer Fürst, aber gänzlich den in religiöser Beziehung so verderblichen Prinzipien seiner Vorgänger huldigend, befehdete er u. a. auch das Reich Juda, über welches damals Assa regierte. Ja er rückte sogar bis Rama vor (jetzt er-Râm, s. Robinson, Pal. II, 566 ff.), nicht viel über 2 Stunden von Jerusalem gelegen auf der großen Heerstraße nach dem Norden, und begann diesen Platz in eine eigentliche Festung zu verwandeln, von wo aus er nicht bloß der feindlichen Hauptstadt allen Verkehr nach dieser Seite hin abschneiden, sondern sie förmlich blockiren und dominiren konnte, wenn es ihm gelang, die gewaltigen Befestigungswerke zu vollenden. In dieser äußersten Not wußte Assa keinen andern Rat, als mit Hilfe der Tempel- und Palast-Schätze den König des damaskenischen Syriens, Ben-Hadad, zum Bündnisse mit Juda und zu einer Diversion ins Reich Israel zu erkaufen. Wirklich ließ sich dieser erbitten, obwol früher selber mit Israel verbündet, und unterwarf den ganzen nördlichsten Teil des Zehnstämmereichs, namentlich die Städte Ijjon, Dan, Abel-Beth-Maakha, die Gegend Genezareth, kurz das Stammgebiet Naphthali; es war dies der erste Einfall nordöstlicher Völker in das Reich Ephraim, veranlaßt durch den Zwist der zwei Bruderreiche, und ein Vorgang übler Vorbedeutung für das spätere Geschick beider Reiche! Für diesmal freilich scheinen die

genannten Plätze nicht in des Syrers Hand geblieben zu sein (2 Reg. 10, 32; 15, 29), Baesa wird sich mit demselben irgendwie abgefunden haben, musste aber natürlich sofort von Rama abziehen und von weiteren, großartigen Plänen gegen Juda abstehen. Asa aber ließ durch ein allgemeines Aufgebot die angefangenen Bauten in Rama zerstören und aus dem dort vorgefundenen Material vielmehr in der Nähe die beiden Plätze Geba und Mizpa zu beiden Seiten der Nordstraße zur Sicherung des Zugangs nach Jerusalem befestigen. Baesa regierte übrigens 24 Jare, von 955—932 v. Chr. (so Thenius; nach Winer 953—30, Ewald 961—37, Bunsen [im Bibelwerk I, S. CCLXXVI f.] und Merx in Schenkels Bibellexikon I: 946—922), und residirte in Thirza, woselbst er auch begraben wurde; aber schon an seinem Son und Nachfolger ging die durch den Propheten Jehu, Son Hananis, wegen seines untheokratischen Wesens und der Ausrottung der Familie seines Vorgängers gegen Baesa ausgesprochene Weissagung eines gleichen Ausgangs seines Hauses in Erfüllung. Man vgl. 1 Kön. 15, 16—16, 7; 2 Chron. 16, 1—6 (wo aber in V. 1 ein alter Schreibfehler sich eingeschlichen hat hinsichtlich der Zeitbestimmung jenes Einfalls in Judäa, s. Thenius zu 1 Kön. 15, 16 und Bertheau zu 2 Chron. a. a. O.); Ewald, Gesch. Isr. III, 1, S. 162 ff. 185 f.; Duncker, Gesch. d. Alterthums (Berlin, 1852), 1, S. 340, 342. **Rüetschi.**

Bahrdt, Karl Friedrich. Geistige Richtungen, welche Völker ergreifen, pflegen sich in Extremen auf die Spitze zu treiben und bis zur Karikatur zu entstellen. So ist der „weltbekannte theologische Wildfang" Bahrdt eine Karikatur des vulgären Rationalismus, welchen er in gewandter Darstellung dem großen Haufen mundgerecht gemacht hat, während er zugleich für seine eigene Sittenlosigkeit bei einer großen Anzal seiner Zeitgenossen Interesse zu wecken verstand. Bahrdt wurde am 25. Aug. 1741 (nach anderen Angaben 1740) zu Bischofswerda geboren, wo sein streng lutherischer Vater, Joh. Friedrich, Pastor war. Nachdem dieser durch einen hohen Gönner zum Professor, Domherrn und Superintendenten in Leipzig befördert worden, vernachlässigte er seine Zeit mehr für die Erziehung seiner Kinder. Dies rächte sich bitter, der junge Bahrdt erwies sich bald als ein so loser Bube, dass er von der Leipziger Nicolaischule nach Schulpforta gebracht werden musste, wo er indes nach zwei Jaren auch, wie es scheint, relegirt wurde. Als so unreifer Jüngling begann er im Alter von sechszehn Jaren in Leipzig seine akademischen Studien unter dem Apokalyptiker Crusius, welchen er später selbst für den größten Phantasten erklärte. Versittlichend wirkte die Orthodoxie seines Lehrers nicht auf ihn; tolle Jugendstreiche, Geistercitationen nach Dr. Fausts Höllenzwang u. dgl. beschäftigen ihn mehr, als die Studien. Kenntnisse zu sammeln begann er endlich, als er 1701 nach seiner Magisterpromotion Vorlesungen eröffnete und jetzt unter dem Einflusse Ernestis biblisch-exegetische Schriftstellerei betrieb. Einen Namen erwarb er sich aber erst nach seiner Anstellung als Katechet an der Peterskirche durch seine Beredsamkeit, welcher er auch in seinem späteren Leben seine größten Erfolge zu verdanken hatte; seine Predigten und die Umarbeitung eines damals beliebten deistischen Andachtsbuches „der Christ in der Einsamkeit" von Crugott, legten Proben seiner Orthodoxie ab. So erfolgte 1766 seine Ernennung zum außerordentlichen Professor der geistlichen Philologie. Allein schon nach zwei Jaren bekam er wegen seines Umganges mit einer Dirne das heimliche consilium abeundi. Damit schloss seine orthodoxe Periode. — Des Entlassenen nahm sich ein wüster Gönner an und verschaffte ihm eine Professur der biblischen Altertümer (bei der philosophischen Fakultät) in Erfurt; da mit dieser aber zunächst kein Gehalt verbunden war, verstand Bahrdt schon hier seinen Finanzen durch eine von ihm selbst geleitete Speisewirtschaft aufzuhelfen, während er die Studenten durch Ankündigung von allerlei theologischen, philosopischen und linguistischen Vorlesungen anlockte. Ihm lag indes daran, Mitglied der theologischen Fakultät zu werden; schon hatte er sich dazu von Erlangen das theologische Doktordiplom verschafft und seine Ernennung zum „designirten Professor der Theologie" zu erlangen gewusst, als die von ihm rücksichtslos behandelten theologischen Kollegen und seine eigenen Narungssorgen — er hatte sich inzwischen verheiratet — ihm den Aufenthalt in Erfurt so verleideten, dass er 1771 mit Freuden einen Ruf als Professor

der Theologie und Prediger nach Gießen annahm. One Zweifel wäre dieser gar nicht an ihn gelangt, wenn ihn nicht Ernesti „für keinen ketzerischen Mann" erklärt hätte. Und in der Tat hatte Bahrdt den Offenbarungsglauben damals noch nicht aufgegeben; er wollte nur, wie die von ihm herausgegebenen Briefe über die systematische Theologie zeigen, das wesentliche in der Religion von der dogmatischen Theorie unterschieden wissen. In Gießen benahm er sich aber bald so roh und gemein, dass er überall Ärgernis gab; dazu machte seine Aufklärung solche Fortschritte, dass er bald bei dem Dringen auf „moralische Ausbesserung des Menschen" ankam und für diesen Zweck eine aufgeklärte „Musterversion" der Bibel unter dem Titel „Neueste Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzälungen" herausgab, deren Geschmacklosigkeit selbst Göthe zum Spott reizte (vgl. seinen Prolog zu den Neuesten Offenbarungen Gottes u. s. w.). Die orthodoxen Theologen hatte sich der leichtsinnige Aufklärer dadurch zu unversönlichen Feinden gemacht; auf ihre Veranlassung wurde er schon im Jare 1775 von seinem Landesherrn aus seinem Lehramt entlassen. Bahrdt geriet aber durchaus nicht in Verlegenheit; ein Herr von Salis, welcher zu Marschlinz in Graubündten ein Philanthropin errichten wollte und sich deshalb an Basedow gewandt hatte, wälte auf dessen Empfehlung den Professor Bahrdt zum Direktor seiner Anstalt. Allein dieser hatte sein Amt nur vierzehn Monate verwaltet, als er, an ein ungebundenes Leben gewönt, die ihm durch des Herrn von Salis Strenge höchst unbequem gewordene Stellung aufgab, um einem Ruf des Grafen von Leiningen-Dachsburg nach Dürkheim an der Hardt als Generalsuperintendent und erster Prediger Folge zu leisten. Zugleich gewann er seinen neuen Landesherrn für die Errichtung eines Philanthropins zu Heidesheim. Unangefochten blieb Bahrdt in seiner neuen Stellung aber nur ein Jar, bis 1778 ein Reichshofratsconclusum auf Grund seiner Bibelübersetzung die Suspension über ihn verhängte. Dadurch kam er bald in so große Verlegenheit, dass er 1779 heimlich mit seiner Familie unter Zurücklassung seines todkranken jüngsten Kindes entfloh. Unter dem Schutz des preußischen Ministers Zedlitz fand der Flüchtling in Halle Aufnahme und bekam auch, trotz aller Gegenbestrebungen des Senats und der Theologen, die venia legendi. Seine Vorlesungen hielt er bald mit solchem Beifall der Studenten, dass sich die Zal seiner Hörer zuweilen auf 900 belief. Da ihm theologische Vorlesungen untersagt waren, las er über Tacitus und Juvenal, hebräische Grammatik, Logik, Metaphysik, Rhetorik und Moral. Die beträchtlichsten Einnahmen erzielte er indes durch seine Schriftstellerei, welche er mit so erstaunlicher Gewandtheit und Fruchtbarkeit betrieb, dass er in einem einzigen Winter (1786—1787) 160 Bogen zum Druck beförderte. Wärend dieser glänzenden Zeit war sein religiöses Leben im stetigen Niedergang begriffen. Was er bisher noch von Offenbarungsglauben festgehalten, vertauschte er in Halle mit einer Art Naturreligion. Christus selbst sei der größte Naturalist gewesen, habe aber seinen Plan, alle positive Religion zu verdrängen, aus Klugheitsrücksichten nicht ausgefürt, sondern seine Weisheit nur einer von ihm gestifteten Ordensgesellschaft mitgeteilt. Das auf Grund dieser Auffassung vom Christentum dargestellte „System der moralischen Religion" ist aber doch noch das „beste und gemeinnützigste" aller Bahrdtschen Produkte. So hielt sich der Aufklärer, bis nach dem Tode Friedrichs des Großen am preußischen Hofe die Reaktion ihre Schwingen hob. Auch durch seine übermäßige Schriftstellerei überanstrengt, gab Bahrdt seine Lehrtätigkeit auf und legte in einem Weinberge bei Halle eine Gastwirtschaft an. Da er seine Frau inzwischen verstoßen hatte, lebte er hier mit seiner Dienstmagd, one doch seine Töchter aus dem Hause zu geben. Hatte den unruhigen Kopf schon eine von ihm hier gestiftete, aber verunglückte Freimaurergesellschaft, die „deutsche Union", den Behörden verdächtig gemacht, so verfiel er ihnen vollends, als er das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 in einem Lustspiel, obgleich anonym, lächerlich gemacht hatte. Er verbüßte dafür 1789 ein Jar Festungshaft in Magdeburg. Diesen unfreiwilligen Aufenthalt wusste er sich indes angenehm zu machen und vertrieb sich unter anderem die Zeit damit, dass er schmutzige Tendenzromane schrieb und in seiner gemeinen Weise litterarische Fehden auskämpfte; gleichzeitig verfasste er seine Selbstbiographie, ein Gemisch

von Lüge, Heuchelei und frecher Selbstprostituirung. Nach dieser Unterbrechung nahm er 1790 seine Gastwirtschaft wider auf; erkrankte aber schon 1791. Da er sich nun, obgleich er zwölf Ärzte nach einander konsultirte, doch dazwischen durch große Quantitäten Mercurius selbst zu heilen versuchte, zog er sich nach der Versicherung seines letzten Arztes die Queckſilberkrankheit zu, an der er am 23. April 1792 starb, wärend in Halle das Gerücht ging, er sei einer unreinen Krankheit erlegen. — Reich beanlagt hatte sich Bahrdt nie in sittliche Zucht genommen und war dadurch in die tiefste Gemeinheit versunken; in seinem späteren Leben scheint ihm jede Spur von Anstandsgefül abhanden gekommen zu sein. Die Flut von Schriften, welche er in die Welt geschickt, sind sämtlich wertlos; die wichtigsten haben wir genannt. — Eine eingehende Abhandlung über Bahrdt, auf welcher dieser Artikel ruht, hat G. Frank in Raumers Histor. Taschb. IV. Folge, 7. Jahrg. 1866, S. 203—370, geliefert, wo S. 346 f. die übrige Litteratur über den berüchtigten Aufklärer zu finden ist. **Paul Tschackert.**

Bahrgericht, Bahrrecht, s. Gottesurteile.

Bagnolenses, s. Katharer.

Bajophorien, s. Laubhüttenfest.

Bajus, Michael. Ein tiefer Lehrzwiespalt durchzog die katholische Kirche des Mittelalters: Augustinus war die höchste Autorität und doch waren die Grundlehren seines Systems verlassen, hatten einem theoretischen und mehr noch einem praktischen Semipelagianismus Platz gemacht. Zwar hielten die zalreichen Anhänger des großen Thomas von Aquin, insbesondere die Dominikaner und Augustinianer, seine Geltung aufrecht, one jedoch die Herrschaft seiner Lehrsätze behaupten zu können oder auch nur ernstlich zu wollen. Die Reformation des 16. Jarhunderts, welche sich darauf stützte, hatte jenen Gegensatz wider geweckt und verschärft, das tridentinische Konzil verdeckte ihn nur, löste ihn nicht. Da entstand noch in den letzten Jaren desselben jene Streitigkeit auf der blühenden Universität zu Löwen in Holland über Sünde und Gnade, welche in dem Zwist der Dominikaner und Jesuiten de auxiliis gratiae und namentlich im janſenistischen Streite sich fortsetzte.

Den Anlass gab die Lehre eines ebenso gelehrten als frommen und friedfertigen Mannes (Bajo nil doctius, nil humilius sagt der Jesuit Tolet), der freilich auch seine Überzeugung der kirchlichen Autorität gegenüber zum Schweigen brachte. Michael Bajus (de Bay), geboren 1513 zu Melin im Hennegau (Arrond. Ath), zeichnete sich auf der Universität Löwen durch Fleiß, Ernst, Frömmigkeit und gute Sitten aus; er wurde 1535 Magister, 1540 Vorsteher des Kollegium Standonck und Mitglied der Artistenfakultät, 1550 Doktor der Theologie. Als nach Widereröffnung des tridentiner Konzils (1551) vier Löwener Professoren (L. Hasselt, Tapper, Sonnius und Tiletanus gen. Ravesteyn) an demselben teilnahmen, mussten Bajus und sein Gesinnungsgenosse J. Hessels mit Vorlesungen über die h. Schrift ergänzend eintreten, und nachdem Hasselt zu Trient gestorben war, erhielt Bajus dessen Lehrstul. Im Gefül davon, dass gegenüber den durch die Reformation in Fluss gekommenen Glaubensfragen die scholastische Methode nicht ausreichte, suchte B. das Studium der Theologie mehr auf die Schrift und die Väter, vor allem auf Augustin zurückzuführen, dessen Werke er neunmal durchgelesen haben soll. Ihn hebt er um so höher, je mehr manche scholastische Polemiker gegen den Augustinismus der Reformatoren seine anerkannte Autorität zu gefärden schienen. „Welcher Teufel hat uns in unsrer Abwesenheit solche Lehren in unsre Schule eingeschwärzt", rief Tapper nach seiner Rückkehr! Bald entbrannte der Streit; an der Universität war Ravesteyn sein Hauptgegner, im Lande waren es die Häupter der skotistischen Franziskaner, welche in ihrem eigenen Orden die Lehreinflüsse des Bajus, welche der Tradition desselben widersprachen, bereits warnahmen. Leugnete doch auch Bajus auf Grund seiner augustinischen Erbsündenlehre die unbefleckte Empfängnis der Maria und ließ sie den Tod als Sündenstrafe tragen. Im Jare 1560 erwirkten seine Gegner eine Verurteilung von 18 aus Bajus Vorträgen gezogenen Sätzen durch die Pariser Sorbonne. Bajus verteidigte sich, beklagte sich über arglistiges Verfaren, erklärte aber seine Bereit-

willigkeit, dem heil. Stul und dem Konzil unterwürfig zu sein. Die Bewegung zeigte aber deutlich, welches Ansehen Bajus an seiner Universität, und welchen bedeutenden Anhang seine Richtung hatte. Der zum Erzbischof von Mecheln ernannte Kardinal Granvella suchte den Streit zunächst zu beschwichtigen und zu unterdrücken, verhinderte, dass die Anhänger der augustinischen Lehre eine neue Ausgabe von Prosper Aqu.'s Werken drucken ließen, und erlangte von beiden Seiten das Versprechen zu schweigen; ja er ließ sogar, trotz der Bedenken und Warnungen des päpstlichen Legaten Comendone Bajus und Hessels, welche nebst ihrem Kollegen Cornelius Jansen (nachmals Bischof von Gent, † 1576) von ihrer Fakultät dazu vorgeschlagen waren, im Sommer 1563 nach Trient gehen, wo die Löwener noch an manchen Arbeiten (Redaktion des röm. Katechismus) einigen Anteil nahmen, Bajus aber keine Veranlassung mehr hatte, seine angefochtenen Anschauungen hervortreten zu lassen. Nach seiner Rückkehr entbrannte der Streit aufs neue, veranlasst durch eine Reihe von dogmatischen Traktaten, deren erste (de lib. arb.; de iustitia; de iustificatione etc.) Bajus schon Anfang 1563 herausgab; andere (de meritis operum; de prima hominis iustitia, de virtutibus impiorum etc.) erschienen 1564, eine Sammlung der opuscula omnia 1566. Ravesteyn suchte in Gemeinschaft mit den Franziskanern sowol Philipp II. als den Papst Pius IV. gegen ihn einzunehmen und setzte auch die Fakultäten von Alcala und Salamanca gegen ihn in Bewegung. Endlich erreichte man, dass der neue Papst Pius V. im J. 1567 in der Bulle ex omnibus afflictionibus 76 ihm denuncirte Sätze aus Bajus Schriften verwarf als ketzerisch, irrig, verdächtig, verwegen, ärgerlich und frommen Oren anstößig respective, d. h. wolweislich so, dass nicht gesagt wird, welchen Sätzen das eine oder das andere Prädikat zukomme. Des Bajus Name ward nicht genannt, nur hingewiesen wird auf viele sonst rechtschaffene und gelehrte Männer, welche in Wort und Schrift anstößige und gefärliche Sätze vorbringen. Zudem war zugestanden, dass einige der Sätze in gewissem Sinne sich halten ließen, aber dies geschah in einer ganz entgegengesetzte Auslegung erlaubenden Weise. Die in solenner Form one Interpunktionszeichen ausgefertigte Bulle sagt: Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas quanquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento haereticas erroneas etc. — damnamus etc. Setzt man mit den Löwener Theologen und später den Jansenisten das Komma erst hinter intento, so enthalten sie das Zugeständnis, dass einige Sätze im strengen von den Verfassern beabsichtigten Sinne allenfalls zulässig seien, setzt man es mit den Jesuiten schon hinter sustineri possent, so entsteht der entgegengesetzte Sinn, dass einige an sich einer orthodoxen Auslegung allenfalls fähige Sätze gerade im strikten von ihren Urhebern beabsichtigten Sinne verworfen werden. Dass die Zweideutigkeit eine ursprünglich beabsichtigte sei, lässt sich wol nicht erweisen, aber eine authentische Interpretation des röm. Stuls ist nicht ergangen, und in höchst charakteristischer Weise zieht sich der Streit über das „comma Pianum" mit den über die Autorität der gegen Bajus erlassenen Bullen durch die ganze Geschichte des Jansenismus.

Die angegriffenen und von der Bulle verworfenen Lehrsätze des Bajus ruhen entschieden auf der augustinischen Grundanschauung von der völligen Verderbnis des Menschen durch die Erbsünde, der absoluten Unfreiheit des gefallenen Menschen zum Guten und von der schlechterdings unbedingten und unwiderstehlich wirkenden Gnade. Um den augustinischen Grundgedanken festzuhalten und auszufüren, glaubte Bajus besonders der scholastischen (und tridentinischen) Vorstellung vom Urstand des Menschen entgegentreten zu müssen. Er will nichts wissen davon, dass das eigentliche Wesen des Menschen in der sog. pura natura bestanden, zu welcher erst als ein hinzugefügtes Gnadengeschenk (donum superadditum, supernaturalia dona) die iustitia originalis hinzugetreten sei, welche den Menschen über seine Natur erhebt und zur Seligkeit befähigt, eine Vorstellung, deren Kehrseite dann die ist, dass der durch den Sündenfall herbeigefürte Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, abgesehen von der damit gegebenen Erbschuld, eben nur den Menschen des geschenkten übernatürlichen Beistands beraubt, im übrigen

über die Natur des Menschen läßt wie sie ist, wobei höchstens eine gewisse Verwundung der Natur zugestanden wird, welche doch die Freiheit des Menschen als Wahlfreiheit unangetastet läßt und wobei die concupiscentia nicht mit Augustin als notwendige sündliche Verderbnis, sondern als ein an sich indifferentes natürliches Vermögen, das nur den fomes peccati enthält, erscheint. Dem gegenüber lag [illegible] status purae naturae est impossibilis. Ursprüngliche Unversehrtheit und ursprüngliche Gerechtigkeit fallen derart zusammen, daß es zum Wesen des Menschen gehört von vornherein nicht auf sich selbst zu stehen, sondern mit der Gnade begabt und durch sie bestimmt zu sein. Der Gegensatz bestimmt [illegible] auf diese ursprüngliche Ausrüstung des Menschen den Begriff der [illegible] anzuwenden, weil der von Gott geschaffene Mensch gar nicht [illegible] Ausrüstung gedacht werden kann und darf, und er in ihr die in diesem [illegible] Bestimmung zum Dienst Gottes und zur Seligkeit und das [illegible] Verdienen; wäre der Mensch [illegible] gedacht, so wäre ihm die Seligkeit Lon und nicht [illegible] Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint nun der Zustand des [illegible] Menschen [illegible] Konsequenz der menschlichen Natur nach den [illegible] Bedingungen, wie sie nämlich der freien Willen im Sinne des [illegible] Libertum arbitrium homini non valet ad opposita. [illegible] Bezug auf Luthers der Überlegung [illegible] Zustand [illegible] Freiheit [illegible] Bestimmung des Willens überhaupt, nicht aber das [illegible] Willkür zum Schutze vor der Zwang (vio- [illegible] Notwendigkeit necessitas nata. Wie ist Bajus dafür [illegible] Freiheit und auf [illegible] Urzustand [illegible] Wie [illegible] auf das Gebiet einzugehen, [illegible] liberum arbitrium sine dei ad- [illegible] Zustand ist minus [illegible] peccatum, nisi dam- [illegible] Die Frage nach den Tugenden der Gott- [illegible] nach dem Urstand die zweite [illegible] Glaubens, wird naturlich verneinend [illegible] natürlichen Boden schlechterdings kein Tugend, kein [illegible] Bajus konsequenter Weise auch in der Be- [illegible] Gerechtfertigten die Erbsünde als Kon- [illegible] auch wirkt, und eignet sich das ganze actu, [illegible] Punkten berührt sich Bajus auch engste [illegible] Reformatoren und macht nur in einigen Bezeichnungen [illegible] Gebrauch, gewisse Schroffheiten z. B. des Determinis- [illegible] der Reformatoren zurückweist. Dagegen steht ihm [illegible] Bindung ganz fremd, welche die Reformatoren von Augustin [illegible] Gnadenlehre einschlagen. Kann doch Bajus zugeben, [illegible] Möglichkeit von der Sündenvergebung, welche unsere ihm [illegible] der scholastischen Definition gehören ist. Indem er be- [illegible] Sünden vom casus necessitatis oder martyrii, durch Sündenbekenntnis [illegible] Unterschied von actuali und habituali Sünde nachdrücklich selbst [illegible] Sündenvergebung zu empfangen. Die Schuld muß entweder werde [illegible] nachgelassen, nicht für das ganze gegen die Sündenvergebung [illegible] Gnade der Person und nach innerlicher Verwandlung [illegible] Gnadenakt ihres eigenen Urteils nämlich [illegible] Bedingung des Nachlasses zu erlangen, und welche dies [illegible] Sündenvergebung [illegible] Aber Sündenvergebung [illegible] Aufhebung der Schuldverhaftung [illegible] Verzicht auf [illegible] Gerechtigkeit [illegible] Na- [illegible] Unterschied der [illegible] Schuldverlaß

in dem innerlichen Bekehrungsprozesse des Menschen das auf die durchs Gesetz gewirkte Furcht folgende Moment des Glaubens an das Erbarmen Gottes über unsere Sünde, allein dies wird nicht zum centralen Moment der Rechtfertigung gemacht. Die Rechtfertigung ist Gerechtmachung und Sündenvergebung *nebeneinander*. Sie ist Gottes ausschließliches allem Verdienste des Menschen zuvorkommendes Werk, wodurch der böse Wille in guten Willen umgewandelt wird, indem der heilige Geist, der selbst wesentliche Liebe ist, im Menschen die Liebe erzeugt. Sie ist darum nicht etwas in sich abgeschlossenes, sondern ein beständiges Fortschreiten sowol in dem Wirken der Tugendwerke als in dem Erlass der Sünden und für beides ist in der Tat der Glaube und zwar bestimmt der Glaube an die Versönung in Christo grundlegend, vom Glauben nimmt die Gerechtigkeit ihren Anfang als vom ersten Teile ihrer selbst; er wird deshalb gleich zu Anfang erteilt, damit durch ihn sowol die Vergebung der Sünden als die guten Werke erlangt werden. Nach einer Seite hin entfernt sich B. selbst weiter von der reformatorischen Auffassung als die tridentinische. Obwol nämlich für beide im Unterschiede von der imputirten Gerechtigkeit die iustitia infusa der Ausgangspunkt ist, so soll doch nach Bajus das eigentlich rechtfertigende Moment nicht in der der Seele eingegossenen Gnade, welche den inwendigen Menschen erneuert, in der verborgenen inspiratio gratiae, welche die durch sie Gerechtfertigten befähigt, das Gesetz zu erfüllen, liegen, also nicht in der habituellen und potentiellen Gerechtigkeit für sich, sondern in der wirklichen Gesetzerfüllung, denn in dieser bestehe formaliter die Gerechtigkeit. Um so weniger kommt es natürlich, zumal bei vorausgesetzter Fortdauer der erbsündlichen Konkupiscenz, zu einer vollendeten Rechtfertigung, und anderseits bleibt den Werken, die freilich Erzeugnisse der Gnade sind, ihr verdienstlicher Charakter.

Die Bulle gegen Bajus wurde nicht öffentlich in Rom verkündigt, sondern Granvella sollte nur im Stillen mit den Betreffenden danach verfaren. In seinem Auftrage legte der Propst von Arras und Generalvikar des Erzbistums Mecheln, Max. Morillon, die Bulle der Löwener Fakultät vor (Dez. 1567) und erlangte ihre ehrerbietige Annahme durch dieselbe (obwol sie Aufschluss darüber verlangte, in welchem Sinne die einzelnen Propositionen verworfen seien, und wegen des Verbots der Schriften des Bajus Schwierigkeiten machte); ebenso eine Art Widerruf des Bajus. Indessen sandte dieser 1569 eine Apologie an den Papst, worin er eine Anzal Propositionen nicht als seine Lehre anerkannte, andere mit der Autorität Augustins rechtfertigte, andere als bisher geduldete Schulmeinungen aufwies. Aber eine Breve des Papstes (13. Mai 1569) hielt die Verurteilung aufrecht, Bajus musste abschwören und wurde von Morillon absolvirt, die Sympathien für seine Lehre in den Franziskanerklöstern wurden gewaltsam unterdrückt. Nach dem Tode seines Gegners Ravesteyn erklärte sich Bajus noch einmal in seinen Vorlesungen (17. April 1570) wesentlich im Sinne seiner Apologie. Die Folge war, dass auf Albas Anstiften die Synode der Erzdiözese Mecheln Morillon mit feierlicher Publikation und Durchsetzung der Bulle beauftragte. Die Löwener Fakultät gab formell befriedigende Erklärungen, ließ sich aber dadurch in ihrer Majorität nicht hindern, an ihrer mehr augustinischen Richtung festzuhalten. Bajus blieb in seiner angesehenen Stellung, wurde 1575 Kanzler der Universität und Dekan der Kollegiatkirche zu St. Peter; aber bei dem zweideutigen Verhalten des Bajus musste sich der Verdacht immer wider regen. Dazu kam, dass er in zwei Vorträgen (1575) behauptete, die Bischöfe hätten ihre Gewalt unmittelbar von Gott, und Luk. 22, 32 könne die Unfehlbarkeit der Päpste nicht beweisen. Man war überzeugt, dass er im Stillen die Rechtmäßigkeit der Bulle von 1569 bezweifle und auf ihre Beseitigung durch den folgenden Papst hoffe. Aber Gregor XIII. erklärte auf Anregung Philipps II. in der Bulle Provisionis nostrae (28. Jan. 1579) die Authenticität der frühern, und sandte den Jesuiten Franz Tolet, der wider befriedigend nachgiebige Erklärungen von Bajus zu erwirken wusste. Noch einmal musste 1585 die Fakultät eine schriftliche Erklärung abgeben. Allein als nun die Jesuiten L. Hessius und Hamel mit ihrem antithomistischen Semipelagianismus in Löwen auftraten, censurirte die Fakultät treu ihrer Tra-

dition 34 Sätze derselben (1587) und die Fakultät von Douay trat dem bei — ein Vorspiel der dann durch Molina erregten Bewegungen. — Merkwürdig sind noch die polemischen Verhandlungen des Bajus mit dem Protestantismus. An ihn, der in politischer Beziehung auf spanischer Seite stand und zwar eben aus katholischem Interesse, richtete doch der dem Oranier so nahestehende Philipp Marnix von St. Aldegonde (s. d. Art.) Quästionen über die Lehre von der Kirche und vom Abendmal (1577) zum Versuch einer möglichen Verständigung; und was die Autorität der Kirche betrifft, fiel die Antwort des Bajus überraschend befriedigend aus, indem er, wenn auch in vorsichtiger Weise, zugestand, dass die heil. Schrift der Kirche Christi Autorität gebe und nicht umgekehrt; dagegen die kathol. Abendmalslehre verteidigte B. entschieden und geschickt und es entspann sich daraus eine hitzige litterarische Fehde, von B. um so feindseliger gefürt, je mehr bei seinen Glaubensgenossen seine Äußerungen über die Kirche übel vermerkt worden waren. Bajus starb am 15. September 1589. Das von ihm an der Universität gestiftete Collegium Sancti Augustini erhielt durch seinen Neffen Jakob, der die Stiftung auszuführen hatte, auch den Namen Coll. Baianum. — Mich. Baii . . . opera: cum Bullis Pontificum et aliis ipsius causam spectantibus . . . collecta etc. studio A. P. Theologi (d. i. des jansenistisch gesinnten Mauriners Gabr. Gerberon) Col. Agrip. 1696. 4°. — P. Bayle, dictionn. hist. et crit. s. v. B. Du Pin, nouvelle biblioth. des auteurs eccl. t. XVI. Kuhns Artikel in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Freiburg i. Br., 1. Bd. F. X. Linsenmann, Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus, Tüb. 1867.

(L. Pelt) Möller.

Balaam, s. Bileam.

Baladan, s. Merodach Baladan.

Balde, Jakob wurde am 4. Januar 1604 in Ensisheim, der Hauptstadt der Landgrafschaft Elsass geboren. Sein Vater, Hugo Balde (geb. zu Giromagny in den Vogesen, † 3. März 1617), war kaiserlich-landgräflicher Hof- und Gerichtssekretarius [illegible]. Mutter, Magdalena Wittenbach, die Tochter eines reichen ensisheimischen [illegible]. Seine Knabenzeit verbrachte Jakob Balde bis 1614 in Vaterstadt, von 1614–1617 aber in der deutschen Grenzfeste Belfort, um daselbst [illegible] den Weltbezirken des Reichs für die juristische Laufbahn, zu der er bestimmt [illegible] unentbehrliche Bourgignon bei Zeiten gründlich zu erlernen. Nach des Vaters [illegible] besuchte der junge Balde das Jesuiten-Gymnasium in Ensisheim; und [illegible] dieser Anstalt seine erste Ode (clangor anseris, Gänsegeschwätz). Nach Beendigung der rhetorischen Studien bezog Balde [illegible] Jesuiten-Universität Molsheim, begab sich aber 1622 wegen des [illegible] Kriegs zur Fortsetzung seiner Studien nach Ingolstadt. [illegible] artium liberalium promovirt, begann er das juristi[illegible] unerwidert gebliebene Liebe zu einer Ingolstädter Bäckers[illegible] Am 1624 während eines mitternächtlichen Ständchens, in[illegible] Cantatum satis est, frangito barbiton! seine Laute [illegible] Entschlusse, der Welt zu entsagen; und schon am [illegible] als Novize des Jesuitenordens zu Landsberg am Lech [illegible] in Ingolstadt so heißblütige, ungestüme und reizbare, [illegible] satirisch satirische, für Vaterland, Natur und Kunst schwär[illegible] lang mit dem größten Eifer asketischen Übungen ob. [illegible] als Scholastiker nach München versetzt, wurde Balde als [illegible] verwendet, nahm aber den Ordensregeln gemäß gleich[illegible] Klassiker wider auf und vertiefte sich nach des Jesuiten[illegible] Vat ganz besonders in die Lektüre des Virgil und Lucan, [illegible] Jakob Keller, der bekannte Gegner des Neuburger Hof[illegible] wurde aber nicht bloß für Baldes anfängliche Hinneigung [illegible] dem Historiker Andreas Brunner für dessen ganze Le[illegible] (Lyr. II, 50). Von 1628–1630 wirkte Balde wie zu[illegible] Lehrer der Rhetorik am Gymnasium in Innsbruck. Nachdem

er sodann von 1630 — 1632 in Ingolstadt Theologie studirt und daselbst die Priesterweihe empfangen, nächstdem auch sein letztes Probejar, die schola affectus, 1633 in Ebersberg oder München würdig bestanden und 1634 in München, one selbst zu erkranken, die Pest glücklich überstanden hatte, wurde er von 1635 bis 1637 (er war jetzt Coadjutor Spiritualis) als Professor der Rhetorik an der Universität Ingolstadt und von 1638 — 1640 nach Jeremias Drexels Tod als Hofprediger Maximilians I. in München verwendet. 1640 unter die Professen des Ordens aufgenommen, blieb er als bayerischer Historiograph (expeditio Donawerdana) bis 1650 in München stationirt. Seine historische Tätigkeit, bez. seine Warheitsliebe trug ihm übrigens wenig Lorbern ein. Dagegen sind die Jare 1637—1646 die Glanzzeit von Baldes poetischem Schaffen. Auf dem Gasteig, in der Au oder am linken Isarufer über Thalkirchen nach Großhessellohe (Sylv. IX, 28) lustwandelnd, meditirte und dichtete er seine Hauptwerke, die Lyrika (1638—1642) und die Sylvae (1641—1645), zu welch letzteren ihm, abgesehen von Statius, sein gewönlicher Ferienaufenthalt im lieblichen Ebersberg, bez. die in dessen Nähe befindlichen herrlichen Wälder mit ihren trefflichen Jagden die erste Anregung gaben (Sylv. lib. I, de venatione). Von 1649 an versiegte Baldes lyrischer Born. Die Torheiten und der Aberglauben seiner Zeit trieben ihn der seiner Natur onedies nicht fremden Satire zu. Seiner schwachen Gesundheit wegen vertauschte er 1650 München mit Landshut und dieses 1653, an beiden Orten als Prediger tätig, mit Amberg, von wo er 1654, einem Ruf des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm folgend, zu dauerndem Aufenthalt nach Neuburg a./D. übersiedelte. Hier fungirte er als Hofprediger, als pfalzgräflicher Hauspriester und zuletzt als Beichtvater Philipp Wilhelms in otio cum dignitate. Nachdem er 1663 seine Elegie Urania victrix vollendet hatte, zog er sich, da der Pfalzgraf-Herzog meist in Düsseldorf Hof hielt, nach und nach ganz in sein Ordenshaus zurück und starb daselbst am 9. August 1668.

In der Neuburger Hofkirche erinnert seit 1828 eine Marmortafel an den erst durch Herders Terpsichore (112 Oden und Epoden in freier Nachbildung nebst Baldes Kenotaphium 1795 u. 1796) der unverdienten langen Vergessenheit wider entrissenen Dichter. Seitdem hat ihn die Wissenschaft (Joh. Conrad Orelli: carmina selecta, Zürich 1805 u. 1818; Joh. Bapt. Neubig: Metrische Übersetzungen der Oden und Epoden [1828—1843] und der Satiren medicinae gloria und solatium podagricorum [1833]; Karl Cleska: carmina selecta mit einer Biographie 1843; Albert Knapp: Christoterpe, Jargang 1848, 27 Oden von Knapp, Donner und Eyth mit einer ausfürlichen Würdigung Baldes; Franz Hipler: J. B. S. J. Carmina lyrica, Monasterii 1856; beste Ausgabe) und die Kunst (Schönlaubs Büste in der Münchener Ruhmeshalle; Andreas Müllers Wandgemälde im bayer. Nationalmuseum [Spruners Wandbilder des b. N. M. p. 139—142]; Kaulbachs Zeitalter der Reformation [Franz Löher, K.Z. d. R., Stuttgart 1863]), desgleichen ein Platz an der Isar und eine Straße in München, die Baldes Namen tragen, dem Gedächtnis der Nachwelt wider näher gebracht; und dieses Gedächtnis sucht der seit 1868 in München bestehende Baldeverein (Georg Westermayer: Jacobus Balde, sein Leben und seine Werke, München 1868; Renaissance, ausgewählte Dichtungen v. J. Balde, übertragen von Johannes Schrott und Martin Schleich, München 1870) durch eine järliche Festfeier lebendig zu erhalten und zugleich die Kenntnis des Dichters in immer weitere Kreise zu tragen.

Baldes Dichtungen sind vorwiegend episch von 1626 — 1637, lyrisch von 1637 — 1649, satirisch und elegisch von 1649 — 1665. Seine Hauptwerke sind 1) 1626—1628: Juvenilia, kleinere und größere Epen wie Juditha triumphatrix, Encomium Tillii, Batrachomyomachia etc. 2) 1631: Maximilianus I. Austriacus. 3) 1632: Magni Tillii parentalia. 4) 1636 (—1638): De vanitate mundi (lat. u. deutsch). 5) 1637: Agathyrsus, ein Trost für die Mageren (deutsch 1647); Jephtias tragoedia (1654 umgearbeitet). 6) 1638: Ehrenpreiß der Allerseeligisten Jungkfrawen und Mutter Gottes Mariä (sein verhältnismäßig bestes deutsches Gedicht). 7) 1638(—1642): Lyricorum libri IV, epodon liber unus. 8) 1641(—1645): Sylvarum

lyricarum libri VII (seit 1646 neun Bücher, und diese später noch vielfach vermehrt). 9) 1645: Philomela. 10) 1647: Drama georgicum, Bauernspiel auf den Ulmer Waffenstillstand von 1647, teilweise in altlateinischer (oscischer) Sprache, auf d'Avaux' Wunsch verfasst. 11) 1649: Medicinae gloria, 22 Satiren auf Quacksalber, Marktschreier und Zigeunerinnen; Chorea mortualis anlässlich des Abscheidens von Ferdinands III. erster Gemalin Leopoldine (deutsch: Todten-Dantz von Baldes Freund Johannes Kuen, Hauskaplan des Grafen von Wartenberg). 12) 1656: Satyra contra abusum Tabaci (deutsch: „die Truckene Trunkenheit" von Sigmund v. Birken). 13) 1657 (—1663): Urania victrix (auch deutsch). 14) 1661: Solatium podagricorum (deutsch von Joh. Ludwig Faber (Ferrando), Lehrer am Gymnasium in Nürnberg, 1677). 15) 1663 (—1665): Elegiae variae. —

Jakob Balde war in erster Linie Humanist, Dichter von Gottes Gnaden und Polyhistor; in zweiter trotz seines ligistischen Standpunktes ein edler deutscher Patriot und ein frommer, gegen Andersgläubige mildgesinnter Katholik; in dritter hervorragender Kanzelredner und in vierter, gleichsam so nebenher, Jesuit, wenn er auch bis zu den oberen Graden des Ordens aufstieg.

Als Humanist ist Balde nicht bloß seinen Zeitgenossen, dem Niederländer Kaspar Barläus, dem Polen Matthias Casimir Sarbievius u. a. überlegen, sondern auch einem Hutten, Mutianus und den andern Größen des 16. Jarhunderts mindestens ebenbürtig: eine christlich-romantische Incarnation des klassischen Altertums und ein geschworner Feind aller scholastischen Weisheit. Seine Latinität ist, absichtliche Nachamungen ausgenommen, nicht virgilisch, horazisch, lukanisch oder juvenalisch, sondern alles das zusammen, bewundernswert selbständig, eigenartig, klassisch, baldisch.

Über Baldes dichterische Begabung und relative Vollendung haben Herder, Orelli, Knapp, Neubig u. a. eher zu wenig als zu viel gesagt. Schwungvolle Phantasie, Gedankentiefe, männlicher Ernst, sprudelnder Humor, geistreiche Erfindung, geniale Komposition, unerschöpflicher Reichtum an eigenartigen Wendungen, Ausdrücken und Figuren, reizvoller Wechsel der Scenerie und gelungenste Behandlung der schwierigsten Kunstformen — das alles findet sich in einem armen deutschen Menschenkind in der traurigsten Zeit, die je unser Volk heimgesucht hat, vereinigt und entquillt einem liebevollen, freilich ob bitterster Erfarungen oft recht melancholisch gestimmten, aber immer wider Gottes schöner Natur sich freuenden Herzen. Man lese seine Enthusiasmen, seine Lehroden, seine odae partheniae, überhaupt seine lyrischen Gedichte, und man wird bei diesem gottbegnadeten Menschen immer und immer wider gern einkehren.

Indes wo soviel Licht ist, fehlt auch der Schatten nicht; und Balde ist in gar vielen seiner Schöpfungen ein echtes Kind seiner Zeit. Da ist oft kein Maß und kein Ziel. Gehäufte Bilder und Vergleiche, unzälbare mythologische Anspielungen beeinträchtigen die Harmonie des Kunstwerks und erschweren das Verständnis. Die häufige Überladenheit, das Zuviel des Zierats, das zeitweilige Ausschreiten im Geschmack, der namentlich in den Satiren hervortretende Mangel an organischer Gestaltung sind Fehler, die nicht verschwiegen werden dürfen. Wenn aber schon oft bedauert wurde, dass Balde vorwiegend lateinisch und nicht deutsch gedichtet, dass er einen verkehrten Lebensweg gewält und so Deutschland um einen deutschen Klassiker ärmer gemacht habe, so ist dieses Bedauern erstlich überflüssig, weil sich an Tatsachen nichts ändern läßt. Sodann erregen Baldes deutsche Dichtungen, wie sie vorliegen, eigentümliche Gedanken. Nirgends erheben sie sich über das Gewönliche, ja machen einen oft fast komischen Eindruck. Teilweise kommt dies zwar auf Rechnung eines nicht einmal reinen Dialekts. Die Hauptsache ist aber die, dass die auf Luthers Bibelübersetzung basirte neuhochdeutsche Sprachentwicklung, an der Paul Flemming, Friedrich v. Logau, Paul Gerhard u. a. so hervorragend teilnahmen, an Balde infolge von ihm nicht verschuldeter Verhältnisse beinahe spurlos vorübergegangen ist.

Von Baldes Polyhistorie, dem Charakteristikum seiner Zeit, gibt das schlagendste Zeuguis die Urania victrix, seinem Freunde Fabio Chigi (Papst Alexan-

der VII.) 1663 gewidmet. Sie enthält das ganze Können und Wissen der Zeit. Zu Grunde liegt eine von dem Dichter etwas abgeänderte Parabel. Die Seele, nur der himmlischen Liebe sich weihend, liegt im Kampfe mit fünf Freiern (den Sinnen) um eine Perle (den Willen), siegt aber über alle Versuche, sie für die Dinge dieser Welt zu gewinnen, glänzend ob.

Baldes ligistischer Standpunkt versteht und begreift sich von selbst. Wenn gleich aber wärend der ersten zwei Drittel des 30järigen Kriegs von diesem Standpunkt aus jedes wichtige Ereignis in seinen Dichtungen einen Widerhall fand (Lyr. I, 19; II, 3, 13 u. 26; Sylv. IX, 18; Tillii parentalia), so war und blieb er trotzdem ein echter deutscher Patriot. Abgesehen davon, dass er sich seinem Freunde Claude de Mesmes d'Avaux (Sylv. lib. IX: Memmiana) gegenüber, der ihn nach der Abtretung des Elsasses an Frankreich als Landsmann begrüßt hatte, mit Stolz einen Deutschen nannte, tritt in seinen politischen Dichtungen seine Begeisterung für Kaiser und Reich als das Bollwerk gegen alle Feinde Deutschlands klar und hell zu Tage. Und bei aller Lobpreisung seines Helden Maximus Aemilianus (Max I.: Fama laureata; Lyr. II, 3; IV, 1) predigte er diesem so gut wie den andern Fürsten Deutschlands fortwärend Eintracht, geißelte die Zwietracht, die Eitelkeit und den Egoismus der Tonangeber seiner Partei und redete unaufhörlich dem Frieden unter den Parteien zur Auslöschung der Schmach des Reichs das Wort, wie er denn auch nach des Barläus Zeugnis durch seine Einwirkung auf d'Avaux ein wesentliches Verdienst an dem Zustandekommen des westfälischen Friedens hatte. Den Deutschen hielt er fort und fort ihre Sittenverderbnis und Gottlosigkeit vor Augen und fürte scharfe Hiebe gegen die verkehrte Kindererziehung, die Nachäfferei des Auslandes und die Modesucht der Zeit (Sylv. lib. III). Seine patriotischsten Gesänge sind jedoch seine Threnodien (Sylv. lib. IV), Deutschlands Klagelieder, eingegeben von ergreifender Vaterlandsliebe, von Wehmut und Jammer über den Verfall des Reichs. Was Wunder, dass er den Verlust seines Geburtslandes zeitlebens nicht verschmerzen konnte!

Seiner frommen Gesinnung gab Balde, abgesehen von den mehr als 70 Marienliedern (Odae partheniae, 1648 eigens gesammelt) und von der Urania victrix, vor allem in der Philomela Ausdruck, einem herrlichen Zeugnis seiner Liebe zum leidenden und sterbenden Heiland.

Eine milde, bescheidene, selbstlose Persönlichkeit, als welche uns Balde überall in seinen Dichtungen entgegentritt, war er auch, entgegen der Unduldsamkeit der Zeit, gegen Andersgläubige stets versönlich gestimmt, zumal gegen die Protestanten, wie sein vielfacher mündlicher und schriftlicher Verkehr mit Barläus, dem Maler Joachim Sandrart, J. L. Faber und S. v. Birken, sein Lob auf des Hugo Grotius Tragödie Christus patiens und sein Ehrenempfang auf der Reise von Amberg nach Neuburg in Nürnberg durch den Magistrat und in Altdorf durch den Universitätssenat sattsam beweist. Seine lyrischen Dichtungen enthalten auch nirgends einen direkten Vorwurf gegen Akatholiken. Nur in seiner Eklipsis und dem Antagathyrsus, einer Apologie der Fetten, verfällt er gegen die Reformatoren in einen ihm sonst ungewonten Ton.

Von Baldes Predigten, die er in München, Landshut, Amberg und Neuburg hielt, ist meines Wissens nichts auf uns gekommen. Die Censoren des Ordens, die ihm nicht hold waren, haben sie, scheint es, stillschweigend verschwinden lassen. Dagegen wissen die Zeitgenossen seine feurige Beredsamkeit nicht genug zu rühmen. Obliegen konnte er übrigens wegen schwacher Brust und mehrerer schweren Krankheiten dem anstrengenden Predigerberufe nie auf die Länge.

Dem Orden hätte Balde am liebsten als Missionär in fremden Landen gedient. Aber dieser sein Wunsch blieb unerfüllt. Außerdem ließ ihn der Orden, scheint es, meist seine eigenen Wege gehen. Offenbar sonnte sich derselbe in des großen Mannes Ruhm, von dem ja auch ein Teil auf ihn zurückfiel. — Eine treffliche chronologische Übersicht sämtlicher Werke Baldes mit Angabe aller bis 1868 erschienenen Einzelausgaben und Übersetzungen verdanken wir dem oben citirten warm geschriebenen Buche des Tölzer Stadtpfarrers Georg Westermayer p. 253—265. Sammelausgaben von Baldes Werken erschienen zu Köln 1660 u.

1718 u. zu München 1729, von denen jedoch nur die letztere vollständig ist. Sie erschien unter dem Titel: R. P. Jacobi Balde è Societate Jesu Opera Poëtica Omnia Magnam partem nunquam edita; è MM. SS. Auctoris Nunc primum collecta, et in Tomos VIII distributa. Superiorum permissu ac privilegio. Impensis Martini Happach et Francisci Xav. Schlütter Bibliopol. Monachij, Typis Joannis Lucae Straubij, Anno 1729. Eine kritische Gesamtausgabe Baldes fehlt bis jetzt und wird wol noch auf lange hinaus ein pium desiderium bleiben.

Dr. Friedrich Lift [E. E. Koch †].

Balle, Nikolai Edinger, dänischer Bischof und Hofprediger, vieljähriger Glaubenszeuge während der Herrschaft der Aufklärung und des Unglaubens, Son eines tüchtigen Landpredigers auf Lolland, wurde den 12. Oktober 1744 geboren. Den tiefsten Einfluss auf seine Gemütsbildung übte seine pietistisch erzogene, innig fromme Muttter, von welcher er, außer dem sinnigen Ernste, der ausgeprägten Gutmütigkeit und der strengsten Gewissenhaftigkeit, auch jenen Hang zur Melancholie geerbt zu haben scheint, gegen den er sein Lebenlang schwer zu kämpfen hatte. Vorbereitet auf den „lateinischen Schulen" zu Naskow (Lolland) und Slagelse (Seeland), wo er namentlich seine, selbst von einem Ernesti besonders anerkannte, Fertigkeit im geschmackvollen Lateinschreiben und -sprechen erwarb, bezog er 1762 die Universität Kopenhagen, wo er zunächst nach achtmonatlichen Studien seitens der philosophischen Fakultät den Titel eines Baccalaureus erwarb, von jetzt an aber ausschließlich Theologie studirte. Ebensowenig wie die zwei älteren Professoren, Vertreter einer starren Orthodoxie, vermochte der 1754 zum Hofprediger, 1764 daneben zum Professor berufene Schüler Ernesti's, J. A. Cramer aus Sachsen (s. d. Art.), ihn recht zu befriedigen. Im J. 1766 ging er aus dem Kandidaten-Examen „laudabilis cum distinctione" hervor, und trat, mit einem Reisestipendium versehen, seine Reise ins Ausland an. Zunächst ging er nach Leipzig, um Ernesti zu hören, welcher ihn an der Universität zu fesseln suchte. Auf Cramers Empfehlung ward B. aber bald nachher Hofmeister bei zwei jungen Grafen Reventlow. Mit ihnen zog er nach Göttingen, welches damals (s. d. Art. J. D. Michaelis) mit Dänemark in ebenso lebhafter Verbindung stand, wie Halle früher während der pietistischen Zeit. Er hörte besonders Michaelis und Heyne, und trat in ein näheres Verhältnis zu C. W. F. Walch, dessen küle Stellung zur hl. Schrift ihn indes abstieß und gegen die Aufklärungstheologie einnahm. Letzterem verdankte er vermutlich das ihm gemachte Anerbieten einer Repetentenstelle im theol. Seminar daselbst, nebst Zusage einer Professur. Er war auch nicht abgeneigt, zu bleiben, gab aber einem, zugleich aus der Heimat kommenden, entsprechenden Rufe den Vorzug. In Kopenhagen begann er seine Tätigkeit damit, dass er in einem Kandidaten-Konvikte (Borchs Kollegium) Vorlesungen hielt über Kirchengeschichte und die lateinische Sprache. Sein tiefer Unmut über die sittlichen Zustände der Residenz während des Struenseeschen Regiments bewogen ihn, ein Landpredigerstelle in Jütland (Stift Aalborg) anzutreten, wo indes seines Bleibens nicht lange war. Im J. 1772 wurde er zum 4. Professor der Theologie an der Universität berufen. Er rückte ungemein schnell zu höheren Stellungen empor, was er weniger der Gunst der ihm sehr zugetanen verw. Königin Juliane Marie verdankte, als der achtungsvollen Freundschaft des seit Struensees Sturz in Dänemark dominirenden Statsministers O. H. Guldberg. Schon 1777 wurde B. erster theol. Professor. Als solcher nahm er tätigen Anteil an verschiedenen Reformen der Universität und des Schulwesens, und sein besonnener Rat wurde häufig eingeholt. Um diese Zeit unterschrieb auch er jenes Universitätsdekret, welches eine dänische Übersetzung von „Werthers Leiden" als irreligiös und sittenverderblich verbot. Seine Vorlesungen umfassten beinahe alle theologischen Disziplinen, während doch Kirchengeschichte sein Hauptfach war. Er veröffentlichte 1790 die erste Hälfte einer nie vollendeten Historia ecclesiae christianae (bis zur Reformation), welche in Walchs Spuren geht, one rechten Überblick und wissenschaftlichen Plan. Früher waren seine Theses theologicae cum [illegible] erschienen, welche sogar in Kiel und Wittenberg den Vorlesungen zu Grunde gelegt wurden; die letzte in Dänemark verfasste lateinische Dogmatik.

Sie charakterisirt aber Balles, wesentlich von Ernesti abhängigen, theologischen Standpunkt, nämlich: Rechtgläubigkeit, aber vielfach modifizirt durch die Denkweise jener Zeit, Supernaturalismus mit dem vorwiegenden Bemühen, das Christentum als vernunftgemäß nachzuweisen, d. h. mit den Zeitvorstellungen auszugleichen. Genialität und schöpferische Kraft ging ihm völlig ab, sowie Phantasie und spekulatives Talent. Bei warer Herzensfrömmigkeit und unerschütterlichem Bibelglauben kam er doch als Theologe, selbst als Prediger, über eine prosaisch-nüchterne Verstandesreflexion nur ausnahmsweise hinaus. Endlich gab er auch einige Paulinische Briefe mit Übersetzung und ausfürlicher Erklärung heraus. Jedoch beruhte Balles Bedeutung keineswegs auf diesem wissenschaftlichen, sondern auf dem praktisch-kirchlichen Gebiete.

Im Jahre 1782 wurde B. zum Adjunkten und succedirenden Bischofe von Seeland ernannt. Da er nicht lange vorher die Tochter des damaligen Bischofs Harboe in zweiter Ehe geheiratet hatte, kam das Witzwort auf: „das Hoheprieftertum sei erblich geworden auf der Kunkelseite", nachdem Harboe s. Z. in derselben Weise Bischof geworden war. Nach dem bald darnach erfolgenden Tode Harboes stand B. im Alter von 38 Jaren schon an der Spitze der dänischen Kirche. Von Anfang an erkannte er's als seine Lebensaufgabe, mit der Bibel in der Hand sich dem Strome der Zeit entgegenzustellen. Von heiligem Eifer für den christlichen Glauben erfüllt, wich er niemals, obgleich in seiner sehr einsamen Bekennerstellung manchmal nahe daran, zu verzagen, oder bei den tausendfachen giftigen Angriffen auf seine Person und sein Amt sich erbittern zu lassen. Schon im zweiten Jare nach seinem Amtsantritte wurde sein Gönner Guldberg gestürzt; und hiemit verlor B. für immer jeden persönlichen Anhalt bei der Regierung. Minister P. A. Bernstorff, die Seele derselben, erließ im Dezember 1790 eine Verordnung, durch welche der Presse eine fast unbeschränkte Freiheit eingeräumt wurde. Sein Grundsatz war, sich um die Ausschreitungen der Presse nicht zu kümmern: „denn dergleichen falle von selbst zu Boden, wenn man keine Notiz davon nehme, und durch Verfolgung würden die Gemüter nur noch mehr erhitzt werden" (s. E. Holm, Danmarks og Norges udenrigske Historie I, S. 13, 1875). Die Presse fiel zunächst aufs leidenschaftlichste über die Geistlichen des Landes her, deren Amtsfürung und Wandel freilich mancher Orten Anstoß gaben, bald aber auch über Christentum und Kirche. Stadt und Land wurden mit den schlechtesten Tages- und Flugblättern überschwemmt. Jetzt trat ein weit verbreiteter Abfall zu Tage. Des Bischofs Predigten, deren manche im Drucke erschienen, erhielten hierdurch einen Charakter, bei welchem das Erbauliche sehr hinter der Polemik zurücktrat.

Durch eine besonders auffällige Ausgeburt des Zeitgeistes wurde ihm ein ausfürlicheres Gegenzeugnis abgenötigt. Der königl. Hofprediger Chr. Bastholm (s. d. Art.) hatte schon 1785 Vorschläge herausgegeben zur Abänderung der gottesdienstlichen Ordnungen. Nach längerem Schweigen trat B. gegen dieses plattrationalistische Machwerk erfolgreich auf. Eine lange Reihe der bittersten Kämpfe wurden zwar hiermit eröffnet, unter welchen aber B.'s Liebe zum Frieden sich dennoch aufs schönste offenbarte. Wärend dieses „liturgischen Streites" arbeitete B. sein „Lehrbuch der evangelisch-christlichen Religion" aus, welches i. J. 1786 erschien und 1794 für den allgemeinen Schulgebrauch autorisirt wurde. Es hat bis auf unsre Tage (bis nämlich Bisch. Balslevs Kurze Erklärung des Katech. Luthers eingefürt worden) diese Bedeutung behalten. Man könnte es als eine populäre Dogmatik mit einer Anleitung zur christlichen Kinderlehre bezeichnen. Selbst ein Guldberg hatte jedoch Bedenken gegen Balles Abweichung von der altkirchlichen Einfalt und die Zurückstellung der Erklärungen Luthers.

Darauf nahm eine andere wichtige Arbeit ihn in Anspruch, nämlich die Herausgabe eines neuen Gesangbuches, welches an die Stelle des alten, im Lande gebrauchten von Kingo und Pontoppidan (s. d. Art. Kingo) — des ersteren aus der Zeit der Orthodoxie, des anderen aus der des Pietismus — treten sollte, Balle beantragte 1790 eine Revision des kirchlichen Gesangbuches. Zu diesem Zwecke wurde eine Kommission ernannt, in welcher u. a. die Dichter K. L. Rahbeck

und Storm (Oehlenschlägers Lehrer) mitwirkten. Das traurige Resultat war ein Beitrag zu der Gesangbuchsnot jener Aufklärungszeit. Dieses „Christl.-evangel. Gesangbuch" erschien 1798, und wurde, zwar nicht zwangsweise, aber mittelst dringender Empfehlungen, allmählich im ganzen Reiche eingefürt. Es enthält mehr gereimte Prosa, als echte Poesie, und ist nichts weniger als volkstümlich. Erst neuerdings ist es verdrängt worden durch das „Roskilder Konvents-Gesangbuch", welches augenblicklich zwar allgemein im Gebrauche, doch nur ein Übergang sein soll zu etwas Besserem, das durch eine Menge verschiedener „Anhänge", die hier und dort aufgekommen sind, vorbereitet wird.

Eine lange Reihe von Jaren mußte der, onehin übermäßig belastete, pflichttreue Bischof seine Kraft verzehren im Kampfe mit den Freidenkern, welche in ihren „Klubs", sowie mittelst der Presse, gegen Thron und Altar zugleich anstürmten. Die Geistlichkeit im Lande verhielt sich schweigend. „Die Liebe war" sagt Grundtvig in seiner Weltchronik (1812) — „erkaltet; jeder dachte nur an sich selbst, und daher konnten sie stille sitzen, wärend tausenden ihrer Brüder der Glaube geraubt wurde." Aber Balle wollte nicht stille sitzen. Im Herbste 1799 begann er in den Sonntags Abendstunden seine öffentlichen, vielbesuchten „Bibellektionen", und setzte sie, trotz aller frivolen Spöttereien und Störungen, viele Jare fort. Als das neue Wochenblatt: „Jesus und die Vernunft" (reb. von C. Horrebow) erschien, ein elender Nachhall französischer und deutscher Lästerungen, trat Balle „gegen alle koalisirten Mächte des Unglaubens" mit seinem Blatte hervor: „Die Bibel sich selbst verantwortend" (1797—1802) 9 Bände, die noch immer eine Fundgrube bilden für die innere Geschichte jener Zeit des Abfalls. Sobald indes eine neue Censurverordnung (1799) dem heimtückischen Treiben der Anonymität wehrte, starb der tobende Streit bald hin. Da brach eine neue Zeit an. Die „Schlacht auf der Rhede" von Kopenhagen, deren Donner das neue Jarhundert ankündigten, öffnete nicht nur Balles Lippen zu männlichen begeisterungsvollen Manungen, sondern erweckte auch Männer wie Oehlenschläger und Grundtvig, deren Dichtungen dem dänischen Volke einen neuen Schwung mitteilten.

Bis zum Jare 1808 bekleidete B. noch das Bischofsamt, und wärend des Bombardements (1807) ging der ehrwürdige Greis von Bastion zu Bastion, um die Kämpfenden zu ermuntern. Aber seine Kraft war gebrochen. Nachdem er selbst Fr. Munter (s. d. Art.) zu seinem Nachfolger geweiht hatte, trat er zurück und lebte hinfort, allgemein hochgeachtet, in großer Stille bis zu seinem Tode, welcher den 19. Oktober 1816 eintrat. (Vgl. L. N. Helveg, Den danske Kirkes Historie efter Ref. II, Kopenhagen 1855. — E. Schebel, Bastholm og Balle, in Dansk Maanedsskrift 1868, II, S. 173—308. — L. Koch, Biskop N. E. Balle, Kophg. 1876.)

Al. Michelsen.

Ballerini, zwei Brüder in Verona, der eine, Pietro, am 7. September 1698, der andere, Girolamo, am 29. Januar 1702 geboren, bürgerlichen Herkommens, in der Jesuitenschule ihrer Vaterstadt erzogen und später zu Priestern geweiht, sind durch ihre gelehrten besonders kirchengeschichtlichen und kanonistischen Arbeiten zu großer Berühmtheit, der ältere von ihnen auch durch seine praktische Tüchtigkeit zu einer ansehnlichen äußern Stellung gelangt. Den Anstoß zu tieferen Studien gab beiden die Beschäftigung mit den Werken des Kardinals Noris, und dem jüngeren besonders das Beispiel und die Ermunterung des älteren. Pietro hatte sich zuerst der Philosophie und dem Lehramte zugewendet, auch eine Zeitlang der accademia delle belle lettere, der Gelehrtenschule seiner Vaterstadt, vorgestanden: aber bald sich von dieser Tätigkeit zurückgezogen und nun in Gemeinschaft mit seinem Bruder gelehrten Arbeiten gewidmet. Zeitgenossen rühmen hierbei die Eintracht beider Brüder ebenso wie die Selbständigkeit eines jeden derselben; oft nach hartem Streit, aber nie one sich wirklich vereinigt zu haben, hätten sie, ein jeder aus seinen Studien das gemeinsame Resultat gebildet, und dabei habe Girolamo vornehmlich den geschichtlichen, Pietro den theologischen und kirchenrechtlichen Teil beigetragen. Aus dieser Gemeinschaft beider Brüder sind die trefflichen Ausgaben der Sermones S. Zenonis (1739), der summa S. Antonini

(1740) und S. Raimundi de Pennaforte (1744), ſpäter der opera Ratherii episcopi Veronensis (1756) und (1755 — 1757) eine der bedeutendſten wiſſenſchaftlichen Leiſtungen des vergangenen Jarhunderts, die Ausgabe der Werke Leos des Großen hervorgegangen, in deren Anhange (S. Leonis Magni R. pont. opera III. 1757) die Abhandlung über die vorgratianiſchen Kanonen, De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque tractatus, ſteht, ein Werk, welches in dieſer Richtung des Kirchenrechts Ban gebrochen hat und bis jetzt noch unübertroffen iſt. Pietros Tätigkeit hat aber in der Wiſſenſchaft noch größere in das Leben greifende Zwecke verfolgt; er trat in Streitigkeiten verſchiedener Art, ſchon früher (1724) in einem philoſophiſchen, dem ſogenannten veroneſer Probabilitätsſtreit, ſpäter (1747) in einem juriſtiſchen De jure divino et naturali circa usuram, dann (1753) in den Streitigkeiten des veroneſer Biſchofs mit ſeinem Kapitel, und in einer Diſſidie ſeiner Regierung mit Öſtreich (1756) und zuletzt (1765) namentlich gegen Febronius, für den Papalismus mit aller Entſchiedenheit in gelehrten Abhandlungen auf. In der kurialiſtiſchen Richtung, worin er durch ſeine Studien ſchon naturgemäß gegründet war, hatte ihn ein längerer Aufenthalt zu Rom beſtärkt, wo er ſeit 1748 als gelehrter Konſulent des venetianer Geſandten verweilte; Papſt Benedikt XIV. überhäufte ihn hier mit Gunſtbezeugungen und veranlaßte auch unmittelbar die Herausgabe von Leos Werken gegenüber den Arbeiten Quesnels, welche von der Kurie verurteilt und verboten worden waren. Mit der Verteidigung des päpſtlichen Rechts der hereinbrechenden Aufklärung gegenüber hat Pietro ſeine Laufban beſchloſſen; ſeine zwei letzten Werke De potestate ecclesiastica S. pontificum et conciliorum generalium liber etc. accedit appendix de infallibilitate eorumdem pontificum in definitionibus fidei (1765) und Liber de vi ac ratione primatus pontificum (1766) ſind in unſerer Zeit wider durch Weſthoff und Binterim hervorgeſucht und als ein Gut ebenſo der Wiſſenſchaft als der Kirche anerkannt worden. Siebenzig Jare alt ſtarb Pietro am Oſtermontag 1769; mehrere Jare nach ihm der jüngere Bruder.

Die Lebensnachrichten über die Brüder Ballerini, wie ſie in dieſem kurzen Abriſs dargeſtellt worden ſind, und ausfürliche Verzeichniſſe über ihre zalreichen, oft anonymen Schriften finden ſich bis zum Jare 1758 bei Mazzuchelli Gli scrittori d'Italia II$_a$, 178—185, bis zum Jare 1771 in der Verona illustrata II, 169. Was unſere deutſchen Gelehrtenlexika und Litteraturgeſchichten liefern, iſt ebenſo wie die Darſtellung in der Bibliographie universelle III, 285 Auszug aus Mazzuchelli und außerdem falſch oder wertlos. **Merkel** †.

Balſam wird von Luther in 1 Moſ. 37, 25; 43, 11 für צֳרִי, in 2 Moſ. 30, 34 für נָטָף, in Eſth. 2, 13; Pſ. 133, 2; 141, 5; Ez. 16, 9; Am. 6, 6 für שְׂחָת, in Ez. 27, 17 für das nicht genauer zu beſtimmende פַּנַג geſetzt, alſo als ein Wort von allgemeinerer Bedeutung gebraucht. An keiner der angef. Stellen iſt der eigentliche Balſam gemeint. צֳרִי, von Luth. an anderen Stellen (Jer. 8, 22; 46, 11; 51, 8) mit Salbe, in Ez. 27, 17 mit Maſtich überſetzt, iſt, wie Celſius, Hierobot. II, 180 ff. warſcheinlich zu machen ſucht, und wie auch die ſich überall gleich bleibende Überſetzung der Alex. u. Vulg. durch ῥητίνη, resina bezeugt, die resina der Alten, ein aus der Terebinthe oder aus dem Maſtixbaum (Pistacia lentiscus, σχῖνος in Suſ. V. 54) von ſelbſt ausſchwitzendes, aber auch durch Einſchnitte gewonnenes, durchſichtiges, weißgelbliches und wolriechendes Harz, welches nach Plin. hist. n. 24, 22 als Heilmittel bei Wunden beliebt war (resolvitur resina ad vulnerum usus et malagmata oleo). Nach Jer. 8, 22; 46, 11 vgl. mit 1 Moſ. 37, 25; 43, 11 wurde dasſelbe — und ſchon hieraus erhellt, daſs es nicht der echte Balſam war, — beſonders in Gilead gewonnen, was Buxtorf, lex. chald. p. 1230 und Belon, observ. 2, 81 noch weiter erwieſen haben. Außerdem aber war die Kultur des etwa 15 F. hoch wachſenden Baumes, aus deſſen ſchwarzen, den Wachholderbeeren änlichen Früchten ein Öl gepreſst wurde, beſonders auf der Inſel Chios heimiſch. — נָטָף iſt nach der Alex. u. Vulg. Stakte, ein

sehr wolriechendes Gummi, das aus der Myrrhenpflanze hervorquillt, vergl. Plin. h. n. 12, 35, also gleich מָר־דְּרוֹר in 2 Mos. 30, 23, oder, da dies wol nicht getrocknet als Räucherwerk angewandt wurde, nach Neueren eine der Myrrhe änliche Art Storax-Gummi, welches man röstete und ebenso wie den Weihrauch gebrauchte. — Der eigentlichen Balsamsträucher, deren harziger Saft den allgemeineren Namen Balsam, Weihrauch, oder auch den spezielleren Myrrhe, Bedellium, fürt, gibt es mehrere Arten. Sie gehören zu den Terebinthineen. Die hauptsächlichsten sind der Balsamodendron Gileadense = Amyris Gilead. L. oder Opobalsamum Forsk., dann der Kataf u. Kafal, den Forskal bei Abu Arisch im südlichen Arabien angepflanzt fand, eine der vorigen änliche, meist dornenlose Art, mit mäßig großen, immer je drei zusammenstehenden Blättern, zalreichen Blüten und kleinen, kugeligen Steinfrüchten, ferner die Myrrha, die Mutterpflanze der Myrrhe, ebenfalls an der Südküste von Arabien heimisch, mit kurzen, dornigen Zweigen und kleinen, dreizäligen Blättern. Auch die Boswellien, von deren einer, der boswellia papyrifera, der bei uns gebräuchliche Balsam kommt, sind damit nahe verwandt. Die hier jedoch zumeist in Betracht kommende Art ist die erstere, der (fälschlich) als Gileadense bezeichnete Balsamodendron, der echte, arabische oder Mecka-Balsam, ein niedriger beerentragender Baum mit kleinen Blüten und unparig gefiederten Blättchen, den man bisher nur im südwestlichen Arabien, Schweinfurth aber neuerdings auch in den Bischarin-Bergen, nördlich von Suakin in Afrika, westlich vom roten Meer angetroffen hat. Zur Zeit des Blattwechsels war dieser Baum einer entlaubten Birke oder Weide änlich; seine duftenden Zweige strotzten von köstlichem Harze. (Plinius sagt, das Balsamgewächs [arbuscula] komme dem Weinstock näher als der Myrrhe; auch werde es ziemlich wie dieser behandelt; das Blatt sei aber der Raute änlich und bleibe das ganze Jar hindurch grün. Die Höhe betrage nicht über 2 Ellen. Plinius unterscheidet aber drei Arten, von denen es nicht feststeht, wie sie sich zu den jetzigen verhalten.) Den edeln Saft, der stark aromatisch riecht, einen scharfen, beißenden Geschmack hat, anfangs weiß ist, sich dann aber verhärtet, schwitzt die Staude zum Teil von selbst aus, besonders im Juni, Juli und August, am edelsten, ehe sie Früchte ansetzt. Um aber mehr davon zu gewinnen, macht man mit einem spitzen Eisen, scharfen Stein, Knochen oder Glas, nach Plinius nicht mit einem eisernen Werkzeug, Einschnitte in die Rinde, obwol der so gewonnene dem von selbst geflossenen an Güte nicht gleichkommt. Die olivenartige Frucht enthält Samenkörner, und selbst aus ihnen noch kann, nach Plinius, wie auch aus der Rinde und dem Reisig, ein honigartiger, doch bitterer und weniger wirksamer Saft, der carpobalsamum, gepresst werden. Wenn der Balsamsaft an der Luft sein ätherisches Öl verloren hat, eingetrocknet und verharzt ist, so kann er in Alkohol wider flüssig gemacht werden. Wird er äußerlich als Heilmittel angewandt, so wirkt er reinigend und zerteilend; innerlich angewandt reizt er die Schleimhäute, hat er auch schweißtreibende Kraft. — Was das Verhältnis der echten Balsamstaude zu Israel betrifft, so berichten Josephus (Arch. 8, 6. 6; 9, 1. 2; 5, 4. 2; Bell. J. 1, 6. 6; 4, 8. 3) und griechische und römische Schriftsteller, z. B. Plinius, h. n. 12, 54, dass dieselbe auch in Palästina, wenn auch nur am toten Meer und im unteren Jordantal, bei Engedi und Zoar und besonders bei Jericho, wo wegen der tiefen Lage eine tropische Temperatur herrscht, in Gärten gezogen wurde, und bekannt ist, nicht bloß, dass Pompejus sie von dort nach Rom mitbrachte, sondern auch, dass die Römer, als sie Herren des Landes geworden waren, jene Gärten als fiskalisches Eigentum verwalten ließen. Wärend Josephus annimmt, dass die Königin von Saba, von der in 1 Kön. 10, 10 berichtet wird, dass sie dem Salomo unter anderen Kostbarkeiten auch Spezereien, בְּשָׂמִים verehrte, die ersten Balsampflanzen aus Arabien nach Palästina gebracht habe, und wärend Autoren wie Agatharchides, Strabo, Pausanias und Diodor ganz wol Arabien als Vaterland des Balsams kennen, gehen dagegen andere so weit, dass sie behaupten, der echte Balsam komme außerhalb Palästina nirgendswo vor; ja bei M. Sanutus, secret. fid. 3, 251, auch bei Pococke, Morgenl. 1, 39

findet ſich in Anſchluſs daran die Nachricht, daſs die Balſambäume der Kleopatra erſt aus Judäa nach Ägypten gebracht ſind. Nachher allerdings hat die Balſamkultur in Paläſtina und Ägypten wider aufgehört. Nur zwiſchen Bilbeis und Kairo, in den Gärten von Mataria wurde ſie nach Jacut noch im 12. Jarhundert fortgeſetzt, vgl. Z.D.M.G. XVIII S. 467. Da der Balſambaum aber bei Jericho ſo lange gedieh, ſo iſt es nur warſcheinlich, daſs ihn auch die Bibel kennt und erwänt. Der arabiſche Name Balſam, بَلَسَان, der in dieſer erweiterten Form im Occident eingebürgert iſt, heißt eigentlich بَشَام (ſo bei Jacut), dem das hebr. בֹּשֶׂם entſpricht. Und wärend mit בֹּשֶׂם und בֶּשֶׂם, im Plur. בְּשָׂמִים, Wolgerüche im allgemeinen oder auch Spezereien bezeichnet werden, daher denn auch die Alex. Vulg. und Luther dies Wort nie mit Balſam überſetzt haben, ſondern בֹּשֶׂם in 2 Moſ. 35, 28 mit *σύνθεσις*, in Ez. 27, 22 mit *ἡδυσμα*, aroma, Spezerei, und ebenſo בְּשָׂמִים in 1 Kön. 10, 2. 10 mit *ἡδύσματα*, aromata, Spezereien, dürfte בֹּשֶׂם in Hohesl. 5, 1 wirklich der echte Balſam ſein, obwol die Verſionen auch hier allgemeiner *ἄρωμα*, aroma, Würze haben.

Fr. W. Schultz.

Balſamon, Theodor, Diakonus an der Sophienkirche in Konſtantinopel, ſeiner Vaterſtadt, Richter und Archivar, 1193 Patriarch von Antiochia, ſtarb gegen Ende des 12. Jarh. Unter ſeinen zum Teil noch nicht gedruckten Schriften iſt außer den: *μελεται ἤτοι ἀποκρίσεις*, die wichtigſte die: *Ἐξήγησις τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων*, ein vollſtändiger Kommentar zum Nomokanon und Syntagma des Photius (ſ. d. A.), welchen er zwiſchen 1166—1177 auf Verlangen des Kaiſers Emanuel Komnenus und des Patriarchen von Konſtantinopel Michael Anchialus ausarbeitete. Er ſucht nachzuweiſen, wie weit die im Nomokanon erwänten weltlichen Geſetze (*νόμοι*) Autorität haben und nimmt an, daſs für das griechiſche Kirchenrecht die Baſiliken (ſ. d. A.), nicht aber die Juſtinianiſche Kompilation entſcheidend ſeien. Der Kommentar zum Nomokanon erſchien zuerſt Paris 1615, beſorgt von Chriſtof Juſtellus, widerholt Paris 1620 und in der bibliotheca juris canonici von Voellus und Justellus Tom. II. pag. 785 seq. Der Kommentar zum Syntagma findet ſich bei Beveregius Synodicon Tom. I. Über Balſamon vergl. Beveregius Synodicon. Proleg. § XIV—XXI und Biener, Geſchichte der Novellen S. 179 ff. 210. Mortreuil, histoire du droit Byzantin. Tom. III. (Paris 1846. 8.) p. 432 ff. 451 ff. **Mejer (H. F. Jacobſon †).**

Balthaſar, ſ. Belſazar.

Baluze. Hinſichtlich des Lebens und der Werke dieſes Mannes verdient neben den Angaben Du Pins in ſeiner Bibliothek der kirchlichen Schriftſteller (T. XIX, p. 1—6), Nicerons in ſeinen Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten (Teil 1, S. 459—471), Vitracs in ſeinem Eloge de Baluze (Limoges 1777), den meiſten Glauben die etwa im Jare 1711 von Baluze ſelbſt abgefaſste Lebensbeſchreibung, welche mit den nötigen Schlußbemerkungen verſehen ſchon der Buchhändler Martin der Bibliotheca Baluziana (Paris 1719) voranſchickte, und welche wir mit weiteren Erklärungen im erſten Bande der Ausgabe der Kapitularien von Chiniac (Paris 1780) S. 62—66 finden. Daſelbſt folgt auch S. 66—79 die vollſtändigſte Aufzälung und Beſprechung der 45 Schriften, welche Baluze herausgegeben, und der 115 älteren Schriften, welche er zu einer neuen kritiſchen Ausgabe vorbereitet hat. Vgl. Nouvelle biographie générale t. IV p. 321—324.

Stefan Baluze wurde am 24. Dezember 1630 zu Tulle geboren und gehörte einem Geſchlechte angeſehener Rechtsgelehrten an. Den erſten Unterricht genoſs er im Jeſuitenkollegium zu Tulle. Im Jare 1646 kam er nach Toulouſe und hörte zuerſt philoſopiſche Vorleſungen. Dann muſste er ſich auf Wunſch ſeines Vaters dem Civilrecht widmen, machte aber darin nur geringe Fortſchritte und

wandte sich deshalb bald nur dem Studium seiner Neigung zu, nämlich der Geschichtsquellenkunde. Die Aufsuchung, die Sammlung, die Ordnung, die textuale, chronologische und sachliche Kritik profangeschichtlicher und hauptsächlich kirchengeschichtlicher und kanonistischer Dokumente beschäftigten damals die berühmtesten Gelehrten Frankreichs und insbesondere auch Baluze, der sich an die Seite Sirmonds, d'Acherys, Mabillons und Henschens zu setzen wusste, von seinem 20. Lebensjare bis zu seinem Tode. Da er dabei einen ungewönlichen Scharfsinn und einen eisernen Fleiß betätigte, so erreichte er darin auch bald eine große Geschicklichkeit, erweckte große Hoffnungen und wurde sehr geschätzt. Ruhm brachte ihm schon seine erste Schrift, welche er unter dem Titel Antifrizonius im Jare 1652 herausgab, und in welcher er historische Irrtümer des bis dahin hoch gehaltenen Buches Gallia purpurata von Frizon aufdeckte. Um seiner Studien willen war es rätlich, dass er entweder selbst Mönch oder Priester würde, oder sich doch in den Dienst eines hohen und vermögenden geistlichen Würdenträgers begäbe. Da er keine Neigung zum geistlichen Stande hatte und auch nicht begierig war nach Bewarung der Selbständigkeit seiner Person und seiner Gesinnung, sondern nur ungestörte Beschäftigung mit den Büchern und Gelegenheit zum Sammeln und Studiren möglichst vieler Bücher und Handschriften suchte, so ließ er sich nur die Tonsur geben und sah sich nach einem Mäcenas um. Schon Erzbischof Montchal von Toulouse († 1651) war ihm gewogen gewesen. Sein ernannter Nachfolger Peter von Marca würde ihm auch nützen können, so hoffte man. Unterdessen ging Baluze 1654 nach Tulle zurück, um seine durch die Studien sehr geschwächte Gesundheit wider herzustellen. In Tulle schrieb er zwei Abhandlungen über kirchliche Altertümer von Limoges und Tulle und erhielt mehrere geistliche Stellen oder doch die damit verbundenen Würden und Gehalte. Endlich im Jare 1656 wurde P. von Marca als Erzbischof von Toulouse eingesetzt und berief den ihm persönlich nicht bekannten Baluze an seine Seite nach Paris, damit einer den andern in seinen Studien unterstützte. Baluze passte vortrefflich zu seinem Mäcenas, dem er mit Ausnahme der Herrschsucht und Tatenlust fast gleich war. Er wich nicht von ihm, bis P. von Marca 1662 als Erzbischof von Paris starb. Von ihm hatte Baluze die Verwendung seiner ausgebreiteten historischen Spezialstudien für das praktische Kirchenrecht und Statsrecht gelernt und an mehreren dahin zielenden Schriften Marcas war Baluzes Anteil sehr groß. Dafür hatte er auch Marcas litterarischen Nachlass erhalten, dessen rechtlichen Besitz ihm Abt Faget im Jare 1668 bestritt. In dieser Angelegenheit wurden sehr unziemliche und beleidigende Schriften zwischen Faget und Baluze gewechselt. Von den Schriften Marcas, um welche sich Baluze verdient machte, sind die Dissertationes de concordia sacerdotii et imperii sive de libertatibus ecclesiae gallicanae die wichtigsten. Baluze ergänzte und erklärte sie und gab sie 1663, 1669 und 1704 heraus. An Marcas Stelle wollten mehrere Bischöfe und Erzbischöfe ihn für sich gewinnen. Kurze Zeit war er bei dem Erzbischof von Auch, dessen dogmatische Studien aber zu wenig mit den seinigen übereinstimmten. Darauf bewies ihm der Kanzler Le Tellier besondere Gunst, um ihn sich für seinen Son, den spätern Erzbischof von Rheims, zu verpflichten. Infolge dessen wurde Baluze auch Domherr von Rheims. Endlich wälte ihn der Minister Colbert zu seinem Bibliothekar und Baluze gab seine Selbständigkeit gern wider auf, um von 1667 — 1700 in der reichen, wärend seines Direktoriums ansehnlich wachsenden Bibliothek Colberts wonen und arbeiten zu dürfen. In das 7. Jarzehnt des 17. Jarhunderts fallen die Ausgaben der Werke von Salvian, Vincenz von Lerins (1663), Lupus von Ferrières (1664), Agobard, Amulo, Leidrad und Florus Diaconus (1666) und Cäsarius von Arles (1669). Die Akten der Konzilien, welche in Narbonne gehalten worden waren, veröffentlichte er im Jare 1668 und betätigte darin seine kanonischen Kenntnisse, wegen welcher für ihn am königlichen Kollegium eine Professur des kanonischen Rechtes errichtet wurde. Dadurch wurde er zu weiteren Arbeiten im Fache des alten Kirchen- und Statsrechts veranlasst. Die vorzüglichsten sind: Capitularia regum Francorum (1677), welche Ausgabe erst durch Pertz (Mon. Germ. hist. Leges T. I) antiquirt worden ist; ferner Epistolarum

Innocentii III., Romani pontificis, libri XI. Parisiis 1682. (Es fehlen freilich 8 andere Bücher, welche in der vatikanischen Bibliothek zurückgehalten wurden), und Nova collectio Conciliorum, seu supplementum ad majorem Phil. Labbei collectionem. T. I. 1683. Dieses letztere Werk war eigentlich um der Baseler Konzilienakten willen begonnen worden, aber diese legte Baluze zurück, weil er Roms Zustimmung zu einer Rente von 1000 Francs brauchte, welche ihm Colbert von den Einkünften des Bistums Auxerre zugewiesen hatte. So blieb das Werk leider unvollständig. Von großem Werte sind die Vitae paparum Avenionensium, welche Baluze 1693 herausgab und die römische Kurie auf den Index setzte. Was er an kleineren bis dahin unbekannten Schriften auffand, ließ er in einer Sammlung drucken, welche den Titel fürt: Miscellaneorum libri seu tomi septem hoc est collectio veterum monumentorum quae hactenus latuerant in variis codicibus ac bibliothecis. Paris 1677, 1679, 1680, 1683, 1700, 1713 und 1715. Darin erschien unter anderen auch die Schrift des Lactantius: de mortibus persecutorum zum ersten Male gedruckt. Um das Sammelwerk, welches von d'Achery unter dem Namen Spicilegium herrürt, machte sich Baluze nebst Martene durch eine weitere Handschriftenvergleichung und Textkritik so verdient, daſs die neue Ausgabe, welche de la Barre 1724 besorgte, wesentlich auf seinen Arbeiten beruhte. Im Jare 1700 bestimmte ihn sein hohes Alter, die Bibliothek Colberts zu verlassen, um den Rest seines Lebens in Selbständigkeit und Bequemlichkeit hinbringen zu können. Trotz seiner zarten Leibesbeschaffenheit erhielt er sich durch Nüchternheit und Mäßigkeit, aber auch durch bequeme und heitere Lebensart bei guter Gesundheit. Auch zwei Krankheiten (1702 und 1704) überstand er glücklich. Er unterhielt den lebhaftesten persönlichen und schriftlichen Verkehr mit Gelehrten verschiedener Länder, besonders mit den Maurinern und Jesuiten (er stand auf der Seite der letzteren im Kampfe gegen die Jansenisten) und war allen mit seinen umfassenden und gründlichen Kenntnissen zu Diensten erbötig. Mit seinen pariser Freunden kam er an bestimmten Tagen bei sich und in der Benediktinerabtei St. Germain des prés zusammen, um sich mit ihnen über ihre neuesten litterarischen Arbeiten zu besprechen. Den Gipfel seines Ansehens erstieg er im Jare 1707 als ihn der König zum Direktor des königlichen Kollegiums ernannte. Aber bald darauf hatte er noch sehr unfreundliche Erfarungen zu machen. Der Kardinal von Bouillon hatte ihm den Auftrag gegeben, eine genealogische Geschichte des Hauses von Auvergne, mit welchem die Häuser von Turenne und Bouillon zusammenhingen, zu schreiben. Diese Arbeit beschäftigte ihn mehrere Jare. Endlich 1708 wurde das Werk veröffentlicht und bis 1710 one Anstoß verbreitet. Da entwich der Kardinal, der schon aus Paris verbannt gewesen war, über die Grenze zu des Königs Feinden und nun wurde das Buch, das gewisse falsche Ansprüche auf französische Provinzen enthalten sollte, verdammt und Baluze seiner Ämter und Gehalte auf immer beraubt und aus Paris verbannt; das alles one Verhör und Untersuchung. Der achtzigjärige Greis ging nun nach Rouen, nach Blois, nach Tours, dann nach Orleans, wo er bis zu Ende des Jares 1713 verweilte. Da endlich, nach dem Frieden von Utrecht und nachdem seine Unschuld erkannt worden war, durfte er nach Paris zurückkehren. Er hatte auch in der Verbannung nicht aufgehört, litterarisch tätig zu sein. Jetzt beschäftigte er sich hauptsächlich mit den Werken Cyprians, welche er nach Vergleichung von 25 Handschriften neu herausgeben wollte. Wärend des Druckes, den der Herzog von Orleans auf königliche Kosten veranstaltet hatte und der später (1726) unter Marans Leitung beendigt wurde, starb Baluze in seinem 88. Jare am 28. Juni 1718 zu Paris, wo er in der Kirche des heil. Sulpicius begraben liegt. **Albrecht Vogel.**

Bann, bei den Hebräern. Neben den einfachen heiligen Gaben oder Weihgeschenken gab es in Israel auch solche Gaben ans Heiligtum, die man „Banngeschenke" nennen könnte, wenn nämlich ein einzelner Israelite oder die ganze Gemeinde, infolge eines Gelübdes oder gemäß einem Gesetze, irgend einen Gegenstand, Mensch, Vieh, Grundstücke oder andere Habe, der Gottheit als unwiderrufliches und unlösbares Eigentum weihte (Levit. 27, 21. 28) und über-

geben ließ, sei es dass der betreffende Gegenstand der israelitischen Frömmigkeit so gefärlich und zugleich so unverbesserlich, oder sonst so unheimlich und verabscheuungswert vorkam, dass man sich nicht anders von ihm zu retten wusste, als indem man ihn der Gottheit zu vertilgen oder doch unschädlich zu machen übergab. Ein solches Banngeschenk hieß חֵרֶם, ursprünglich genannt vom Verbieten, Trennen, vom gewönlichen, profanen Leben Ausnehmen, wie auch ἀνάθεμα zunächst mit ἀνάθημα gleichbedeutend ist. Es war dies in Israel gewiss ein uralter Brauch, wie sich denn Analoges auch bei andern Völkern findet, z. B. den Galliern und Germanen Caes. B. G. 6, 17; Tacit. Ann. 13, 57 und ging zunächst vom freien Willen des Einzelnen oder der Gemeinde aus (Levit. 27, 28; Num. 21, 2). Seine mächtigste Anwendung erhielt aber der Bann, geregelt durch den Gesetzgeber, in der Hand der ganzen Gemeinde, in welcher derselbe zu einer furchtbaren Waffe wider alles Untheokratische sowol innerhalb als außer derselben wurde, so dass er dann aus dem Charakter eines Gelübdes in denjenigen einer Strafe überging. So sollten einesteils nach innen solche Glieder der Gemeinde vom Banne getroffen werden, welche den Bund Gottes, die bestehende heil. Verfassung aufs schwerste verletzt hatten, z. B. durch Verfürung zur Abgötterei, mochten es ganze Städte oder einzelne Personen sein; sie wurden „gebannt", d. h. durch einen Fluch der Gottheit übergeben und vernichtet, Exod. 22, 19, vgl. Deut. 13, 7 ff.; 16 ff. und als Beispiele die Bestrafung der Leute von Succoth und Pnuel durch Gideon wegen verweigerter Hilfe und sträflicher Lässigkeit im Kriege wider den Erzfeind Judd. 8, 4 ff. und von Jabes 21, 10 f. und Benjamin 20, 48. Menschen, die so „gebannt" wurden, mussten sterben (Levit. 27, 29), in Städten wurde alles Lebendige getödtet, das übrige mit den Wonungen verbrannt (Deut. 13, 16 ff.); was nicht so zerstört werden konnte, wie Äcker, Erze und metallenes Geräte fiel dem Heiligtume als Eigentum zu (Lev. 27, 21. 28) *); die erstern mochten dann etwa eine zeitlang brach liegen, später aber entsünt vom Heiligtum genutzt werden, wie die letztern als ἀναθήματα Numer. 31, 22 f. vgl. 50—54; Jos. 6, 19 (s. auch Num. 17, 1—5). Anderenteils und vorzüglich wendete aber Israel den Bann nach außen an, gegen das heidnische Wesen, durch welches das Bestehen der eigenen Religion gefärdet erschien. Es wurden daher nicht nur Gegenstände des heidnischen Kultus vom Bann getroffen, wie Altäre, Tempel, Götzenbilder, Exod. 23, 23 ff.; Deut. 7, 5, vgl. Num. 33, 52 f., sondern auch der größte Teil der feindlichen Beute wurde als gefärlich, gemäß der Scheu vor Berürung mit Heidnischem, zerstört (vgl. das analoge Verbrennen eines Teiles der Beute bei den Römern, Appian. Pun. c. 133; Mithrid. c. 45), ebenso die unisraelitischen Kriegszeichen, Wagen, Rosse, Festungen. Ja ganze Völker und Städte mit ihren Bewonern und allem, was darinnen war, wurden so durch den Bann vertilgt (weshalb das Zeitwort הֶחֱרִים = „bannen" geradezu so viel als: aufs schnellste und völlig vernichten bedeutet, s. Gesenius s. v.), ein Schicksal, das namentlich den cananitischen Erbfeind traf, mit welchem die Nation einen eigentlichen Vernichtungskrieg fürte (vgl. Bertheau zu Judd. 1, 8), was nicht bloß durch politische Gründe und den grausamen Charakter der semitischen Stämme (s. Duncker, Gesch. des Altert. I, S. 113), sondern vornehmlich aus der religiösen Scheu zu erklären ist, dass sonst das heidnische Wesen Israel gleichsam erdrücken und zur Abgötterei verlocken möchte, vgl. Deut. 20, 18. Auch diese Art des Bannes erscheint bald eintretend als infolge eines freiwilligen Gelübdes (Num. 21, 2 f.), bald als förmliches Gebot Jahvehs (ibid. V. 34 f.; Deut. 7, 2. 25; 20, 16 f.; 1 Sam. 15, 2 ff.), s. dazu Lutz, bibl. Dogmatik, S. 92 f. Dabei sollte, streng genommen, alles Lebendige one Schonung getötet **), alles andere Besitztum wie die Städte selbst verbrannt werden (Deut. 13, 13 ff.);

*) S. weiter Num. 18, 14; Ezech. 44, 29; solches hieß dann „Hochheiliges" (קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים), als für immer dem Heiligtum verfallen, vgl. die Lexica.

**) Daher הֶחֱרִים oder הִכָּה verbunden mit לְפִי חֶרֶב Jos. 11, 12; 1 Sam. 15, 8 u. a.

indessen fand diese äußerste Strenge nicht immer statt, wenn auch zuweilen, wie Jos. 6, 17 ff.; 10, 23 ff. u. a., sondern bald tötete man zwar die Menschen (Deut. 2, 34 f.; 3, 7 f.; Jos. 8, 26 ff.), oder auch nur die männliche Bevölkerung (Num. 31, 7 ff.; Deut. 20, 13 f.), verteilte aber Vieh und andere Habe als Beute (Jos. 8, 2. 27; 11, 11 f.), oder man tötete alles Lebendige (ib. 10, 28 ff.), gab aber das Metall und dergleichen dem Heiligtum als Weihgeschenk (Jos. 6, 19); auch wurden die so eroberten Städte nicht immer verbrannt (Jos. 4, 28 ff.), oder blieben wenigstens nicht bleibend verwüstet (Jos. 6, 26; 8, 28) *), sondern wurden im Verlaufe etwa wider aufgebaut und bewont (s. 1 Kön. 16, 34). — Sich an dergestalt „Gebannten" zu vergreifen, seis dass man den einen oder andern dennoch am Leben ließ (wie Saul tat mit König Agag von Amalek 1 Sam. 15, oder Ahab mit Ben-Hadad 1 Reg. 20, 42), seis dass man sich von der Beute etwas aneignete (wie Saul ebenfalls und besonders Achan (Jos. K. 6 f.), war streng verpönt (Deut. 13, 18) und wurde am letztgenannten sofort mit dem Leben bestraft. Wer unberechtigt ein „Hochheiliges" anrürte, wurde ipso facto „heilig" d. h. er verfiel dem Heiligtum als Eigentum und musste ihm Dienste leisten, wenn er auch nicht, wie Ewald S. 85, 229 annimmt, mit dem Tode bestraft wurde, vgl. Exod. 29, 37; 30, 29; Levit. 6, 11.

Die alte Strenge der Anwendung dieses Bannes in seinen verschiedenen Stufen nahm übrigens im Laufe der Zeit allmählich ab, obwol noch die Propheten ein Widererstehen dieser scharfen Zucht gegen die Heiden erwarten (Jes. 34, 2, 5; Micha 4, 13; Jerem. 50, 21; vgl. Ezech. 39, 9 ff.), doch hoffen sie, er möge nicht ewig dauern (Sach. 14, 11). Vgl. besonders Ewald, die Alterthümer des Volks Israel (1848), S. 81 ff.

Auch gegenüber den eigenen Volksgenossen war später die ganze Schärfe des Bannes nicht mehr möglich, wir sehen daher, wie derselbe nun den Charakter einer kirchlichen Strafe annimmt, indem zur Zeit Esras (10, 8) der Israelit, der sich nicht fügte der Ausscheidung fremder Weiber, aus der Gemeinde ausgeschlossen werden, seine ganze Habe aber „gebannet", d. h. wol, dem Heiligtume verfallen sein sollte. Noch weiter ausgebildet findet sich diese Art des Bannes bei den spätern Juden und zwar schon zur Zeit des N. T., wo man in dem Ausdrucke ἀφορίζειν, Luk. 6, 22, wol den allgemeinsten Ausdruck, in dem ἀποσυνάγωγον γίνεσθαι oder ποιεῖν, Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 2, den speziellen für den zweiten Grad dieser Strafe zu erkennen hat. Nach den Andeutungen des Talmud und der Rabbinen gab es nämlich zwei Stufen des Bannes: 1) נִדּוּי, = Vertreibung, Ausstoßung, diese beschränkte nur den nähern Umgang des davon getroffenen auf eine Zeit von zunächst 30 Tagen, und konnte auch von einem einzelnen ausgesprochen werden, schloss aber nicht vom Gottesdienste aus, wiewol man nicht durch die gewönliche Pforte in den Tempel treten, sich nicht scheren durfte und das Trauergewand anziehen musste; — 2) חֵרֶם, von wenigstens 10 Gliedern der Gemeinde ausgesprochen, schloss von jedem Umgange mit andern und von dem Tempel- und Synagogenverband aus. Was man unter dem Namen שַׁמְּתָא als dritten und höchsten Grad unterscheiden wollte, beruht lediglich auf einem Irrtum Späterer. Ob und wiefern diese Unterschiede schon zur Zeit Jesu in Geltung waren, ist nicht ganz gewiss, obwol nicht unwarscheinlich. Die Stellen 1 Kor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20; Röm. 9, 3 gehören hingegen nicht hieher. Näheres findet man in Buxtorfs Lexic. talm. s. vv., Lightfoot horae hebr. et talm. ad Joh. 9, 22; Carpzov, apparat. p. 554 sqq. und Winer im Realwörterb.

*) Auch Strabo 13, 1. 42 p. 601 nennt es eine „alte Sitte", diejenigen zu verfluchen, welche einen „gebannten", zerstörten Ort wider aufbauen würden. Orte, die Gottes Strafgericht getroffen hat, sollen nicht wider hergestellt werden, vgl. Hiob 15, 28, und noch heute würde kein Araber es wagen, sich an einer Trümmerstätte anzusiedeln, an welcher die Vorstellung haftet, dass sie vom göttlichen Fluche getroffen sei; er zieht mit Angst und Grauen, indem er das Gesicht verhüllt oder die Nase zuhält, daran vorüber, s. Wetzstein in Delitzschs Hiob S. 165.

Art. „Bann"; Lücke zu Joh. a. a. O.; Saalschütz, mos. Recht, S. 368 ff., 466; Merx in Schenkels Bibellex., und Riehm im Hdwörterb. u. d. W. **Rüetschi.**

Bann (Kirchenbann, Exkommunikation) heißt der Ausschluss aus der vollen Kirchengemeinschaft, welcher als Mittel der Kirchenzucht in verschiedenen Graden vorkommen kann. — Auf Grund der Schrift (Matth. 16, 19 und 18, 18; Joh. 20, 23; 1 Thess. 5, 14; Jak. 5, 16; 1 Joh. 1, 8 f.; 5, 16; 2 Kor. 5, 18 f. u. a.) strafte mit derartiger Ausschließung schon die älteste Kirche schwere Sünder, und nahm die Ausgeschlossenen nicht leicht und nur allmählich wider auf; was sich im zweiten Jarhundert bereits dokumentirt, in den Konzilien von Ancyra 314 (c. 4. 6. 8. 9. 16) und von Nicäa 325 (c. 11. 12) systematisch ausgebildet findet. Die „Bußgrade", mittelst deren die Wideraufnahme damals erfolgte, waren vier. Wärend des ersten Jares lagen die Büßenden weinend und tiefgebeugt (προσκλαίοντες καὶ χειμαζόμενοι, flentes et hiemantes) in der Vorhalle der Kirche, und fleheten die Hineingehenden an, für sie zu beten: πρόσκλαυσις, fletus. Hierauf wurde ihnen eine zeitlang, gewönlich für drei Jare, ein Platz im Hintergrunde der Kirche, neben den noch ungetauften Katechumenen angewiesen, wo sie wenigstens die Erklärung der Schrift anhören durften: ἀκρόασις, auditio. Später wurde ihnen gestattet, weiter im Kirchenschiffe vorzutreten, um nach Entlassung der Katechumenen niedergeworfen zu beten, wärend auch Bischof und Gemeinde für sie beteten: ὑπόπτωσις, genuflexio, substratio. Nachdem ihnen sodann für eine zeitlang bestimmte Bußübungen auferlegt waren (ἐν μετανοίᾳ, in poenitentia), erhielten sie Erlaubnis, wider aufrechtstehend mit der Gemeinde zu beten, und auch der den Schluss des Gottesdienstes bildenden Missa fidelium beizuwonen, nur dass sie am Abendmal noch nicht Teil hatten: σύστασις, consistentia. Erst nach Vollendung aller vier Stufen wurden sie feierlich wider aufgenommen in die Vollgemeinschaft: ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον, venire ad id quod perfectum est. Bingham, Origenes ecclesiast. lib. 18, c. 1, lib. 10, c. 2. Binterim, Denkwürdigkeiten, V. 2, 362 fg., 3, 17 fg.

Anfangs galt diese Bußdisziplin auch für solche Sünden, welche kein öffentliches Ärgernis gegeben hatten; bis P. Leo I. um 450 verbot, sie öffentlich zu bekennen (Gieseler, Kirchengeschichte § 102 Not. y). Seitdem wurde bloß wegen öffentlicher Sünden öffentlich verfaren: wegen schwerer Sünden in obiger Art, wegen geringerer (minora, quae non in Deum committuntur) zwar one Ausschluss von der Kirchengemeinschaft, doch aber so, dass auch sie zu Sünung des öffentlichen Ärgernisses öffentlich gebüßt wurden, und der Sünder, bis er für sie Vergebung erlangt hatte (pacem dare), wenigstens von der Missa fidelium ausgeschlossen ward. Beiderlei Maßregeln bezeichnet Augustin (c. 18 C. 2 qu. 1) als seelsorgerische, poenae medicinales; sie anzuwenden kam dem Bischofe zu, dessen desfallsige Verfügung auch von den übrigen Bischöfen anerkannt werden soll und nur von ihm selbst wider aufgehoben zu werden vermag. (Conc. Nicen., Antiochen., c. 73 u. c. 2, C. 11 qu. 3).

Im Frankenreiche wurde, seit daselbst Sendgerichte (s. d. A.) bestanden, die Bußdisziplin auf diesen verwaltet, indem das Vorhandensein von Ärgernis durch die Sendzeugen festgestellt wurde. Dagegen fielen die öffentlichen Bußgrade, die man zuerst auch im Westen rezipirt hatte (z. B. Conc. Agath. 506, in D. 50, c. 63, Ilerd. 546 in c. 9, C. 35 qu. 2, 3. Conc. Wormat. 868 c. 30 und daraus Regino 2, 27 u. a.), infolge angelsächsischer Einflüsse, im Frankenreiche hinweg (Dove, in seiner Zeitschr. für Kirchenrecht 4, 9 fg.), und allmählich überhaupt das öffentliche Büßen (c. 1. 7. X. de poenit. 5, 38 u. Trid. sess. 24 c. 8 de ref.); und der Ausschluss von den Sakramenten, sowie demgemäß von den Kirchenämtern, wurde, was er ehedem nur ausnahmsweise gewesen war, eine selbständige seelsorgerische Strafmaßregel. Sie heißt jetzt excommunicatio minor, kleiner Bann, der alte Ausschluss von sämtlichen Gnaden und Segnungen der Kirche excommunicatio major, großer Bann. Von der Mitgliedschaft derselben schließt auch dieser nicht aus; denn der durch die Taufe gegebene Christencharakter ist unverlierbar.

Nach kanonischem Rechte ist dieser kleine und eventuell große Bann das

allgemeine soziale Exekutivmittel, dessen die kirchliche Genossenschaft sich zu Aufrechthaltung ihrer Ordnungen bedient: eine brauchbare Darstellung der desfallsigen Verhältnisse, mit Nachweis der Belegstellen aus dem Corpus Juris Canonici ist Kober, Der Kirchenbann, Tüb. 1857. Beiderlei Bann setzt eine manifesta, non parva nec levis causa voraus; Ungehorsam gegen das Gebot einer vorgesetzten kirchlichen Behörde ist aber allemal eine solche. Exkommunizirt werden können nur Getaufte, Lebende, Zurechnungsfähige; der Papst niemals (Kober, S. 90 fg., S. 119). Das Recht zu bannen hat als Teil seiner Jurisdiktion, in der nach vorreformatorischem Rechte seine Seelsorge gipfelt, in seiner Diözese der Bischof, dessen Spruch alsdann auch außerhalb derselben gilt; für seinen Verwaltungssprengel der Prälat mit Quasiepiskopaljurisdiktion, sowie der päpstliche Legat; für die Gesamtkirche der Papst (Kober, S. 64 fg., 186 fg.). Die Absolution hat der, welcher exkommunizirt hatte (Kober, S. 447 fg.); ihre Bedingung ist, dass der zu Absolvirende sich eidlich verpflichte, inskünftige Gehorsam zu leisten (c. 10. 12. X. de sententia excomm. 5, 39. c. 2 eod. in VI. 5, 11. Pontificale Rom. lit. de excommunicatt.). — Im übrigen ist die Exkommunikation entweder, und für eine große Zal Fälle, rechtlich vorgeschrieben (exc. juris), oder aber sie beruht auf Anordnung des Spruchberechtigten im Einzelfalle (exc. hominis); hier wie dort aber tritt sie ein entweder als unmittelbare Folge der mit Bann bedrohten Handlung (exc. latae sententiae), oder erst auf erfolgtes Erkenntnis (exc. ferendae sententiae). Bannsprüche letzterer Art setzen voraus, dass vorher der Exkommunikandus mindestens zweimal „monirt" worden sei (Kober, S. 148 fg., 156. 158). Von der excomm. latae sententiae entschuldigt Unwissenheit; auch muss darüber, dass die Strafe eingetreten sei, noch Deklaration ergehen (Kober, S. 248 f.). — Der im kleinen Banne befindliche ist bloß von den Sakramenten ausgeschlossen; der mit dem großen belegte auch vom Meßopfer, das in seiner Gegenwart nicht vollzogen werden darf, ferner vom kirchlichen Begräbnisse, vom Pfründenerwerbe, vom kirchlichen Walrechte und von jeder kirchlichen Jurisdiktion (Kober, S. 238 fg.); andere Christen aber dürfen mit ihm, außer in gewissen Ausnahmefällen (utile, lex, humile, res ignorata, necesse, Kober, S. 376 f.), nicht verkehren: früher bei Strafe des großen Bannes selbst, später wenigstens der minor excommunicatio.

Das kanonische Recht fordert vom State, dass den gesellschaftlichen Nachteilen, welche es durch dieses Abschneiden des Verkehrs mit Christen auflegt, auch seinerseits Folge gegeben werde (c. 16 ff. C. 11 qu. 3, c. 24. X. de sent. et re jud. 2, 27. c. 8. h. t. in VI. 5, 11 ff.), wie z. B. durch Infamie (c. 17 C. 16 qu. 1), durch Aufhören der Lehenstreue (c. 4. 5. C. 15. qu. 6), der persona standi in judicio (c. 7. X. de judiciis 2, 1); und in welchem Grade in der Tat der mittelalterliche Stat durch die soziale Macht der Kirche beherrscht wurde, zeigt kaum etwas deutlicher, als dass nicht nur dergleichen Spezialforderungen von ihm anerkannt wurden, sondern dass Kaiser Friedrich II. in seinen Zusagen an den Papst von 1213 u. 1219 (Pertz, Mon. 4, 224. 231) und ebenso Kaiser Heinrich VI. 1230 (ibid. 267) bestimmen: wer auf öffentliche Verurteilung one sich zu beugen, sechs Wochen im Bann bleibe, der solle zugleich des Reiches Acht verfallen sein. Ebenso der Schwabenspiegel (Laßberg) Landr. 106. 246; anders allerdings, aber auch kirchlich reprobirt, Sachsenspiegel, Landr. III, 63, 2. II, 1 u. 13, 2. Vgl. Dove de jurisdict. eccles. p. 62 fg. Friedberg de finium int. eccles. et civ. regund. jud. p. 154 fg.

Diese durch das kanonische Recht beherrschten Verhältnisse bestanden in Deutschland bis ins Reformationszeitalter; durch die deutsche Reformation aber mussten sie, soweit deren Bereich ging, schon deshalb verändert werden, weil in den evangelischen Landeskirchen die soziale Selbständigkeit der Kirche zurücktrat, und die kirchliche Ordnung Sache der Landesobrigkeiten, modern ausgedrückt Statssache wurde.

Demgemäß wurde von der lutherischen Reformation die major excommunicatio, weil sie eine weltliche Strafe sei, kirchlich nicht anerkannt (Luther an die Geistlichen, versammelt zu Augsburg 1530 in den Werken E. A. 24, 352 fg.,

Artt. Smalc. III. 9. p. 333), und nur der kleine vorreformatorische Bann beibehalten, der in den Bekenntnisschriften rein als Maßregel lehramtlicher Seelsorge, und ebendeswegen als Befugnis des Parochus erscheint (A. C. a. 28 p. 37. Apol. a. 14. p. 292. 294. Artt. Sm. III. 7. p. 330 u. Anhang de potest. episc. p. 351 fg.), obwol schon Luther (Ermahnung an die Wittenberger 1539. Werke, E. A. 59, 164 f. Wittenberger Erachten nach Nürnberg 1540. C. R. 3, 965), Melanchthon (De abusibus emendandis 1541. C. R. 4, 542. 548 u. ö.), Sarcerius (Mejer, Kirchenregiment S. 132 fg.) u. a. hervorheben, dass nach bekannten Schriftstellen jene Befugnis nur unter Zuziehung der Gemeinde zu üben sei. Der leitende Grundgedanke, wie er sich in den angef. Bekenntnisschriften, bei Luther selbst (z. B. Tischreden, E. A. 59, 155) und in nicht wenigen Kirchenordnungen (b. Mejer, Kirchenrecht 1869, § 209, Note 4) ausgesprochen findet, ist, dass der Pfarrer einen Unbußfertigen zum Sakrament deshalb nicht zulassen dürfe, damit nicht er selbst Anteil habe an der Sünde, welche durch den unbußfertigen Abendmalsgenuss begangen wird; die Ordnung des Verfarens, welches öffentlich nur wegen öffentlicher Sünden statthat, und stets auf Matth. 18, 15 fg. zurückgefürt zu werden pflegt, ist nach den reformatorischen Kirchenordnungen (zusammengestellt bei Goeschen, Doctrina de disciplina ecclesiastica ex ordinationibus Ecclesiae evangelicae saeculi XVI. adumbrata. Hal. 1859) die, dass — nachdem beichtväterliche Vermanung unter vier Augen vergeblich gewesen ist — begonnen wird mit deren Widerholung vor zugezogenen Gemeindegliedern (wo sie vorhanden sind, den Kirchenältesten) und hierauf die immer noch nicht öffentliche Zurückweisung von Abendmal, Gevatterschaft und oft auch der Trauung (z. B. Lauenburger KO. v. 1585, s. auch Göschen p. 19 fg.) folgt. In den Kirchenordnungen heißt nunmehr dieser Ausschluss: kleiner Bann. Bleibt er wirkungslos, so wird zum öffentlich vor versammelter Kirche geschehenden Ausschlusse von aller kirchlichen Gemeinschaft außer Anhörung der Predigt, sowie von jedem nichtgeschäftlichem Verkehre mit Kirchengliedern fortgeschritten (Göschen p. 27 fg.). Dass bei diesem jetzt sog. großen Banne einzelne Momente des vorreformatorischen, trotz der Verwerfung desselben in den schmalkaldischen Artikeln, nichtsdestoweniger fortgefürt werden, erklärt sich daraus, dass die landeskirchlichen Einrichtungen Landeseinrichtungen und daher nicht one eine landespolizeiliche Seite sind, wie sie z. B. in den württembergischen Kirchenkonventen (Sittengerichten, Gemeindegerichten) in untrennbarer Vermischung mit der kirchlichen deutlich hervortritt. So kommt es auch, dass nach einzelnen Kirchenordnungen der „große" Bann nicht one Einwilligung des Landesherrn, oder sogar nur durch diesen selbst soll aufgelegt werden dürfen. (Richter, Gesch. der evangel. Kirchenverf. S. 139. Mejer, Kirchenregiment S. 94. 145). — Immer haben die Konsistorien am Bannverfaren Anteil, schon indem nach den Landeskirchenordnungen dem Pfarrer nicht gestattet wird, ein in solche Zucht genommenes Mitglied seiner Gemeinde öffentlich vor derselben bloßzustellen, bevor er nicht hierzu, nach untersuchter Sache, die konsistoriale Genehmigung erhalten hat; wobei — nach Auffassung der älteren desfallsigen Ordnungen — das Konsistorium ebensoviel als Aufsichtsbehörde, wie Namens der landeskirchlichen Gesamtgemeinde handelt, deren drei Stände es als aus dem ecclesiasticus und oeconomicus bestehend, vom politicus status aber deputirt, zu enthalten scheint (Richter S. 89. 92. 137. Mejer S. 128. 142 f. Göschen p. 22 f.). Nach Mitte des sechzehnten Jarhunderts tritt noch der dritte Gesichtspunkt dabei auf, dass vielmehr das Konsistorium selbst, wie es auch im übrigen die vorreformatorisch-bischöfliche Jurisdiktion fortfürt, den Bannspruch zu fällen, der Pastor ihn nur zu publizíren hat; wogegen sich dann, auf die Bekenntnisschriften gestützt, ein heftiger und dogmatisch nicht unberechtigter Widerspruch der Pastoren, namentlich der Flacianer richtet (Salig, Historie der Augsb. Confession 3, 652 f. Beck, Johann Friedrich der Mittlere 1, 281 f., 304 f. Richter, S. 137). Wo diese speziell konsistoriale Ausbildung Macht gewann, trat der seelsorgerische Charakter der Kirchenzucht in etwas zurück; dass aber in der lutherischen reformatorischen Kirche prinzipiell auch eine andere, als die seelsorgerische Kirchenzucht statuirt wurde (Hauber, Recht und Brauch der ev. Kirche Württem-

bergs 1, 125. 169. Richter-Dove, Kirchenrecht § 227. Not. 7), kann, angesehen den Inhalt der Quellen, nicht eingeräumt werden. Nur in der reformirten Kirche trat neben dem seelsorgerischen Momente überwiegend das der Reinigung der kirchlichen Gemeinde in den Vordergrund; in der deutschreformirten allerdings im allgemeinen in den auch lutherischerseits angenommenen Formen; aber, soweit hier die Gemeindeverfassung entwickelter war, unter ständiger Mitwirkung der Presbyterien (Richter S. 150. 180. Richter-Dove, Kirchenrecht, § 227, Not. 1 — 4. Jacobson in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1852, Num. 11. 12. und im Preuß. Kirchenr. § 138, S. 617 f.).

Da das Bannverfaren sonach stets nur ein Zuchtmittel, der Bann poena medicinalis bleibt, so kann es auf jeder Stufe seiner Entwicklung aufgehoben werden, sobald der davon Betroffene Reue zeigt und Besserung gelobt. Nur verlangte die reformatorische Kirche als Zeichen der Reue, dass er sein Vergehen bekennend die geärgerte Gemeinde um Verzeihung für das gegebene Ärgernis bitten, und dadurch dasselbe an seinem Teile wider gut machen müsse, sog. Kirchenbuße. War dies geschehen, so ließ ihn der Pfarrer one weiteres zum Sakramente widerum mit der übrigen Gemeinde zu (Göschen p. 32).

Diese in den reformatorischen Kirchenordnungen dokumentirte Gestalt des Bannverfarens entwickelte sich indes in der Praxis der deutschen Landeskirchen nicht, da in derselben alle sozialen Elemente der Kirchenverfassung in demselben Maße verkümmerten, in welchem die Macht und der Einfluss der zuletzt in den Territorialismus auslaufenden Gedanken wuchs. Der Anteil der Gemeinden kam nicht zu seinem Rechte. Der große Bann ließ weltlichen Bestrafungen den Platz und verschwand im Laufe des 17. Jarhunderts völlig. Die Kirchenbuße entwickelte sich dem entsprechend zur selbständigen, zuletzt gleichfalls weltlichen Strafe. Nur die seelsorgerische Ausschließung vom Sakramente (Abendmal und Patenschaft) blieb auf Grund ihrer alten Bedeutung bestehen, bis in der rationalistischen Periode auch sie an den meisten Orten vergessen ward. Über die hiernach partikularrechtlich übriggebliebenen Reste s. einen Nachweis in Mosers Kirchenblatt 1857, S. 264 fg. und in den Darstellungen des Partikularrechts, z. B. Pfeiffer-Buff, Kurhess. Kirchenr., § 64 fg. u. a. Wie aber dieser Verfall des Kirchenzuchtsverfarens durch die Ungunst, von welcher die soziale Selbständigkeit der evangelisch-kirchlichen Genossenschaften in den deutschen Landeskirchen betroffen wurde, herbeigefürt worden war, so mussten, seit in der heutigen sog. gemischten Kirchenverfassung die Gedanken jener Selbständigkeit widerum Gestalt gewannen, auch Kirchenzucht und Bann, als deren unentbehrliche soziale Mittel, widerum stärker betont werden. Die sich vom State loslösende, auf sich selbst gestellte Vereinskirche scheint ihre Ordnungen kaum anders aufrechthalten zu können, als indem sie solche Mitglieder, von denen sie nicht beobachtet werden, in Zucht nimmt und zuletzt nicht duldet. Demgemäß enthalten sämtliche neuen Kirchenordnungen Bestimmungen nach dieser Seite hin, durch welche nunmehr auch die Gemeindevertretungen entsprechend herangezogen werden (Zusammenstellung bei Richter-Dove, Kirchenrecht, § 228, Note 4), der achte evangelische Kirchentag, 1856 (s. dessen Verhandl. S. 50 fg.) und die Eisenacher Konferenz von 1857 (Moser, Kirchenblatt S. 263 fg.) haben sich damit beschäftigt, und die wissenschaftliche Arbeit hat sich mit diesen Fragen mannigfach zu schaffen gemacht. Man hat dabei das seelsorgerische Moment, welches zu Grunde liegt, in seinen Würden belassen, neben demselben aber weniger das altreformirte, als das der aufrechtzuerhaltenden Sozialordnung berücksichtigt, in dessen Interesse sogar ein Ausschluss aus der Kirche, der kein Bann sei, zu konstruiren versucht worden ist, so z. B. von v. Scheurl, Landeskirche und Konfessionskirche 1868. — Ein derartiger Ausschluss würde indes der kirchlichen Basis entbehren, und der werdenden ev. Freikirche bleibt nichts übrig, als in der äußeren Ordnung, den reformatorischen Grundanschauungen gemäß, so viel Freiheit zu lassen, dass eventuell auch den Bann für sie einzusetzen kein katholisirender Missbrauch mehr ist.

Die heutige römischkatholische Kirche, wie sie überhaupt ihre im kanonischen Rechte formulirten Ansprüche auf soziale Selbständigkeit und auf Beherrschung

des States festhält, tut es auch in Betreff des Bannes. Sie behandelt die kanonisch-rechtlichen Vorschriften darüber als fortdauernd gültige; nur daſs sie durch die Praxis und die neuere Gesetzgebung in etwas modifizirt sind. Insbesondere hat Papst Pius IX. durch die Konstitution Apostolicae sedis v. 12. Oktob. 1869 zwar einerseits einen Teil der Fälle aufgehoben, in welchen durch den Verkehr mit solchen, die im großen Banne befindlich sind, die excommunicatio minor latae sententiae begründet wurde, andererseits aber die Exkommunikationspraxis auch widerum verschärft. Die Bulle In Coena Domini, in welcher eine lange Reihe namentlich gegen die Protestanten gerichteter Exkommunikationsfälle aufgezält werden, und die am Gründonnerstag wärend des Gottesdienstes verlesen ward, hebt er in dieser Konstitution formell auf, hat dann aber alle wichtigeren Fälle einzeln in dieselbe widerum aufgenommen (v. Moy u. Vering, Arch. f. kathol. Kirchenr. 23, 326 fg.; 25, 168 fg.; 26, 153 fg. Avanzini, Const. quae censurae latae sententiae limitantur . . . ed. 2. novis ditata Commentariis. Romae 1871). Die heutige Praxis zeigen, außer dem angef. Buche von Kober, Shilling, Der Kirchenbann, Leipzig 1859 und hierzu Kober im angef. Archiv f. kath. Kirchenr. 5, 68 f. 148 f. München, Kanon. Gerichtsverfahren u. Strafrecht (Köln 1866), Teil 2, Buch 2, Tit. 6, 7. Feßler, in den Vermischten Schriften (Freib. 1869) S. 185 fg.

Der Stat legt den innerhalb seines Gebietes und Schutzes bestehenden Kirchen in demjenigen, was zur Seelsorge gehört, an und für sich keine Beschränkungen auf, und läſst sie demgemäß auch in Handhabung des kleinen und großen Bannes frei gewären. Nur insofern letzterer entweder Unterstützung vom State beansprucht, oder durch die Art seiner Veröffentlichung von der Kanzel die bürgerliche Stellung und insbesondere die Ehre des Betroffenen zu benachteiligen geeignet ist, hat der Stat dazu ein Verhältnis. Jene Hilfe leistet der heutige nirgends mehr; insofern ist der Bann allenthalben one bürgerliche Folge. Um aber das Recht seiner Angehörigen zu schützen, behielt Preußen im Allg. Landrecht Teil 2, Tit. 11, § 56 dem State bei der excommunicatio major die Entscheidung über Rechtmäßigkeit des Bannspruches, und so oft mit demselben nachteilige Folgen für die bürgerliche Ehre des Ausgeschlossenen verbunden seien, die Genehmigung vor. In dem Gesetze über die Grenzen des Rechts zum Gebrauche kirchlicher Straf- und Zuchtmittel v. 13. Mai 1873, §. 1, c. 4 ist nur noch die öffentliche oder sonst in beschimpfender Weise geschehende Bekanntmachung verboten. Ebenso Hessen-Darmstädt. Ges., den Misbrauch der geistl. Amtsgewalt betr., v. 23. April 1875 a. 4. Änlich das k. sächsische Ges. v. 23. Aug. 1876, §. 7. **Meier.**

Baptisten. Ihre Urgeschichte ist noch mannigfach in Dunkel gehüllt. Sie selbst füren sie gern bis auf die ältesten Zeiten zurück, indem sie behaupten, daß in ihnen sich die ursprüngliche Lehre der ältesten britischen Kirche ununterbrochen im Verborgenen trotz der Geltendwerdung der römischen Lehre fortgepflanzt habe. Geschichtlich werden Baptisten, sofern wir als das charakteristische Erkennungszeichen derselben die Verwerfung der Kindertaufe und die Taufe der Erwachsenen durch wirkliches *βαπτίζειν* (= untertauchen) betrachten dürfen, zuerst unter Heinrich VIII. in England erwänt, der im Jar 1535 vierzehn als Widertäufer angeklagte Holländer hinrichten ließ, wärend zehn andere durch Widerruf ihres Glaubens sich diesem Schicksale entzogen; darauf im J. 1539 wurden 30 Personen aus dem Lande verbannt, weil sie die Kindertaufe nicht gelten lassen wollten. Widerholt tauchen baptistische Grundsätze wider auf, one für sich Duldung erlangen zu können. Im J. 1618 finden sich Baptisten als eine besondere in England bestehende Kirchengemeinschaft aufgefürt; seit 1633 beginnen sie eigne Gemeinden zu bilden, allein die Revolution belegt die Anhänger des Baptismus wider mit Strafe, und wenn auch Cromwell sie in Schutz nahm, so hatten sie doch von Karl II. (1660—1685) und Jakob II. (1685—1688) keine Duldung zu erfaren, indem sie als besonders an der Revolution Beteiligte betrachtet wurden. Die unter Wilhelm III. im J. 1689 erlassene Duldungsakte umfaßte neben den Kongregationalisten und Presbyterianern die Baptisten als dritte anerkannte Partei der Dissenter.

Unterdeſs hatte der Baptismus in Amerika einen leicht zu behauptenden Boden gefunden. Roger Williams, der als puritaniſcher Geiſtlicher nach Maſſachuſets gekommen und von da wegen ſeiner Lehre über die Rechte des Gewiſſens gegenüber der Statsbehörde verbannt worden war, hatte ſich mit ſeinen Anhängern nach Rhode-Island begeben und gründete hier, nachdem er aus innerer Überzeugung Baptiſt geworden war, zu Providence im J. 1639 eine eigene baptiſtiſche Kirchengemeinſchaft. Wärend der kleine Stat Rhode-Island ſich mehr oder minder durchgehends baptiſtiſch geſtaltete, wärte es lange Zeit, ehe der Baptismus ſich weiteren Eingang in der neuen Welt verſchaffte; es trat ihm vielmehr in den andern Kolonieen entſchiedene Feindſeligkeit entgegen. So blieb der Fortſchritt ein langſamer bis zur Losreißung der Vereinigten Staten von England, an welcher ſich die Baptiſten in beſonderem Maße beteiligt hatten. Seitdem iſt das Wachstum der baptiſtiſchen Gemeinſchaften in den Vereinigten Staten in großem Maßſtabe eingetreten, ſo daſs ſie neben den Methodiſten die zalreichſte und einflusreichſte Kirchengemeinſchaft in ganz Nordamerika bilden.

Dieſes Wachstum iſt aber geſchehen, nicht one daſs ſich um der unbedeutendſten dogmatiſchen oder praktiſchen Abweichungen willen immer neue Denominationen gebildet hätten, in welche gegenwärtig die Baptiſten-Kirche zerſpalten erſcheint. Aus dem Schoße der reformirten Kirche hervorgegangen iſt zunächſt allen Baptiſten der reformirte Lehrtypus gemeinſam geblieben; aber der Gegenſatz, der auf dem Gebiete der reformirten Kirche in der Lehre von der Prädeſtination ſich herausgebildet hat, hat auch frühzeitig die Baptiſten in zwei Heerlager geſchieden Der Arminianismus hatte auch bei ihnen Einfluſs gewonnen und eine zu London 1689 deswegen gehaltene Verſammlung ſollte den drohenden Riſs ausgleichen; allein ſie fürte vielmehr zur Trennung, indem die arminianiſch Geſinnten 1691 unter dem Namen General-Baptists ein eignes Bekenntnis veröffentlichten (ſ. bei Alberti, Briefe über den Zuſtand der Religion und der Wiſſenſchaft in Großbritannien. Hannover 1754. 4. Teil, p. 1245), wärend die calviniſtiſch Geſinnten als Particular-Baptists an dem Bekenntnis vom J. 1689 (ſiehe ebendaſelbſt) feſthielten. In den Vereinigten Staten traten aus gleichem Grunde die calviniſtiſch geſinnten Regular-Baptists und die arminianiſch geſinnten Free-Will-Baptists auseinander. Andere Zerſplitterungen um dieſelbe Zeit (Ende des 17. und Anfang des 18. Jarh.'s) wurzelten im weſentlichen in derſelben Verſchiedenheit ſtrenger oder milder Richtung im Dogma oder im Praktiſchen. So entſtand im Zuſammenhang mit der ſtreng calviniſchen Prädeſtinationslehre der Partikular-Baptiſten die eigentümliche Partei der Seed-Baptists (Samen-Baptiſten) oder Snake-Baptists (Schlangen-Baptiſten), welche die Nichtprädeſtinirten gar nicht für die natürlichen Nachkommen Adams, ſondern der Schlange, des Teufels mit der Mutter Eva halten und jede beſondere religiöſe Erziehung der Kinder zurückweiſen, weil eines jeden Schickſal im Voraus beſtimmt ſei. Eine andere Spaltung bewirkte im J. 1731 Franz Bampfield ebenfalls innerhalb der Partikularbaptiſten. Indem er ſich auf den Buchſtaben von Gottes Wort ſteifte und zugleich den Mangel an wiſſenſchaftlicher theologiſcher Bildung als einen Vorzug pries, forderte er die Feier des Sabbats ſtatt des Sonntags. Seine wenig zalreichen Anhänger heißen Seventh-Day-Baptists oder Sabbatarier. — Ein anderer Zweig ſtammt aus Deutſchland, woſelbſt 1708 in Schwarzenau eine mennonitiſch-asketiſirende Parthei der Tunkers ſich bildete, welche, verfolgt, zuerſt nach Holland, dann 1719 und 1729 nach Pennſylvanien ſich wandte und gegenwärtig über ganz Nordamerika verbreitet iſt. Sie taufen, wie alle Baptiſten, nur Erwachſene, feiern das Abendmal nur Nachts in lutheraniſirender Weiſe, verwerfen das Waffentragen, Prozeſſe, Eide u. ſ. w. Hierher gehören auch die Winebrennerians (Weinbrennerianer) oder Church of God. Ferner die Disciples (Jünger Chriſti, Christians) oder nach ihrem Stifter Campbellites genannt, welche nichts als Glaubensvorſchrift gelten laſſen, wofür nicht ein „ſo ſpricht der Herr" entweder in ausdrücklichen Worten oder vermittelſt bewärter Schriftbeziehung nachgewieſen werden kann; die Six-Principles-Baptists, welche ihr Glaubensbekenntnis in den ſechs Punkten aus-

gesprochen finden, die im Brief an die Hebräer 6, 1. 2 aufgefürt sind; die Anti-Mission-Baptists und noch andere unbedeutendere Denominationen, die zum Teil nur ein vorübergehendes Dasein gehabt haben. Nach einer Statistik aus dem Jahr 1860, die mir vorliegt (Schem, the American ecclesiastical year-book, New-York 1860) war die stetig wachsende Zal der Baptisten folgendermaßen über die ganze Erde verteilt: Amerika 1,063,000 Regular-Baptists, 64,000 Freewill-Baptists, 350,000 Disciples, 58,000 Anti-Mission-Baptists, 8,200 Tunkers, 13,800 Winebrennerians, 6,600 Seventh - Day - Baptists, 3000 Six - Principle - Baptists. Großbritannien 200,000 Baptisten, Deutschland 5,818, Schweden 3,479 (nach einer neuesten Notiz vom J. 1876 dagegen 234 Gemeinden mit 10,436 Gliedern), Dänemark 1,176, Frankreich 700, Holland 238, Schweiz 127. Asien auf den verschiedenen Missionsgebieten zusammen 16,800, Afrika 1,384, Australien 6000, jetzt 38,000. Seitdem werden sich die Zalgrößen mannigfach verändert haben, da die Baptisten nicht bloß in der Heiden-Mission, sondern auch innerhalb der christlichen Kirchengemeinschaften eine ungemein eifrige, fast zudringliche Tätigkeit entwickeln. Speziell in Deutschland und Dänemark haben die Baptisten in neuerer Zeit festen Fuß gefaßt, seitdem Oncken von Amerika aus 1834 in Hamburg die erste Baptistengemeinde gründete, und zugleich Hamburg zu einer Art Mutterstation für die weitere Verbreitung des Baptismus auf dem europäischen Kontinente machte. Wir finden in dem Repertorium für theol. Litteratur von Reuter 1856, Novemberheft p. 135 etc. genauere statistische und sonstige Nachrichten über die Baptisten in Deutschland, Dänemark, Schweden und der Schweiz zusammengestellt. Als Quellen sind benutzt: 1) die Protokolle der Konferenzverhandlungen zu Hamburg im J. 1849 von den Abgeordneten der Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark. Hamburg bei J. G. Oncken (jedoch nur für Mitglieder bestimmt). 2) Statistik vom Jar 1855 der vereinigten Gemeinden getaufter Christen in Deutschland, der Schweiz, Dänemark und Schweden. 3) Die offiziellen Auszüge der Protokolle über die im Juni 1856 von Abgeordneten der preußischen Baptistengemeinden zu Berlin gehaltene Konferenz. Darnach haben die Baptistengemeinden dieser Gebiete erst seit 1849 ein geschlossenes Ganze gebildet; die Grundsätze, welche bis dahin nur in Praxi vorhanden waren, haben 1849 durch die oben erwänte Konferenz auch eine schriftliche Niederlegung erhalten. Daraus ersehen wir, dass die Baptisten kein ausgebildetes dogmatisches System haben. Ihr Lehrbegriff ist im wesentlichen der streng calvinische, jedoch mehr Hervorhebung des göttlichen Wirkens auf das Subjekt als der bloßen Gnadenursache, und Stellung der Sittenzucht über die Lehre, und Gemeindeverfassung nach den kongregationalistischen Grundsätzen der Independenten. Das apostolische Symbolum wird angenommen, jedoch mit einem Zusatz gegen die Kindertaufe. Die Konferenz erklärt, „dass dem heiligen Geiste göttliche Ehre und Anbetung gebüre, wie dem Vater und dem Sone". Anstatt der Kindestaufe findet häufig eine Einsegnung des Kindes statt, doch „soll diese nicht als kirchliche Handlung angesehen werden, sondern jedem Vater überlassen bleiben". Die Konfirmation wird verworfen. Im Abendmalsdogma scheinen sie mit den Reformirten durchweg übereinzustimmen. Die Administration bei entfernt wonenden Gliedern geschieht durch bestimmte aus der Gemeinde dazu verordnete Personen, da nicht bloß Geistliche, sondern auch Laien auf Grund des allgemeinen Priestertums dazu berechtigt erscheinen. Dagegen soll die Trauung nur von den Ältesten oder in deren Auftrag von Lehrern vollzogen werden, so dass also hier eine strengere Bindung an das geistliche Amt obwaltet, trotzdem daß die Ehe nicht als Sakrament betrachtet wird. Einen geistlichen Stand im eigentlichen Sinne gibt es allerdings gar nicht, und so auch keine Ordination. Für das christliche Leben gilt das apostolische Zeitalter als maßgebend: die Kirchenzucht wird geübt nur durch zwei Strafen: öffentliche Ermanung und Ausschließung. Die Grundlage des ganzen Kirchenwesens ist unbedingte Gewissensfreiheit, daher selbst die Konferenzbeschlüsse nicht als verbindlich hingestellt, sondern nur empfohlen werden: nur in zwei Punkten müssen selbstverständlich alle zusammenstimmen: in der Lehre von der un-

bedingten Norm der heiligen Schrift und von der Taufe. Alle drei Jare tritt die Konferenz zusammen; unterdeſs wird der Bund vertreten durch „die ordnenden Brüder“ in Hamburg; dieſe haben auch die Miſſion zu leiten und die järliche Statiſtik zu liefern. Gegenwärtig gibt es fünf Vereinigungen: in Preußen, nordweſtlichem Deutſchland, Mittel- und Süddeutſchland, Dänemark und der Schweiz; jede hat ihre eigne järliche Beratung, und jeder iſt die eigne Organiſation überlaſſen. — Die evangeliſche Kirche hat alle Urſache, auf die geheime Ausbreitung des Baptismus in ihren Gemeinden ein wachſames Auge zu haben, und ihr ebenſo auf dem Wege der Seelſorge und öffentlichen Belehrung entgegenzutreten, um rechtzeitig dem Eindringen ihrer geſchickt operirenden Emiſſäre vorzubeugen.

Litteratur. Thom. Chosby, The hist. of the english Baptists. Lond. 1738 — 40. 4 vol.; Backus, The hist. of the english-american Baptists. Boston 1777. 2 vol.; Iriney, Hist. of the english Baptists. Lond. 1811; Cox and John Hoby, The baptists in America. New-York 1836; G. Weber, Die akatholiſchen Kirchen und Secten von Großbritannien. Leipzig 1845—52. 2 Bde.; Wimmer, Kirche und Schule in Nordamerika. Leipzig 1853; Cramp, Geſch. der Baptiſten . . . bis zum Schluſs des 18. Jarh., überſ. von Balmer-Rinck. Hamb. 1873. 3 Bde.

Rud. Hofmann.

Baptiſterium. *Βαπιστήριον τοῦ Βαπτιστηρίου οἶκος* (Cyrill. Hieros. cat. mystag. II, 1; *φωτιστήριον*, Act. concil. Carthag.) iſt der ſeit dem vierten Jarh. aufkommende, ausſchließlich für die Taufe beſtimmte kirchliche Raum. Im Anfange kannte man keine Baptiſterien. Jedes beliebige Waſſer, ein Bach, ein Fluſs war Taufwaſſer. In ihnen tauften Philippus (Act. 8, 36) und Paulus (Act. 16, 15). Denſelben Gebrauch erwänte Juſtin der Märtyrer (Apol. I, 61) als zu ſeiner Zeit geltend. Tertullian (de Baptismo c. 4) berichtet, daſs Petrus im Tiber getauft habe, und macht noch beſonders mit Berufung auf bibliſche Beiſpiele geltend, daſs kein Unterſchied in Bezug auf Anwendung eines beſtimmten Waſſers beſtehe. Solche Fluſstaufen kamen auch ſpäter vor, und höchſtens wurde, wie Hieronymus wenigſtens von ſeiner Zeit erzält, dem Waſſer des Jordan ein auf bibliſchen Erinnerungen beruhender Vorzug eingeräumt. In Zeiten der Verfolgung wurde die Taufe dann in Kerkern, Höhlen, namentlich auch in den Katakomben vollzogen. In dem mamertiniſchen Gefängniſſe werden die wunderbaren Brunnen gezeigt, in denen Petrus und Paulus die beiden Heiligen, Proceſſus und Martianus, tauften, und in den Katakomben finden ſich noch Spuren von Quellenfaſſungen, die wol zu Taufbrunnen dienten, und bei denen darauf bezügliche Bilder auf ſolche Benutzung hinweiſen, ſo in den Katakomben des hl. Pontianus und des Alexander, wo natürliche in den Tiefen entſprungene Quellen eine ſolche Benutzung ſelbſt an die Hand gaben. Seit unter Konſtantin die Kirche Friede gefunden hatte, und Übertritte zum Chriſtentum in großartiger Ausdehnung ſtattfanden, kamen eigne Taufhäuſer in Gebrauch, die in der Nähe der Kirche, aber von ihr geſondert, errichtet und mit der Kirche meiſt durch einen bedeckten Gang verbunden waren. Das Baptiſterium war zugleich das Lokal für den Vorbereitungsunterricht der Katechumenen und erhielt daher auch die Bezeichnung *φωτιστήριον*, als der Ort, wo die chriſtlichen Neophyten durch Belehrung erleuchtet wurden (vergl. Cyrill. v. Hieros. catech. mystag. I, 2 u. 11). Dieſe Baptiſterien, wie die noch vorhandenen beweiſen, hatten eine ziemlich große Ausdehnung, ſo daſs ſogar Konzilien daſelbſt gehalten werden konnten (Concil. Chalced. act. I). Das hatte ſeinen Grund darin, daſs in älterer Zeit, wie die Biſchöfe eigentlich allein das Recht, die Taufe zu vollziehen, die biſchöflichen Kathedralkirchen allein das Taufrecht hatten, woher ihnen auch der Name ecclesiae baptismales zukam; infolge deſſen befand ſich auch in größeren Städten nur ein Baptiſterium. Dazu kam, daſs lange Zeit hindurch, namentlich als die Taufe noch vorzugsweiſe an Erwachſenen vollzogen wurde, für den Taufvollzug beſondere Termine feſtgeſtellt waren, vor allem die Vigilie des Oſterfeſtes und Pfingſtfeſtes, in Jeruſalem das Epiphaniasfeſt, ſpäter die Chriſtfeſtvigilie. An dieſen Terminen muſste eigentlich die ganze Zal der Taufkompetenten die Taufe empfangen, infolge deſſen an wenig

Tagen eine verhältnismäßig große Zal zusammenströmte. Die Bauart der Baptisterien bestimmt sich einmal vielleicht nach antiken Traditionen, die auch auf den christlichen Kirchenbau von Einfluss waren, und speziell hier nach dem Muster der Thermenbauten, sodann nach dem Zwecke derselben. Maßgebend für die Anlage ist das Taufbassin, welches das Centrum der ganzen Anlage bildet. Um dasselbe herum bedurfte es eines Platzes für die Täuflinge und die Zuschauer, endlich erforderte der Katechumenenunterricht und die der Taufe vorangehenden und sie vorbereitenden Bräuche einen besondern Raum (vergl. Cyrill. Hieros. cat. myst. I, 2; II, 1). Dadurch ergab sich für das Baptisterium als zweckmäßigste Form die der Rotunde, als Um- und Überbau der Taufbassins, von einigen hergeleitet aus der Erinnerung an die Anastasiskirche in Jerusalem. An dieselbe war ein Vorgemach angelegt. Diese Form hatte außerdem noch den Vorteil, dass man in der Zeit der Christianisirung heidnischer Städte römische Heidentempel zu christlichen Baptisterien mit geringer Mühe umgestalten konnte. Wärend sich die reine Rotundenform auch später an einzelnen Orten, wie in Pisa, Pistoja u. s. w. erhielt, wurde frühe schon die achteckige beliebt *) und die bekanntesten Baptisterien der älteren Zeit sind in dieser Form errichtet. Die Mitte derselben nahm das, in Übereinstimmung mit dem Bau runde oder achteckige, mitunter kreuzförmige, Taufbassin ein, die κολύμβηθρα (Cyrill. Hieros. Cat. myst. II, 4; III, 1; Socr. l. VII, 17) nach Beveregius im Anschluss an den Bethesdateich, Joh. 5, 1 ff., oder piscina bei den Römern nach Optat. milev. III, 62, von der mystischen Bedeutung des piscis = ιχθυς nach dem sibyllinischen Akrostichon I(ησους) X(ριστος) Θ(εου) Y(ιος) Σ(ωτηρ), woneben noch die Namen lavacrum, natatorium, in Erinnerung an die antiken Badeteiche, vorkommen. Mitunter wird im Anschluss an Röm. 6, 4 an die mystische Bedeutung des Begrabenwerdens und Wideraufstehens mit Christo in der Taufe auch durch die Gestalt des Taufbassins erinnert, das die Form eines Grabes erhält. Dasselbe war im Altertum von Stein, ein Material, das auch Durandus als das liturgisch allein gültige fordert, weil aus dem Stein das Wasser hervorsprudle, das ein Vorbote der Taufe sei (1 Kor. 10, 1 ff.), auch Christus der Eckstein heiße und erst spätere Zeiten, in denen an Stelle des Taufbassins der Taufkessel und das Taufbecken traten, gestatten als Material eine andere materia solida, also auch Blei und Kupfer. Zu der das Bassin erfüllenden Wasserflut, die in seiner Beschreibung des Baptisteriums an der alten Peterskirche Prudentius als ziemlich tief schildert **), fürten am Rande des Bassins nach Isidor. Hisp. (d. eccl. off. II, 64) 7 Stufen, was wol so zu verstehen ist, dass drei am äußern Rande des Bassins hinauf, drei am innern hinabfürten, und die siebente entweder der Boden des Bassins selbst, oder der erhöhte Standort des Taufenden, der durch dreimaliges Untertauchen dem Täufling die Taufe erteilte. Die Baptisterien waren im Altertum und im Mittelalter, wie die noch vorhandenen, das konstantinische beim Lateran in Rom, S. Giovanni in fonte in Ravenna, die von Pisa, Pistoja und Florenz beweisen, prächtig mit musivischem und skulptischem Schmuck ausgestattet, dessen Darstellungen durch den Zweck des Ortes bestimmt waren.

Aus leicht begreiflichem Grunde waren alle Baptisterien von den ersten Zei-

---

*) Ambrosius feiert dieselbe in folgenden Versen:

Octochorum sanctos templum surrexit in usus.
Octogonus fons est munere dignus eo
Hoc numero decuit sacri baptismatis aulam
Surgere, quo populis vera salus rediit
Luce resurgentis Christi, qui claustra resolvit
Mortis et e tumulis suscitat exanimes.

Carl Boromäus findet in dem Achteck einen Hinweis auf die Oktaven der christlichen Feste.

**) Interior tumuli pars est, ubi lapsibus sonoris Stagnum nivali volvitur profundo. Perist. 12, VS. 37. Papst Damasus hatte, das Taufbassin zu speisen, die Quelle vom Janiculus herabgeleitet.

ten an Johannes dem Täufer durch ausdrückliche Inschrift, die an dem Rande oder den Stufen des Bassins angebracht war, geweiht, und auch die Altäre, die sich daselbst befanden, waren ihm dedicirt und enthielten seine Reliquien. Infolge dessen wurde auch sein Bild daselbst angebracht, namentlich die Taufe Christi im Jordan, die sich schon in der Pontiankatakombe, dann als Mittelbild in der Kuppel des Baptisteriums von Ravenna und auch auf mittelalterlichen Taufkesseln findet. Dazu kamen symbolische Gestalten und allegorische Scenen. Vor allem die auf die Taufe bezogenen Tiere. Der Hirsch, der nach frischem Wasser schreit, Ps. 42, 1 ff., nach Hieronymus ein Bild der nach der Taufe verlangenden Katechumenen, als solcher schon gebraucht auf der Taufdarstellung der Pontiankatakombe und auch mitunter als Verzierung an dem Taufbassin selbst; ferner der Fisch, in seiner Doppelbeziehung einmal auf den mystischen Ichthysschristus, und sodann als Symbol des Gläubigen, der im Wasser das Leben gewinnt (Tertull. d. baptismo I), sodann die Taube, das Symbol des heiligen Geistes, das auf den Darstellungen der Taufe Christi nie fehlte, aber auch besonders angebracht war, mitunter das Gefäß mit Salböl tragend. Namentlich liebte man, goldene und silberne Tauben über dem Taufbassin selbst anzubringen, die mitunter das Salböl enthielten. Dazu kamen die allegorischen Scenen, der Durchgang durchs rote Meer u. s. w.

Mit der Einfürung der Kindertaufe erlitt auch das Baptisterium mannigfache Veränderungen. Einmal war dabei die Einhaltung besonderer Tauftermine nicht mehr möglich, sodann konnte auch die Forderung, daß der Bischof die Taufe vollziehe, nicht mehr durchgefürt werden, schließlich auch nicht die, daſs die Taufe nur im Baptisterium der Kathedralkirche gehalten würde. So wurde die Taufe in andern Kirchen in Ausnahmefällen gestattet, doch erhielten einige Kirchen ein ständiges Taufrecht, namentlich die, die es am nötigsten hatten, die Landkirchen, freilich unter beständiger Limitation seitens der Kathedralkirchen, die einmal eins ihrer Privilegien einbüßten, sodann die alten Tauftermine Ostern und Pfingsten dadurch vernachläſſigt sahen. So wurde denn die Weihe des Taufwassers auf das ganze Jar in der Oster- und Pfingstvigilie nach ambrosianischem Ritus der Kathedralkirche reservirt und den Taufen außer den geheiligten Tauferminen soviel als möglich Einhalt zu tun versucht, freilich one durchgreifenden Erfolg, bis endlich im 13. Jarhundert alle Kirchen das Taufrecht hatten, und die alte Ordnung aufhörte. Mit der Vermehrung der Baptisterien einer- und dem Umsichgreifen der Kindertaufe andererseits hingen weitere Veränderungen zusammen. Einmal wurden so große Baptisterien, wie sie die ältere Zeit brauchte, überflüssig, und man fing an, dieselben, statt sie außerhalb der Kirchen zu bauen, in denselben anzulegen, und zwar ward der Taufraum an die nördliche Seite der Vorhalle verlegt. Gregor von Tours (hist. franc. l. II, c. 31) berichtet, daſs Chlodwig schon in der Vorhalle der Kirche getauft worden sei. Sodann hatte man, weil die Kintertaufe, namentlich in kälteren Klimaten, statt des älteren Untertauchens (immersio) den Ritus des Übergießens oder Besprengens (adspersio) forderte, keine großen Taufbassins mehr nötig, sondern es kamen seit dem 9. Jarh. die Taufsteine (fontes baptismales) auf, die in der Kirche bequem unterzubringen waren und nur insofern an die alten Taufbassins erinnerten, als man ihnen die runde oder achteckige Form gab, welche nur bisweilen mit der weniger anerkannten, der sechs- und zwölfeckigen, abwechselte. Diese Taufsteine unterscheiden sich der Gestalt nach in doppelter Weise, indem die einen eine wesentlich trogartige Gestalt haben, wie z. B. der eine in der Kirche Groß Martin in Köln (abgebildet bei Bock, heiliges Köln), die andern mehr pokal- oder kesselartig auf einem Schaft oder Stengel ruhen. Zwischen beiden stehen die sogenannten Taufgrapen, in Gegenden, wo das Steinmaterial fehlte, aus Metall gegossen, auf Füße, gewönlich menschliche oder Tierfiguren darstellend, gesetzte Taufträge. In der gestengelten oder geschafteten Form, die in der gotischen Periode die Gestalt eines Pokales fast durchgängig gewann, wurde schließlich der Taufstein zum Taufständer, d. h. zum bloßen Gehäuse für die flache Taufschüssel, zu welcher das Taufbassin zuletzt zusammengeschmolzen war, und hatte nur eine geringe Vertiefung, um jene, die aus Metall hergestellt, reicher und einfacher verziert, mitunter in ihrem bildlichen Schmucke die alten symbolischen Tiergestalten

Hirsch, Taube, Fisch widerholte, aufzunehmen. Zur Taufschüssel gehörte dann noch das Gießgefäß, pelvis, ein Kännchen, aus dem das Wasser über den Täufling ausgegossen wurde. Der protestantische Ritus, mit der Hand das Wasser zu schöpfen und überzugießen, war unstatthaft. Diese Taufschüsseln kamen namentlich in der protestantischen Kirche in Aufnahme, besonders deshalb, weil hier keine Weihe des Taufwassers für späteren Gebrauch stattfand, was größere Gefäße forderte. Auch erhielt in derselben Kirche der Taufstein seine Stelle auf dem Altarplatz, was wider die Traditionen der katholischen Kirche ist. Die längere Aufbewarung des geweihten Taufwassers in dem Taufsteine machte, um dasselbe vor Staub und sonstiger Verunreinigung zu schützen, eine Bedeckung des ersteren notwenig. Diese Deckel sind meist von Metall und, vielleicht in Erinnerung an die alte Kuppelüberwölbung des Baptisteriums, kuppelartig, in der gotischen Periode turm- und tabernakelartig ausgefürt, oft Meisterwerke der Kunstschmiederei und so schwer, dass sich in manchen Kirchen Kranvorrichtungen finden, sie aufzuheben (J. Gailhabaud, Die Baukunst des 5. bis 16. Jarhunderts u. s. w. Bd. 2).

C. Brockhaus.

Baradai, Jakob, s. Jakobiten.

Barbara, die heilige, hat nach Baronius unter Maximin (235—238) in Nikomedien, nach Joseph Assemani unter Galerius (306) in Heliopolis in Ägypten den Märtyrertod erlitten. Die Legenden stimmen darin überein, dass sie, eine Jungfrau von großer Schönheit, frühe zum Glauben an den Erlöser gelangt, ihren Vater zur Annahme desselben Glaubens ermant habe, worauf der Vater sie als Christin verklagt und angegeben, und selbst enthauptet habe, als die ausgesuchtesten Qualen sie zur Verläugnung Christi nicht zu bewegen vermochten. Den Vater, heißt es weiter, habe der Blitz erschlagen. Ferner wird erzält, dass Heinrich Stock zu Gorkum in Holland, vom Feuer schon beinahe verzehrt, nach Anrufung der hl. Barbara so lange am Leben blieb, bis er das Sterbesakrament empfangen hatte, daher fortan das katholische Volk Barbara um Abwendung von Gewitter und Feuersgefar anruft. Ihr Fest fällt auf den 4. Dezember.

Barckhausen und der Streit über die allgemeine Gnade. Die Lehre von der unbedingten Gnadenwal ist das wichtigste Erkennungszeichen der reformirten Theologie, aber zugleich diejenige Idee, welche dieses Glaubenssystem in fortdauernder Schwankung erhalten hat. Selbst der wissenschaftliche Ausdruck derselben ließ sich niemals in Harmonie bringen, noch weniger der populäre. Alle reformirten Länder, besonders Frankreich, England, Holland, geben Zeugnis von einer inneren Ungleichheit der Durchfürung, und die reformirten Konfessionsschriften unterscheiden sich bekanntlich dadurch, dass sie dieses Dogma entweder in orthodoxer Strenge oder unter Milderungen und mit Übergehung der härtesten Folgesätze vortragen. Die Stellung der deutsch-reformirten Kirche war durch deren Verbindung mit der Schule und Denkart Melanchthons bedingt; ihr Standpunkt ist im Heidelberger Katechismus und der Konfession Johann Sigismunds auf ungleiche Weise dargelegt, und zwar durch Erklärungen, über deren Sinn man streiten kann, die aber jedenfalls nicht den exklusiven Calvinismus widergeben sollen. Die Confessio Sigismundi vom J. 1614, welche uns hier allein angeht, stellt den göttlichen Ratschluss als einen ewigen und gegensätzlichen hin, indem sie sagt, dass Gott die Einen, die an Christus beständig glauben, aus Barmherzigkeit erwält und in ihrem Ausharren bestärkt, die Anderen aber, welche nicht glauben, von Ewigkeit übersehen habe. Doch fügt sie beschränkend zweierlei hinzu: man solle nicht zweifeln, dass Gott eigentlich Alle selig haben wolle, da ja der Grund der Verdammung Einiger lediglich bei dem Satan und in den Gottlosen selber gesucht werden müsse, aber man solle auch ebensowenig die Erwälung von dem vorhergesehenen Glauben abhängig denken, weil dies zum Pelagianismus füre. Dass die Verdammung der Nichterwälten aus ihrem vorhergesehenen Unglauben erklärt werden dürfe, wird nicht geleugnet (Conf. Collectio Confessionum ed. Niemeyer, p. 650). Die Konfession bringt also das Problem nicht vollständig zur Entscheidung, sie verbindet mit dem Partikularismus einer von Ewigkeit getroffenen doppelten gött-

lichen Verordnung zugleich ein Moment des Universalismus und läßt somit die Möglichkeit einer milderen Erklärung offen. Es hatte keine Schwierigkeit, in der theologischen Fakultät zu Frankfurt a. d. O., welche damals aus Männern der melanchthonischen Richtung bestand, jener Konfession Eingang zu verschaffen, und die reformirten Theologen Brandenburgs sahen sich fortan nicht an den strengen Ausdruck der calvinischen Theorie gebunden. Hundert Jare später aber wurde unter ihnen über den waren Sinn und die richtige Fassung der reformirten Erwälungslehre und den in ihr vorwaltenden Universalismus oder Partikularismus der göttlichen Gnade ein merkwürdiger Streit gefürt. Unter der Regierung König Friedrichs I. war die Zal der Partikularisten angewachsen, wärend die Freiergesinnten die Auktorität der märkischen Konfession und der älteren Landestheologie auf ihrer Seite zu haben behaupteten. Die Veranlassung zu öffentlichen Verhandlungen gab Paul Volkmann, ein entschiedener Anhänger des Universalismus. Er war Rektor des Joachimsthalschen Gymnasiums, Custos der königl. Bibliothek und Mitglied der Societät der Wissenschaften zu Berlin.

In seinen Theses theologicae syntagmatis Lud. Crocii theol. Bremensis ordinem doctrinamque referentes ac reformatarum ecclesiarum inprimis Marchicae confessionibus congruentes, Coloniae Brandenburg. 1712, entwickelte er den reformirten Lehrbegriff nach dem Prinzip der allgemeinen Gnade. Wie der Titel besagt, schloss er sich dabei nach Tendenz und Methode an Ludovici Crocii Syntagma theologicum, Brem. 1636, an. Diese Thesen enthalten eine vollständige Dogmatik und verdienen schon durch die streng durchgefürte analytische Ordnung Aufmerksamkeit. Daher die Einteilung: De theologiae principiis, De fine hominis summo, De Deo hominis beandi principio, De hominis statibus, de humanae salutis principiis, De mediis humanae salutis, in welchem letzteren Abschnitt von Gesetz und Evangelium, von den Sakramenten, dem Glauben, den guten Werken und dem Gebet gehandelt wird. Schon in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, wo im völligen Gegensatz zu Voetius u. a. bei der Allwissenheit die sogenannte scientia conditionata oder media eingeschaltet ist, tritt die Tendenz des Ganzen hervor, welcher der Verfasser dann konsequent treu bleibt. Auf die Trinität folgt der Abschnitt von den Dekreten in richtiger Ordnung. Das Dekret ist nach Volkmann zwar unveränderlich und infallibel, aber es hat die Wahlfreiheit des Menschen zur Voraussetzung, und es wirkt nicht nötigend, da es auf dem Vorauswissen des Erfolges beruht. Dasselbe gilt von der Erwälung zum Heil, welche nicht den zur Schöpfung ausersehenen und des Abfalls fähigen, sondern den schon geschaffenen und gefallenen Menschen zum Gegenstand hat. Daher kann sich der Inhalt der Vorherbestimmung nur in der Weise entwickeln, dass dieselbe an den vorausgewussten Missbrauch der menschlichen Freiheit anknüpft; auf das Faktum der Sünde gründet sich der göttliche Beschluss, den Mittler zu senden, einige zu erwälen, denen die volle Gewissheit und Ausdauer des Glaubens durch den Beistand der Gnade verliehen werden soll, andere als Ungläubige zu verwerfen. Hunc ordinem eventus probat, scriptura sacra confirmat, atque ejusmodi est, ut electionem divinae gratiae acceptam referat, reprobationem hominum infidelitati et contumaciae tribuat (Thes. p. 104). Der Schlüssel zum Verständnis liegt also gerade darin, was die Prädestination in ihrer ewigen und unbedingten Bestimmungskraft aufhebt, in der Gestattung der Sünde (permissio peccati, p. 141). Nach solchen Prämissen hat es keine Schwierigkeiten mehr, die Allgemeinheit des göttlichen Erlösungswillens zu retten. Nunmehr darf gesagt werden, dass die Berufung allgemein sei und nur insofern etwas Beschränkendes an sich trage, als Gott in der Ausfürung derselben unbehindert bleibt und sich vorbehält, die Sorglosigkeit und den Frevelmut der Menschen durch Entziehung des göttlichen Wortes zu strafen. Es gibt wol eine ewige und freie Erwälung, die sich keineswegs auf das Verdienst ihrer Empfänger gründet, aber sie ist nicht schlechthin absolut, sondern geordnet und dem Verdienst Christi sowie den Gnadenmitteln angepasst; die Verwerfung aber ist der Akt, nach welchem Gott zum Beweise seiner Gerechtigkeit beschlossen, die Verächter des Heils um dieser ihrer Verachtung willen (propter hunc contemtum) aller Gnade zu berauben und als Ge-

fäße des Zorns zu verurteilen. So sucht Volkmann unter möglichster Beibehaltung der systematisch-üblichen Formeln die gratia universalis dergestalt festzuhalten, daſs sie der Idee nach gültig bleibt und nur auf empirischem Wege in die Schranken eines entgegengesetzten Erfolges hineingezogen wird. Die Erwälten, sagt er, empfangen eine reichliche und gewissermaßen überfließende Gnade (abundans), die Verworfenen aber eine zulängliche (sufficiens), welche, wenn sie nur gewollt und nicht widerstanden hätten, ihnen das Heil hätte zuwenden können. — In der Dedikation schickt der Verfasser eine historische Verteidigung seiner Ansicht voran. Denn diese habe nicht allein die Auktorität des Ludwig Crocius von Bremen, sondern auch vieler anderer und älterer reformirter Theologen für sich; sie sei die echt kirchliche, die in Deutschland von der Mehrheit vertretene, die in Brandenburg durch die Confessio Sigismundi bestätigte, welche sogar durch die Dekrete der Dortrechter Synode noch freigegeben werde. Und er selbst, Volkmann, sei schon darum verpflichtet, sich der universalistischen Auffassung anzuschließen, da er den kirchlichen Erlassen des großen Kurfürsten und des Königs Friedrichs I. von Amtswegen Folge zu leisten habe.

Aber gerade diese historisch-kirchliche Rechtfertigung reizte zum Widerspruch und wurde als Entstellung des reformirten Lehrsystems und seines ursprünglichen Charakters angesehen. Der Hauptgegner war Konrad Heinrich Barckhausen, damals Lehrer an demselben Joachimsthalschen Gymnasium, später Rektor des Friedrich-Werderschen Gymnasiums. Dieser ließ 1714 unter dem Namen Pacificus Verinus ein ziemlich scharfes Gericht über Volkmann und seine Thesen ergehen. Seine Schrift fürt den Titel: Amica collatio doctrinae de gratia, quam vera reformata confitetur ecclesia, cum doctrina quam Volkmannus — sub specioso titulo thesium theologicarum Marchicae confessioni inprimis congruentium a. 1712 publici juris fecit, authore Pacifico Verino. Fürthensiae apud Valentini Hoffmannii. Die vom Verfasser hervorgehobenen Streit- und Vergleichungspunkte sind: die Behauptung einer universellen Genugtuung Christi (satisfactio universalis), die scientia media, die Ordnung der Dekrete, nach welcher der Ratschluſs von der Sendung des Erlösers und der Berufung dem anderen Beschlusse der teilweisen Verwerfung und Erwälung vorangestellt wird, die Annahme einer allgemeinen Berufung und die andere Vorstellung einer überfließenden reichlichen Gnade für die Erwälten und einer hinlänglichen für die Nichterwälten, als ob auch diese Verworfenen so viel Anteil an der Gnade empfangen hätten, als nötig gewesen, um ihnen bei vorhandenem guten Willen eine Möglichkeit des Heils zu eröffnen. In diesen Stücken, wird entgegnet, hat Volkmann die Bedeutung der Lehre alterirt und in ein falsches Licht gestellt. Ebenso unhaltbar und unzuverlässig sind die vorangeschickten historischen Behauptungen, und diese werden von Barckhausen mit vieler Sachkenntnis durchgegangen und Punkt für Punkt beantwortet. Er weist nach, daſs die von Volkmann angezogenen Gewärsmänner den Universalismus entweder gar nicht oder nicht in dieser bestimmten Konsequenz noch mit Anwendung so fremdartiger Kategorieen, wie die scientia media, gelehrt haben, oder daſs sie endlich nicht als Zeugen der ursprünglichen Lehranlage zu betrachten sind. Volkmann darf sich nicht auf die Konfession Sigismunds, noch auf die Religionsgespräche zu Leipzig und Thorn berufen, denn seine ausdrücklichen Sätze haben sie nicht genehmigt; nirgends wird in ihnen ein mittleres Wissen oder eine Unterscheidung des vorhergehenden und nachfolgenden Willens anerkannt noch gesagt, daſs Gott allen Menschen eine gratia sufficiens sed non efficax, einigen aber eine gratia abundans mitgeteilt habe. Die Absicht des Leipziger Gesprächs geht nur dahin, mit der Anerkennung der augsburgischen Konfession einen weitgefaſsten unionistischen Lehrausdruck zu verbinden, an den sich Partikularisten, Universalisten und Lutheraner anschließen können. Er darf sich ebensowenig auf spätere Franzosen, wie Dalläus, Amyraut, Blondel, stützen, noch auf Engländer, wie Burnet, denn diese waren eben die Heterodoxen, die desertores fidei reformatae. Die altenglischen Theologen verteilen sich unter beide Richtungen. Die Confessio Helvetica und Anglica geben ebenfalls keine Entscheidung, sie bezeichnen Christus allerdings als Erlöser der Welt, sagen aber nicht, daſs er für Alle in hinlänglicher,

für die Erwälten in wirksamer Weise gestorben sei. Zu Dortrecht ist zwar nicht die infralapsarische Ansicht, wol aber die des Universalismus verdammt worden, und es ist kein Argument, dass die brandenburgischen Theologen Pelargus und Bergius, wenn sie nach Dortrecht gegangen wären, für den letzteren gestimmt haben würden wie die englischen und bremischen. Die Dortrechter Artikel lauten in der fraglichen Beziehung den Thesen Volkmanns entgegengesetzt (vgl. Amica coll. p. 28, 29). Von den Schweizern dürfen Bullinger und Rudolph Walter nicht hieher gezogen werden, denn sie haben den Partikularisten Zanchi für rechtgläubig erklärt. Noch weniger lässt sich Calvin in jenem Sinne deuten, er ist gerade ein entschiedener Gegner des Universalismus und begünstigt denselben nur scheinbar, wenn er auch das Allgemeine in der berufenden Gnade, d. h. deren allseitige Richtung und Beziehung auf alle Menschenklassen hervorhebt. Auch in Bezug auf die hessische und pfälzische Kirche lässt sich Barckhausen die Folgerungen seines Gegners nicht gefallen. Gleich nach Friedrichs III. Übertritt ist in der Pfalz die Gnadenlehre in beschränkender Form vorgetragen worden, und mochten dann auch Ursinus und Pareus abweichen: so geschah es doch nicht in der hier vorgeschlagenen Ausdehnung und Formulirung. Eher darf sich Volkmann auf einige hessische, holländische, Danziger und Bremer Theologen beziehen, aber auch diese können für die ältere Lehrbestimmung nicht als Zeugen dienen. Kurz, Volkmann steht für seinen Universalismus und dessen dogmatische Durchfürung mit einer späteren und zerstreuten Anzal von deutschen und fremdländischen Theologen allein, und es streitet ganz gegen die Warheit, wenn er seine Rechtfertigung mit den Worten schließt: nostram sententiam ecclesiae reformatae fuisse communem, non propriam quorundam doctorum.

Dies der Hauptinhalt beider Schriften. Stellen wir uns über die Streitenden: so ist Barckhausen in einigen Punkten zu weit gegangen, denn er rechnet es Volkmann als Fehler an, dass er dem genugtuenden Verdienst Christi einen unbeschränkt allgemeinen Wert beilegt, wärend doch alle reformirten Lehrer in Beziehung auf die innere Kraft und Hinlänglichkeit eine satisfactio universalis anerkennen und erst in Hinsicht der Wirkung und Anwendung auf die Persönlichkeiten eine Beschränkung eintreten lassen. Auch die besondere Richtung und Neigung der märkisch-reformirten Kirche wird nicht genug berücksichtigt. Im Ganzen aber zeigt Barckhausen das richtige Verständnis des konfessionellen Lehrbegriffs und seiner Entwicklung. Volkmann durfte allerdings auch für seine universalistische Deutung ein Recht der Existenz beanspruchen; die brandenburgischen Theologen waren freier gestellt, da die Confessio Sigismundi dem Universalismus einen offenbaren Anknüpfungspunkt dargeboten hatte. Auch hatte der große Kurfürst Friedrich Wilhelm in den Edikten von 1662 und 1664 verordnet, man solle den Gemeinden nichts als Kirchenlehre vortragen, was nicht in jenen drei Bekenntnissen (Conf. Sigism., Colloquium Lips., Decl. Thorun.) ausdrücklich enthalten sei. Niemand solle sich in krassen Ausdrücken gefallen und lehren, dass Gott den größten Teil der Menschen one alles Ansehen der Sünde, der Unbusfertigkeit und des Unglaubens zur ewigen Höllenpein bestimmt, etliche aber aus bloßem Wolgefallen ohne Ansehung des Glaubens erwälet habe; oder dass Christus keineswegs für alle Menschen gestorben sei und dass Gott nicht Alle, welche durch das Wort des Evangeliums berufen werden, ernstlich und treulich, sondern Einige nur zum Schein berufen, damit ihre Verdammnis desto größer werde. Damit hatte er also vor Anstößigkeiten und Übertreibungen nach der Seite des Partikularismus warnen wollen. Allein von dieser freieren Behandlung, welche den brandenburgischen Theologen anempfohlen oder doch freigegeben war, durfte nicht auf die Tendenz und Anlage des reformirten Dogmas im Ganzen zurückgeschlossen werden. Volkmann hat daher Unrecht, wenn er seine eigentümliche und abweichende Einkleidung der universalistischen Ansicht für die ware reformirt-kirchliche überhaupt ausgibt und behauptet, dass der Universalismus die ursprüngliche und gewönliche, erst von Späteren verdrängte Lehre dieser Konfession gewesen sei. In dieser Beziehung wird es bei den Entgegnungen Barckhausens sein Bewenden haben. Wie diese Verhandlung mit änlichen an anderen Orten gefürten Streitig-

keiten, sowie mit den neueren Untersuchungen über die Eigentümlichkeit der deutsch-reformirten Theologie zusammenhängt, wird dem kundigen Leser leicht erinnerlich sein. Übrigens fanden beide Ansichten noch anderweitige Vertretung. Für die Lehre von der allgemeinen Gnade erklärte sich Holzfuß, Professor zu Frankfurt, und Jablonski, Hofprediger in Berlin, welchen beiden abermals Barckhausen antwortete in der pseudonymen Schrift: Mauritii Neodorpii Calvinus orthodoxus, d. i. ein kurzes Gespräch zwischen Hans Knorren und Benedikt Habrecht, worin bescheiden untersucht wird, ob und wie weit die Lehre der Universalisten mit der Lehre der ersten reformirten Lehrer, welche in Berlin vor hundert Jaren gelehrt, übereinkomme. Gedruckt 1713, als die märkischen reformirten Kirchen ihr erstes Jubiläum begingen. Im folgenden Jare schrieb im Interesse der Universalisten Jeremias Sterky, Prediger an der Parochialkirche zu Berlin: Kurzer Entwurf der Lehre von der Beschaffenheit der göttlichen Ratschlüsse — mit Konsens der theologischen Fakultät zu Frankfurt a. d. O. 1714. Der Partikularismus dagegen wurde mit großer Schroffheit verteidigt von Philipp Naude, Professor der Mathematik zu Berlin, in: Theologische und christliche Gedanken über den kurzen Entwurf der Lehre ꝛc., entgegengesetzt dem unter Approbation der Frankfurter theol. Fakultät in dieser Materie neulich herausgekommenen Traktat, 1714.

Eine andere Gegenschrift gleicher Tendenz: Abgenöthigte Ehr- und Lehr-Rettung der reformirten Kirchen und der vornehmsten Lehrer derselben, d. i. anderer Theil der theol. Gedanken von einem Liebhaber der Wahrheit, 1714 — soll wider Barckhausen zum Verfasser haben. Nach einer Äußerung Naudes soll jedoch die theol. Fakultät über diese Frage selbst mit sich nicht einig gewesen sein. Weiter wurde die litterarische Fehde nicht fortgesetzt, und ein königliches Edikt Friedrich Wilhelm I. vom Jare 1719 legte beiden Teilen Stillschweigen auf. Die ganze litterarische Streitigkeit bezeichnet eine konfessionelle Selbstkritik, aus welcher hervorgeht, dass die reformirte Lehrüberlieferung breit genug war, um auch Universalisten in sich aufzunehmen, aber doch nicht deutbar genug, um ihnen ein historisches Vorrecht zu gewären.

Vgl. Walchs Einleitung in die Relig.-Streitigk. außerhalb der Luth. Kirche. Bd. III, S. 746. — Unschuldige Nachrichten vom Jare 1713. — Mosheims Kirchengeschichte. Letzter Band von Schlegel, S. 689. — Herings historische Nachricht von dem ersten Anfang der evang. reform. Kirche in Brandenburg, S. 129. — Küsteri, Bibliotheca Brandenburgica. Lib. III, cap. 22, p. 289.

Dr. Gaß.

Bar-Cochba = Son des Sternes, nannte sich das Haupt des Aufstandes, der im J. 131 oder 132 n. Chr. unter der Regierung Hadrians in Palästina ausbrach und nach dem Tode des Anfürers und der Eroberung der Festung Bethar mit Erbauung der Aelia Capitolina auf dem vom Pfluge durchfurchten Boden des früheren Jerusalem im J. 135 endigte. Der ursprüngliche Name und die Herkunft des Mannes sind, eine Vermutung abgerechnet, welche aus einer seiner Münzen „Simon" entziffern will, der Nachwelt unbekannt geblieben, — one Zweifel eine Folge des geheimnisvollen Wesens, in welches er sich bei seinem Auftreten als Messias einhüllte und desto eher einhüllen konnte, je mehr die eigentliche Seele jenes Aufstandes, der ausgezeichnete Rabbi Akiba, die Bewegung ins Werk gesetzt hatte und noch nach seiner frühe erfolgten Verhaftung durch das Gewicht seines Namens die Glaubensgenossen um den von ihm als Messias bezeichneten Mann scharte. Es bleibt einem späteren Artikel aufbehalten, den Aufstand selbst in der Kürze zu schildern und es zu erklären, wie das ganze Unternehmen wenigstens mit einiger Hoffnung auf Erfolg begonnen werden konnte. Das auffallendste bliebe nur immer, wie die verzweifelten Leute alle, wie gar ein Rabbi Akiba trotz aller Opposition der übrigen Rabbinenhäupter einem Manne sich hingeben konnten, welcher durch nichts als Großsprecherei und Tollkünheit und ein par auf die gröbste Täuschung berechnete Wunder die Augen auf sich zu ziehen und durch seine gegen Christen und Juden geübte Schreckensherrschaft eine zeitlang die angenommene Rolle zu behaupten wusste: wenn wir nicht wüssten, wie leicht eine aufgeregte Menge und selbst mancher gelehrte Mann sich an den nächsten besten

Anführer klammert, der den Leidenschaften der Nation zu schmeicheln und mit kleinen Seltsamkeiten sich wichtig zu machen versteht. Beides verstand Bar-Cochba: Er verhieß, in raschem Zuge das Land von den Römern zu säubern und ihr Joch abzuschütteln und ließ zur Feier der Besetzung der Trümmer von Jerusalem römische Zinsmünzen umprägen, so dass man nun auf der einen Seite die Freiheit Jerusalems, auf der andern seinen Namen erblickte oder auch den Portikus des Tempels auf der einen Seite mit einer Leier und der Schlangenlinie des Baches Kidron darunter, auf der andern ein Mannagefäß mit einem Blatte. Dazu kam, dass er ausstreute, am Tage der Zerstörung des Tempels geboren zu sein, was nach einer weitverbreiteten Sage beim Messias statthaben sollte, dass er ferner mit Beziehung auf die Weissagung Bileams (4 Mos. 24, 17) eben unter dem Namen Bar-Cochba auftrat; mit Beziehung auf Erwartungen, wie Joel 3, 3, vor dem Volke Feuer und Rauch spie (nämlich aus Werg, das er in den Mund genommen und heimlich angezündet hatte) u. dgl. Was Wunder, dass, nachdem er in Bethar gefallen und als falscher Heiland seines Volkes erkannt war, das Volk den Namen Bar-Cochba in Bar-Cosiba = Son der Lüge verwandelte und der Talmud jene Freiheitsmünzen „Rebellenmünzen" (מטבע שמרד) benannt hat! Als welch ein Zerrbild des verheißenen Messias erscheint er auch in diesen Einzelheiten gar erst denen, welche dabei sich das Bild Jesu von Nazareth vergegenwärtigen, und wie ist an ihm die Weissagung des Herrn, Mark. 13, 21. 22, in Erfüllung gegangen! **W. Pressel.**

Barclay, Robert, aus einem alten schottischen Geschlechte entsprossen, geboren zu Edinburgh 1648, erhielt von seinem Vater, David B., berühmt durch seine Kriegsdienste in Deutschland und Schweden, eine sehr sorgfältige Erziehung und wurde zu mehrerer Ausbildung nach Paris geschickt. Hier aber wurde der im Evangelium noch unbefestigte junge Barclay durch den überwiegenden Einfluss des Bruders seiner Mutter für die katholische Religion gewonnen. Der bestürzte Vater, der indes Quäker geworden, rief ihn sogleich nach Schottland zurück, und bestrebte sich, ihn zum Übertritt zu dieser neuen Religionsgesellschaft zu bewegen. Der Son wurde nach langem Widerstreben durch die Teilnahme an einer vom Geiste angehauchten Versammlung der Quäker für sie gewonnen: er glaubte hier die Stätte des sichtbaren und spürbaren Waltens und Schaffens des heil. Geistes gefunden zu haben und wurde von nun an eifriger Quäker. Er hat das Verdienst, den mystischen Spiritualismus, der dieser ganzen Erscheinung zu Grunde lag, systematisch dargestellt und die ganze Offenbarung und Heilsökonomie aus diesem Gesichtspunkte aufgefasst zu haben, wie er denn der einzige Theologe unter den Quäkern gewesen ist. Sein Hauptwerk ist die theologiae verae christianae apologia 1676, auf Grund der XV Thesen, welche er das Jar vorher herausgegeben, und worin er die Hauptsätze der Quäker zusammengefasst hatte. Diese Apologie wurde alsbald in die englische (1678), später in die deutsche (1684), darauf auch in die französische Sprache übersetzt (1702) und rief Widerlegungsschriften von Anton Reiser, Barthold Holzfuss, Ben. Figken, Wilhelm Baier hervor, welchen Barclay Verteidigungsschriften entgegensetzte. Eine frühere Arbeit Barclays ist sein Katechismus 1673; in demselben Jare, wie jene Thesen, erschien seine Schrift gegen Nic. Arnold. Die Schriften Barclays gab W. Penn 1692 in einer Gesamtausgabe heraus. Er war zwei Jare vorher gestorben. Das System Barclays, sowie das Verhältnis desselben zu den ursprünglichen Gedanken des Quäkertums ist ausfürlich behandelt in Weingartens Revolutionskirchen Englands (1868) S. 364—396. Von einem Nachkommen Barclays (der in London lebt) ist gegenwärtig eine umfangreiche Darstellung der gesamten quäkerischen Bewegung im Druck, welche im Art. Quäker verwertet werden wird.
Herzog (Weingarten).

Bardesanes, s. Gnosis.

Barlaam, s. Hesychasten.

Barletta. Der Dominikaner-Bruder Gabriel, aus dem neapolitanischen Städtchen Barletta, predigte um 1480 in verschiedenen Städten des nördlichen Italiens.

Seine, zuerst 1497 zu Brescia, und im 16. Jarhundert öfters gedruckte Predigtsammlung gehört zu den merkwürdigsten aus den Zeiten vor der Reformation. Was die Wal der Gegenstände und die Methode der Behandlung betrifft, so sind diese zum Behuf der jungen Kleriker aus der Landessprache übertragenen Predigten von den übrigen jener Zeit wenig verschieden; das Eigentümliche derselben ist eine an vielen Stellen die dürre scholastische Rinde durchbrechende, höchst originelle, bald komisch-satirische, bald tief ergreifende Lebendigkeit. Durch seinen Humor, seine aus dem gemeinen Leben genommenen Beispiele und Anekdoten, seine zuweilen grotesken, aber immer treffenden Vergleichungen spiegelte Barletta so treu das Treiben des Volkes ab und wurde deshalb so populär, dass man das Sprichwort auf ihn machte: nescit praedicare, qui nescit barlettare. Sein Zweck war, Buße zu predigen; die meisten seiner Sermonen sind Homilien über Tugenden und Laster; mit gleichem Mute griff er die Sünden der Geistlichen wie die der Laien an. Mit diesem sittlichen Ernste verband sich bei ihm ein tiefes Mitleid mit dem Elende seines Vaterlandes; an manchen Stellen spricht er sich mit warhafter Beredsamkeit über den Verfall Italiens, über dessen verlorne Größe aus (z. B. sermo de superbia, fol. 65; sermo de odio, fol. 101, 105; etc. Ausg. von 1504, Lyon in 8°). Man hat fälschlich behauptet, Barletta habe sich gegen einige katholische Irrtümer ausgesprochen; wenn er die conceptio immaculata bekämpfte, so tat er es als Dominikaner, im Ordens-Interesse; im übrigen huldigte er durchaus dem römischen Systeme, ja er fügte seinem Glauben noch den Aberglauben bei an Astrologie, Hexerei, Visionen u. s. w. In einer Geschichte der Volksprediger des Mittelalters müsste er eine bedeutende Stelle finden. **C. S.**

Barmherzige Brüder, s. Brüder, barmherzige.

Barmherzigkeit als menschliche Tugend ist eine Seite der Liebe und entspricht dem alttestamentlichen חֶסֶד, רַחֲמִים, dem neutestamentlichen ἔλεος, οἰκτιρμοί, σπλάγχνα. Ungeachtet der später von Grimm (Wörterbuch unter barmen S. 1134) dagegen erhobenen Zweifel dürfte das Wort nach der gewönlichen Annahme immerhin von arm (a. a. O. S. 554) abzuleiten, und, wie das entsprechende Adjektiv, die reine Übersetzung von misericordia sein mit der Verstärkungssilbe be (vgl. bange aus be-ange, enge), wozu dann in Erbarmen eine neue Verstärkung tritt. Jedenfalls stimmt diese Etymologie vollkommen zu der Bedeutung dieses Worts und zu dem Wesen der Barmherzigkeit, welches darin besteht, dass der Barmherzige von dem Zustande des Armen, Elenden nicht bloß ergriffen und gerürt wird, sondern sich auch getrieben fült, sein Mitleiden durch die Tat zu bewären, und die Leiden desselben entweder aufzuheben oder doch zu mildern. Insofern diese Leiden sinnlicher Art sind, hat die Barmherzigkeit allerdings auch einen sinnlichen, pathologischen Grund, da wir vermöge unserer sinnlichen Natur von ihnen unwillkürlich mit getroffen und zur Entfernung derselben angeregt werden. Darauf fürt auch die ursprüngliche Bedeutung mehrerer von den genannten biblischen Worten. Allein zweideutig und unsicher wie dieser Grund noch ist, muss er gereinigt und gefestigt und es muss die Barmherzigkeit dazu erhoben werden, dass sie alles, auch das geistige Leiden des Nächsten, umfasst. So schildert sie in seiner Art trefflich David v. Augsburg (deutsche Mystiker von Fr. Pfeiffer I, 340): „Barmherzigkeit ist ein Zeichen der Liebe, eine ware Urkunde des Gottesgeistes. — Alle Armen, alle Siechen, alle herzlich Beschwerten, alle Jammernden, alle Sünder, all den Jammer, der ist und war und noch künftig wird in der Welt, den sammle allen in deines Herzens Spital und erbarme dich darüber." Und dahin bringt nur die Gotteskraft des Evangeliums. Mag auch die Behauptung des Lactanz (Institt. VI, 10), die Philosophen hätten, vom Schein einer falschen Tugend getäuscht, die misericordia aus den Menschen hinweggenommen, zunächst nur von den Stoikern gelten (a. a. O. III, 23) — im ganzen findet die Barmherzigkeit in jenem Sinn in der Anschauungsweise der klassischen Welt keine Stelle. Das A. T. kennt sie nicht bloß, sie gehört nach ihm wesentlich zu den Tugenden des Gerechten (Ps. 37, 21; vgl. Spr. 21, 21; Hiob 6, 14), der sich auch seines Viehes erbarmt (Spr. 12, 10). Gott hat an ihr mehr Wolgefallen, als am Opfer (Hos. 6, 6;

vgl. Matth. 9, 13) und großer Lon ist mit ihr verknüpft (Ps. 112, 5). Aber teils geht sie überwiegend auf äußeres Leid, teils ist ihr Quell noch nicht ganz lauter, besonders wegen der Rücksicht auf solchen Lon, teils umfaßt sie den Nächsten nur in dem beschränkteren alttestamentlichen Sinne (Sir. 18, 12). Ihre ganze Reinheit, Größe und Herrlichkeit zu offenbaren und sie in die Herzen seiner Glieder zu pflanzen, blieb dem Neuen Bunde vorbehalten. In ihm ist Jeder, was er ist, durch Gottes Erbarmen (Röm. 9, 16; Tit. 3, 5), desselben fortwärend, auch in der Ewigkeit, bedürftig und nur durch dies Erbarmen zur lebendigen Hoffnung auf sie widergeboren (1 Petr. 1, 5). Das tiefe Bewusstsein davon entzündet in ihm die Barmherzigkeit gegen alle Menschen (Hos. 3, 12), als deren Schuldner er sich fült (Röm. 1, 14), die lebendige Teilname an ihrer leiblichen und geistigen Not, das unabläßige Bestreben, ihr nach Kräften abzuhelfen. So ist Jeder sein Nächster, der seiner Teilnahme und Hilfe bedarf und er beweist sich ihm hinwiderum als der Nächste (Luk. 10, 36 f.), one zu fragen, wie er weiter gegen ihn gesinnt sei, und welcher Lon ihm selbst dafür werde (Matth. 5, 46 f.; vgl. Röm. 12, 8); ja gerade dem Feinde erzeigt er seine Barmherzigkeit durch Vergebung und Gebet um so mehr, je mehr eben dieser derselben bedarf und wird dadurch Gott änlich, dem Vater im Himmel (Matth. 5, 48; Luk. 6, 35 f.; Matth. 18, 21 ff.). Daran will Er erkennen, dass wir seine Kinder und seiner Barmherzigkeit nicht unzugänglich sind (Matth. 5, 7; 6, 12 u. 15; Jak. 2, 13). Dadurch treten wir zugleich in jene Lebensgemeinschaft mit Christus, kraft deren, was so dem Geringsten seiner Brüder getan wird, ihm getan und ein Unterpfand ist für das Erbe an Gottes ewigem Reich (Matth. 25, 34 ff.).

Wenn nun die Kirche des Mittelalters im Hinblick auf die oben angefürte Stelle erst sechs Werke der Barmherzigkeit hervorhob (Nikolaus v. Straßburg bei Pfeiffer a. a. O. S. 266 und 279; vgl. Grieshabers deutsche Predigten des 13. Jahrh.'s II, S. XXIV), so fügte sie später nach Tob. 12, 12 als siebentes noch das Begraben der Toten hinzu und noch später wurde dasselbe ausgedehnt auf Gebet, Gottesdienst und Almosen für die Seelen im Fegfeuer (Bertholds Tewtsche Theologey v. Reithmeier S. 602). Die damit nur zu bald verbundenen schweren Misbräuche hat die evangel. Kirche an der Wurzel abgeschnitten, one die Tugend der Barmherzigkeit als Frucht des Glaubens und Geistes jemals nach ihrem hohen Wert zu verkennen. Der Ruf zur sogen. innern Mission ist nur ein erneuerter verstärkter Aufruf zu ihrer Übung und zum gemeinsamen Wirken dabei. Wenn aber Kant (W.W. V, 295) daran erinnert, wie „eine beleidigende Art des Wolwollens, Barmherzigkeit genannt, die ein Wolwollen ausdrückt, das sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen gegen einander nicht vorkommen sollte", so hat er unter seiner Voraussetzung recht. Diese Voraussetzung selbst fällt jedoch vor dem Evangelium hinweg, nach welchem wir der göttlichen Barmherzigkeit, streng genommen, allesamt unwürdig sind, uns ihrer aber nur getrösten können, wenn wir uns durch sie treiben lassen zur Barmherzigkeit gegen die Menschen (Matth. 18, 32). **E. Schwarz †.**

Barmherzigkeit Gottes, s. Gott.

Barnabas, der Gefärte des Apostels Paulus, Ap.-Gesch. 14, 4. 14 selbst ein Apostel genannt, war ein von Cypern gebürtiger Levite, hieß eigentlich Joses und erhielt von den Aposteln den Beinamen בר־נבואה, welcher in der Ap.-Gesch. 4, 36 durch *υἱὸς παρακλήσεως* (= der erbaulichen Ermanung, nicht des Trostes, vgl. 11, 23) erklärt wird und einen Propheten im urchristlichen Sinne des Wortes bezeichnet; s. 13, 1; 15, 32. Wie seine Tante, die Mutter des Joh. Markus (12, 12; vgl. Kol. 4, 10) scheint er in Jerusalem selbst ansässig gewesen zu sein; er verkaufte aber sein Grundstück (4, 37), nachdem er der christlichen Gemeinde zu Jerus. — in den ersten Jaren nach ihrer Gründung — beigetreten war, zum Besten bedürftiger Glaubensgenossen. Bald nahm er in der Gemeinde eine sehr angesehene Stellung ein: die Ap.-Gesch. berichtet über seine Wirksamkeit c. 9, 27—15, 39 folgendes: Als Paulus von Damascus nach Jerusalem kam, zerstreute B. das Misstrauen der jerus. Gemeinde gegen ihn und fürte ihn bei den Aposteln

[illegible] Als die Nachricht von der Ausbreitung des Christentums unter den [illegible] in Antiochien nach Jerusalem drang, wurde B. dahin gesandt. Der Zweck [illegible] ist nicht angegeben, sondern nur erzält, „B. habe sich gefreut, da [illegible] die Gnade Gottes sah, und alle ermant, mit dem Vorsatz ihres Herzens bei [illegible] zu verbleiben, ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ [illegible]. B. ging von dort nach Tarsus, um Paulus zu holen, in dessen Gemeinschaft er ein ganzes Jar in der antiochen. Gemeinde wirkte (11, 22—26) [illegible] Beide sollen hierauf zur Überbringung einer Spende für die Christen in Judäa [illegible] nach Jerusalem [illegible] (12, 30), sie kehrten von dort mit Joh. Markus nach Antiochien zurück (12, 25). Darnach wurden sie von der dortigen Gemeinde zu einer [illegible] nach Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien [illegible] Markus begleiten sollte, der aber in Perge [illegible] zurückkehrte. Auf dieser Reise [illegible] hinter Paulus zurück und [illegible] „Paulus“ und nicht mehr „Saulus“ [illegible] bisher die Ap.-Gesch. „Barnabas und [illegible] 13. 1. 2. 7), heißt es jetzt fast durchgängig [illegible] 43. 46. 50; 14, 20; 15, 2. 22. 35). Nur 14, 14; [illegible] voran; an erster Stelle aus Rücksicht auf 14, 12, [illegible] Barnabas der jerus. Gemeinde näher stand als Pau[illegible] als der eigentlich predigende Missionar (vgl. [illegible] wird er auch zu Lystra für Hermes, Barnabas [illegible] jene Reise folgte wider ein längerer Aufenthalt [illegible] die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes [illegible] hatten. Um diese Streitigkeiten beizulegen, wer[illegible] Paulus und B. nach Jerusalem zu den Apo[illegible] Reise zusammen mit B. (zum sog. Apostel[illegible] 2, 1 f.), motivirt sie aber anders und berichtet [illegible] Weise, die einen anderen Verlauf der Verhand[illegible] dargestellt hat. Nach der Ap.-Gesch. (15, 12) [illegible] lediglich von ihren Reisen; die Apostel und [illegible] aber beschließen entgegen den Forderungen einer [illegible] Gemeinde. Nach Gal. 2, 9 dagegen enden die Verhand[illegible] die zwischen Paulus und B. einerseits, Jakobus, Petrus, [illegible] wird. Darnach soll auch B. fürderhin den Hei[illegible] der jerus. Armen gedenken. Es wird nicht gesagt, dass [illegible] deren Vertretung denselben Standpunkt, wie die Säulen[illegible] beschließen nicht Namens der Gemeinde. Nach einem [illegible] in Antiochien (15, 35) wurde B. von Paulus zu einer [illegible] da aber jener den Markus wider zum Gefärten zu nehmen [illegible] einverstanden war, weil derselbe sie auf ihrer früheren [illegible] kamen sie scharf aneinander und trennten sich: B. ging [illegible] nach Cypern (15, 36—39). Hiermit verschwindet B. aus der [illegible] Galaterbrief (2, 13) ersehen wir noch, dass er sich einmal [illegible] das Beispiel des Petrus und die Rücksicht auf die jüdischen [illegible] seine freieren Grundsätze in Betreff des mosaischen Ge[illegible] Ob überhaupt damals eine tiefergehende Differenz [illegible] zu Tage trat, welche die Trennung der beiden Apostel, [illegible] durch eine persönliche Veranlassung motivirt erscheint, [illegible] ermittelt werden. Gewiss ist, dass die Angaben der [illegible] sein Verhältnis zu dem jerus. Apostel und zu Paulus [illegible] in dem Ganzen der eigentümlichen Anschauung des Verf. [illegible] Zeitalter, insonderheit von den Anfängen der [illegible] das Urteil über die Geschichtlichkeit der B. betreffenden Epi[illegible] Gesamturteil über die Glaubwürdigkeit von c. 1—15 der [illegible] Bild über die Stellung des B. zu den die Gemeinden [illegible] gewinnt man aus der Ap.-Gesch. so wenig wie über

die der Urapostel und des Paulus. Wärend aber Paulus (Gal. 2, 1 f.; 1 Kor. 9, 6) B. neben sich stellt wie einen Gesinnungsgenossen — was sich im großen und ganzen auch aus der Ap.-Gesch. ergibt — ausdrücklich angebend, er verfare auch darin mit ihm nach gleichen Grundsätzen, dass er seinen Unterhalt sich selbst beschaffe, hat die judenchristliche Tradition den B. als einen der Ihrigen in Anspruch genommen (Clem. Hom. I, 9—16; II, 4; Recogn. I, 7 u. s. w.). Über seine weiteren Schicksale existiren nur Fabeln; die letzte sichere Angabe ist die eben genannte 1 Kor. 9, 6, wornach — vgl. auch den Galaterbrief — zu schließen ist, dass B. damals noch als Missionar wirkte. Die judenchristlichen Sagen — selbst einander widersprechend — bringen ihn nach Rom und Alexandrien. Die Recognitionen lassen ihn gar schon zu Christi Lebzeiten in Rom predigen, wie ihn denn auch Clemens Alex. (Strom. II, 20, 116) u. A. zu einem der 70 Jünger Jesu gemacht haben. Nicht älter als aus dem 3 Jarh. ist die Tradition über die spätere Wirksamkeit des B. in Cypern und über seinen Märtyrertod daselbst durch Feuer. Vgl. das ganz wertlose Machwerk *περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ Ἀποστόλου* (Acta Barnabae auctore Marco), zuerst edirt von D. Papebroch (vgl. Tischendorf, Act. Apost. Apocr. p. XXVI sq., p. 64 sq.), von einem cyprischen Christen aus dem 4. oder dem Anfang des 5. Jarh.'s, und die Lobrede eines cyprischen Mönches Alexander auf den „Apostel Barnabas" (frühestens 6. Jarh.). Unter Kaiser Zeno (474—491) soll der Leichnam des B. in Cypern aufgefunden sein; die cyprische Kirche berief sich auf ihre Stiftung durch den „Apostel" B., um von dem Primat des antiocheniſchen Bischofs loszukommen, in derselben Weise, wie später die mailändische Kirche, um Rom gegenüber selbständiger zu sein, ihre Stiftung auf eine Wirksamkeit des B. in Norditalien zurückfürte. In diesem Zusammenhange wurde auch die Frage, ob B. wirklicher Apostel gewesen sei, wichtig; sie ist im MA. vielfach verhandelt worden. (Vgl. Hefele, Das Sendschreiben d. Apostel B. Tüb. 1840. Braunsberger, Der Apostel B. Mainz 1876.) Die Angaben über das Todesjar des B. weichen von einander bedeutend ab und entbehren jedes historischen Wertes (vgl. Act. Sanct. ad d. XI. Jun. T. II, p. 421 sq.).

Bei Tertullian und anderen Abendländern gilt B. als Verfasser des Hebräerbriefes; diese Angabe ist um so wichtiger, als Tertullian bei seinen Angaben über das apostolische Zeitalter und die apostolische Litteratur der römischen Tradition folgt, und der Hebräerbrief vielleicht in Rom seine ersten Leser hatte. Doch stehen dieser Tradition auch gewichtige Bedenken entgegen. Im Dekret des Gelasius und von Anastasius Sinaita wird ein Evangelium secundum Barnabam abgewiesen (Credner, Gesch. d. neutestamentl. Kanon 1860 S. 241), von dem indes keine Spur mehr vorhanden ist: vielleicht gehörte das von Grabe (Spicil. T. I edit. II, p. 302 sq.) in einem Cod. Barocc. der Bodlejana entdeckte kleine Fragment (*Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος ἔφη· κτλ.*) zu demselben. Endlich ist unter dem Namen des B. ein ziemlich umfangreicher Brief auf uns gekommen. Der Codex Sinaiticus enthält den Brief vollständig am Schluß des N. T. zusammen mit dem Hirten des Hermas. Die übrigen griech. Codices des Abendlandes (7) gehen sämtlich auf einen Archetypus zurück, in welchem der Anfang des Briefes (bis c. 5, 7) fehlt. Eine vollständige griechische Handschrift hat Bryennius in Konstantinopel entdeckt; sie ist aber bisher noch nicht veröffentlicht. Außerdem besitzen wir eine sehr alte lateinische Übersetzung (jetzt in der k. Bibliothek zu Petersburg), in welcher aber die Kapp. 18—21 fehlen. Der Brief, dessen Authentie in der alten griechischen Kirche, wie es scheint, niemals angezweifelt worden ist, stand schon im Ausgange des 2. Jarh. in Alexandrien in hohen Ehren, wie die Citate des Clemens Alex. beweisen. Auch aus den Werken des Origenes, den Apostol. Konstitutionen, dem Cod. Sin. geht hervor, dass er mindestens zu den deuterokanonischen Schriften gerechnet wurde. Allein schon Eusebius erhebt Widerspruch, und — allerdings sehr allmählich — verschwindet der Brief aus dem Appendix N. T. oder besser dieser verschwindet mit ihm. Im Abendland hat man dem Brief nie irgend ein kanonisches Ansehen beigelegt und bei den Verhandlungen über den „Apostel Barnabas" wird er nicht einmal erwänt. Der erste

Herausgeber des Briefes, Menardus (1645), hat seine Echtheit bereits in Anspruch genommen, und es darf heutzutage als allgemein anerkannt gelten, dass Barnabas nicht der Verfasser ist, obgleich die äußeren Zeugnisse dafür an Einstimmigkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Schon die Abfassungszeit — von dem Charakter des Schreibens und den bei einem Leviten unerklärlichen, groben Verstößen in Betreff der jüdischen Ceremonieen zu schweigen — verbietet, an den Gefärten des Paulus zu denken. Aus c. 16 geht hervor, dass der Brief aus einer Zeit stammt, wo der Wiederaufbau des jerusalem. Tempels in Aussicht stand. Das fürt auf die ersten Jare der Regierungszeit Hadrians und auf diese weisen auch andere Zeitspuren. (Anders Hilgenfeld, der den Brief unter Nerva, Weizsäcker der ihn unter Vespasian verfasst sein lassen will.) Geschrieben ist der Brief vielleicht in Alexandrien (one Grund hat man die Leser in Rom gesucht), jedenfalls an größtenteils heidenchristliche Leser von einem Heidenchristen. Der Verfasser, der in der Gemeinde, an die er schreibt, früher persönlich gewirkt hat, will ihnen die vollkommene Gnosis geben, damit sie erkennen, dass das Bundesvolk der Christen das eigentliche und einzige ist, und dass das jüdische Volk niemals im Bunde mit Gott gestanden hat. Somit richtet er sich vor allem mit seiner Polemik gegen „judaisirende" Christen. Wir besitzen aus der Entstehungszeit der altkatholischen Kirche kein Schriftstück, welches so bestimmt die Loslösung der Heidenkirche von allem national Jüdischen bezeichnet und fordert, als dieser Brief. Das A. T. — und das ist an sich noch nichts auffallendes — wird dem geschichtlichen Boden völlig entzogen und als ein allein den Christen gehöriges Buch betrachtet; aber die konsequente Durchfürung des Gedankens, die jüdische Verwertung des A. T. sei eine vom Teufel eingegebene Verdrehung desselben gewesen, ist dem Verf. eigentümlich. Gilt ihm somit das ganze alttestamentliche Opfer- und Ceremonieenwesen als Teufelswerk, so ist seine Anschauung von der der Gnostiker immerhin dadurch noch völlig unterschieden, daß nach seiner Auffassung das richtig verstandene A. T. jene Vorschriften gar nicht enthält. Übrigens streifen die christologischen Formeln, welche der Verf. braucht, hart an gnostisch-doketische an; die Grundvorstellung aber ist hier noch die paulinische, wie denn auch die Versönungslehre des Apostels in diesem Briefe treuer und selbständiger reproduzirt ist, als in irgend einem anderen nachapostolischen Schriftstück. Paulinische Briefe hat der Verfasser jedenfalls gelesen; auch besitzt er eine genaue Kenntnis der evang. Geschichte (c. 4, 14 wird ein Herrenwort mit der Citationsformel *ὡς γέγραπται* eingefürt); man kann aber nicht mit voller Bestimmtheit behaupten, er habe unsere synoptischen Evv., oder eines derselben, das Matth.-Ev., gelesen. Beziehungen auf das Joh.-Ev., die man entdeckt zu haben glaubte, sind ganz unsicher. 4 Esra (c. 12, 1), Henoch (c. 4, 3; 16, 5) werden citirt. Der Schlussabschnitt (c. 18 — 21), welcher eine Reihe sittlicher Vorschriften unter dem Gesichtspunkte der beiden Wege des Lichts und der Finsternis enthält, hängt nur lose mit dem eigentlichen Briefkörper zusammen. Manche haben ihn deshalb ganz von dem Briefe abtrennen wollen; aber diese Hypothese ist ebensowenig berechtigt, als die Interpolationshypothesen von Schenkel und Heydecke. Jener (Stud. u. Krit. 1837, II, S. 652 f.) hält cc. 1—6. 13. 14. 17 für den ursprünglichen, echten Brief des Barnabas und läst das übrige von einem therapeutischen Heidenchristen später eingeschoben sein (gegen ihn Hefele, Sendschreiben d. Ap. Barnab. 1840); dieser (Diss., qua B. epist. interpolata demonstretur. 1874) sieht in cc. 1—3; 13—16 (one 15, 8—9; 16, 3—4); 4 (one vv. 6—9[a]); 17—21 den echten Brief, den er für wert hält, den kanonischen Schriften zugezält zu werden, verfasst für Judenchristen um 70—71, und erklärt den Rest für das Werk eines Juden- und Judenchristen-feindlichen Heidenchristen, der um 119—121 geschrieben habe (gegen ihn Lipsius, Jenaer Lit.-Ztg. 1875, Nr. 28; vgl. Patr. App. Opp. ed. Gebhardt et Harnack fasc. I, p. XXXIV sq.). Der Brief ist sehr oft herausgegeben worden, zuletzt nach Entdeckung des Sinaiticus von Hilgenfeld (Nov. Testam. extra can. recept. fasc. II, 1866), Müller (1869), Gebhardt und Harnack (1875). Ausfürliche Erklärungen haben Hefele und Müller gegeben. Die Ausgaben, Übersetzungen und die neuere Litteratur über den Brief und über B. selbst ist vollständig verzeichnet bei Gebhardt und Harnack (p. XVI sq.,

p. XIX sq. Dazu: Cunningham, A dissert. on the ep. of S. Barn. (Lond. 1877); die ältere Litteratur in der Biblioth. Gräeca des Fabricius (ed. Harles) T. IV p. 826 sq., T. VII p. 6 sq. **Ad. Harnack.**

Barnes, Robert, in der Reformationsgeschichte Englands durch sein unglückliches Ende und durch mittelmäßige Schriften bekannt, Dr. der Theologie, zog sich durch seine reformatorische Richtung, die er aus den Schriften Luthers geschöpft hatte, die Ungunst Heinrichs VIII. zu. Nachdem er, um die Befreiung aus der Gefangenschaft zu erhalten, seine protestantischen Sätze abgeschworen, konnte er sich nicht enthalten, sie wider vorzutragen. Er floh nach Wittenberg 1530. Nachdem Heinrich VIII. sich gegen den Papst erhoben, kehrte er in sein Vaterland zurück, ward 1535 Hofkaplan und Unterhändler bei der Verbindung des Königs mit Anna v. Cleve. Als Heinrich dieser seiner Gemalin überdrüssig wurde, suchte er denjenigen, der ihm bei dieser Verbindung behilflich gewesen, zu verderben, und ließ ihm durch das Parlament als einem überwiesenen Ketzer den Prozeſs machen. B. starb 1540 auf dem Scheiterhaufen. Seine vitae romanorum pontificum, quos papas vocamus (von Petrus bis Alex. III. ist unter seinen theologischen Schriften am meisten bekannt geworden, ist aber eine rein polemische Schrift. **Herzog.**

Barneveld, s. Arminianismus.

Baronius (Cäsar), geboren am 31. Oktober 1538 im Neapolitanischen, der Vater der katholischen Kirchengeschichtschreibung seit dem Reformationszeitalter, stammte aus dem nicht reichen, aber durch Alter und Frömmigkeit ausgezeichneten Geschlecht derer de Barono. Seine Eltern, Camillo Baronio und Porcia Trebonia, erzogen den viel versprechenden Son in treuer Liebe. Zu Veroli bereitete der letztere sich für die höheren Studien vor, denen er zu Neapel oblag und die er hier vollendete: Theologie und Jurisprudenz waren die Wissenschaften, in denen er das Element fand, in welchem sein Wissensdurst sich zu stillen vermochte. Im Jar 1557 ging der junge Baronius mit seinem Vater nach Rom: er traf dort ein gerade zu der Zeit, als Paul IV. (1555—1559; Ranke, Die römischen Päpste, I. Bd., sechste Aufl., S. 205; sämtliche Werke Bd. XXXVII) die Reaktion versuchte, durch die in dem von reformatorischen Ideeen aufgeregten Italien im Gegensatze zu allen Maßnahmen, welche von einem ökumenischen Konzil (das tridentinische war schon seit 1552 suspendirt) erwartet werden konnten, der Absolutismus der päpstlichen Herrschaft und sie selbst in ihrem mittelalterlichen Glanze widerhergestellt werden sollte. In der Tat, dieser Moment seiner Ankunft ist bedeutungsvoll genug: ist doch Baronius, dessen Blüte übrigens erst in die Zeit nach dem Schluſs des tridentinischen Konzils fällt, der Stimmung nach, die seine Kirchengeschichte durchwirkt, dem Caraffa (Paul IV.) wol vergleichbar! — Aber freilich, Baronius war kein Geist, der Sympathieen hegte für die praktische Kirchenpolitik, das gelehrte Stillleben war es vielmehr, was er sich ersehnte; nur der, welcher dies zu bieten und zu pflegen im Stande war, konnte hoffen, des Jünglings Talent in seinen Dienst zu ziehen. Der Mann, welcher den jungen Baronius durch diese Reizmittel fesselte, war Philipp Neri, der Stifter des (italienischen) Oratoriums, jener Mönchskongregation, in welcher die Beschäftigung mit der Wissenschaft des kirchlichen Altertums die bewegende Triebkraft ihres in eigentümlicher Freiheit verlaufenden Lebens war. Der Eintritt in diese neue Stiftung war entscheidend für seine Entwickelung und die Richtung seiner Studien. Die Einrichtung des Oratoriums selbst bereitete den jungen Baronius — one daſs er davon wuſste — tatsächlich auf die große litterarische Leistung vor, welche dereinst von ihm gefordert werden sollte. Die Oratorianer waren durch ihren Stifter gewönt (wie Baronius in seiner Epist. ad Sixtum V, s. Baronii, Annal. Eccles. ed. Mansi Tom. XXXV, p. 403 selbst erzält), in den Vormittagsstunden über kirchliche Dinge in einer Weise, die nicht lediglich der Erbauung diente, sich zu unterhalten. Zu diesem Zweck wurden Biographieen großer Kirchenlehrer und sonstige Begebenheiten aus der Kirchengeschichte erzält. Die sich aufdringende Notwendigkeit, zu dergleichen Vorträgen sich zu befähigen, wie die persönliche Aufforderung des Hauptes seines Ordens (vgl. Baronii, Gratiarum actio Philippo

Nerio bei Baron. Ann. Eccl. ed. Mansi T. XXXV, p. 423: illud a nobis symbolum exegisti, quo res gestas Ecclesiae in medium afferremus) bewog den Baronius zunächst zur Lektüre der Quellenschriftsteller der Kirchengeschichte. Diesem äußeren Anstoss folgte bald der in frommer Liebe gefasste Entschluss. Baronius, von diesen Studien mehr und mehr angezogen, dehnte sie bald weiter aus, und begann, um sich des zu sammelnden Materials nachhaltiger zu bemächtigen, nicht allein die kirchlichen Schriftsteller, sondern auch die Profanschribenten zu lesen, zu durchforschen und zu excerpiren. Dreißig Jare arbeitete der immer emsigere Historiker mit staunenswertem Fleiße in und an diesem ungeheuren Material, welches (ob später oder schon damals?) durch die zalreichen ungedruckten Urkunden, welche die unvergleichliche Vaticana, zu der er ungehinderten Zutritt hatte, ihm bot, bedeutend erweitert und an Wert erhöht ward. So gerüstet, aber wie es scheint lediglich die Befriedigung des eignen Wissenstriebes erstrebend und one selbst hochfliegende litterarische Pläne zu verfolgen, ward er von Philipp Neri, der zur Verteidigung der römischen Kirche gegen den mächtig erschütternden Angriff der Magdeburger Centurien aufrief, von Anton Caraffa und anderen Freunden aufgefordert*), jene in ihrer Art einzigen litterarischen Schätze zur Abfassung einer Kirchengeschichte zu verwenden, wie sie die katholische Kirche bis dahin nicht hatte. — Der Ruhm, welchen ihm diese ungewönliche, in der damaligen Zeit außerordentlich bedeutungsvolle Leistung erwarb, wirkte auch auf seine Lebensstellung. Baronius selbst, wenn wir seinen Bekenntnissen Glauben schenken dürfen, wünschte das unscheinbare, prunklose, der angestrengten Arbeit gewidmete Leben, das er bisher gefürt, fortzusetzen. Aber die Kurie zwang den Widerstrebenden**), die hohen Kirchenwürden anzunehmen, welchen er vergebens zu entgehen suchte. Zunächst zum Protonotar des apostolischen Stules ernannt, ward er von demselben Papst Clemens VIII. am 15. Juni 1596 mit dem Purpur bekleidet, Kardinal tit. S. S. Martyrum Nerei et Achillei, außerdem Bibliothekar der vatikanischen Bibliothek, Mitglied der Congregatio ecclesiasticorum rituum und der Typographia Vaticana. Seit dieser seiner Mitgliedschaft an dem Kardinal-Kollegium wünschten viele den durch Glanz des litterarischen Namens alle anderen überstralenden Mann auf St. Peters Sitz selbst zu erheben: nach Clemens VIII. Tode, noch mehr nach dem bald erfolgten Ableben Leo XI., war er ungeachtet seines Entgegenkämpfens nahe daran, mit der päpstlichen Tiara geschmückt zu werden. In dem letzteren Conclave war es allein die spanische Partei, die, verletzt durch seinen Tractatus de monarchia Siciliae, die schon höchst warscheinlich gewordene Wal zu seiner eigenen großen Freude hintertrieb. In der Praef. ad T. XII spricht Baronius über diese Hoffnungen als über sehr bedauerliche Gefärdungen seiner Ruhe und der Fortsetzung seines Werkes, die erst nach der Wal Paul V. als überstanden anzusehen seien. Allerdings konnte er fortan lediglich der Wissenschaft leben; allein an Anstrengungen sich selber überbietend, unersättlich in dem Genusse der Wollust des Wissens, kaum vier Stunden für den Schlaf erübrigend, gegen die sinnliche Speise mit Ekel erfüllt, nahm er sich selbst die Bedingungen der irdischen Existenz: am 30. Juni 1607 erlag er dem Übermaß der Arbeit, durch welches allein die Vollendung seines Riesenwerks ermöglicht ward.

Dieses letztere, die Annales Ecclesiastici, ist ein kirchenhistorisches Chronikon in grandiosem Stile, das mit dem Geburtsjare Jesu, welches ihm mit dem 42. Regierungsjare des Augustus identisch ist, beginnt, mit dem J. 1198 schließt. Die Anlage entspricht den allgemeinen Umrissen nach den mittelalterlichen Chroniken:

---

*) Ep. ad Sixtum V, l. c. p. 403: accidit, ut amicorum cohortatione et mea sponte de Annalibus Ecclesiasticis pertexendis serio cogitarem. — Me tamen optimi et de me optime meriti Cardinalis Antonii Carafae — auctoritas impulit. Ibid. p. 423 Gratiarum actio Ph. Nerio: Exaestuans tu quidem — zelo Ecclesiae laborantis: ubi mente illa tua divino perfusa lumine ac prophetico afflatu spiritu vidisti, e portis inferis in Ecclesiae detrimentum progressas esse Centurias Satanae; ex adverso consurgens pro domo Israel proeliaturus proelia Domini non majori vel pari saltem numero militum compensato certamine, decernendum putasti.

**) S. Epistola ad Clementem VIII, ib. p. 419.

das Jar ist die Rubrik, unter welche, one Rücksicht auf den Zusammenhang der Begebenheiten, die einzelne Tatsache eingeordnet wird. Das Jar nach Christi Geburt steht voran, dem folgt der Name des regierenden Papstes nebst Angabe des Regierungsjares desselben, an der dritten Stelle ist das Jar der Herrschaft der west- und oströmischen, später der deutschen Kaiser angemerkt. Diese annalistische Form ist allerdings dem Zwecke, dem das Werk dienen soll, die Masse geschichtlicher Überlieferungen als quellenmäßiger Berichte über die einzelnen Facta in möglichster Ordnung dem Leser darzubieten, angemessen; aber nur in dem Falle, wenn mit strengster Kritik und peinlichster Genauigkeit gearbeitet wird. Baronius dagegen hat diese Aufgabe, wie sie natürlich auf der Stufe der historischen Bildung *seiner* Zeit sich ihm bestimmen musste, freilich zu lösen gesucht, aber ungeachtet seiner dreißigjärigen Anstrengung nicht gelöst. Ganz abgesehen von den Beschränkungen, welche mit seiner katholischen Grundansicht und der polemischen Haltung und Richtung untrennbar verknüpft sind, sind die Fehler in dogmatisch indifferenten Punkten, namentlich die chronologischen, so bedeutend, dass man nie one die allergrößte Vorsicht seine Jarbücher gebrauchen kann. Diese fortwärend nötige Überwachung ist freilich bedeutend erleichtert durch des scharfsinnigen Pagi zalreiche Korrekturen, welche seine Critica historico-chronologica bieten, die allen forschenden Lesern der Annalen unentbehrlich sind. Aber jede kirchenhistorische Detailforschung, im Sinne der neueren kritischen Schulen geübt, wird hier zu verbessern haben. Dessenungeachtet wird Jeder, welcher sich ernstlich namentlich mit der mittelalterlichen Kirchengeschichte beschäftigt hat und das faktische Detail zu ermitteln bemüht gewesen ist, den außerordentlichen Dienst, den Baronius und Pagi leisten, zu schätzen wissen. Die Annalen sind auch heute noch brauchbar, sofern es darauf ankommt, die zu durchforschenden Materien der bereits bekannten Stellen aus den Quellenschriftstellern vor Augen zu stellen, aber auch entfernter sich haltende Berichte namentlich der Chronisten des Mittelalters zu vergleichen. Endlich aber ist die Menge der aus der Vaticana durch ihn erst publizirten Urkunden (die später freilich zum Teil in anderen Sammlungen und zwar vollständiger gedruckt sind) so bedeutend, dass sein Werk, welches, wie uns scheint, mehr angefürt, als studirt wird, noch immer als eine Fundgrube kirchenhistorischen Wissens bezeichnet werden muss.

Die Annales Ecclesiastici sind allerdings den Magdeburger Centurien entgegengesetzt, ihre Herausgabe ist durch das Erscheinen der letzteren motivirt. Aber dennoch ist das Verhältnis beider kirchenhistorischen Chroniken nicht so zu denken, wie manche, welche nur jene allerdings richtige historische Notiz kennen, sich dasselbe vorzustellen leicht verfürt werden. Die Polemik gegen die Centurien ist keineswegs eine direkte, an namentlichen Anfürungen erkennbare, in einzelnen Kontroversen verlaufende; sondern sie soll eben geübt werden durch die einfache thetische Darstellung, durch die ächte Geschichtserzälung, welche nach Baronius Meinung nur demjenigen möglich ist, welcher, wie eben er selbst, im Besitz der durch die Auktorität der *römischen* Kirche verbürgten Dokumente ist. Vgl. die Ep. ad Sixtum V. aus Tom. II der Ann., abgedruckt bei Mansi l. l. T. XXXV, p. 409. Ep. ad Clementem VIII. ib p. 417. Diese ächte Quellensammlung glaubt Baronius nur aufrollen zu dürfen, um das Recht des Katholizismus vor aller Welt zur Anerkennung zu bringen. Er ist eins mit den Centuriatoren in dem Urteil über die Reinheit und Herrlichkeit der Kirche der sechs ersten Jarhunderte; aber wärend jene versuchen, nicht nur die Differenz derselben von der mittelalterlichen hervorzukehren, sondern diese letztere als eine von der ersteren abgefallene, als entschiedenes Antichristentum zu charakterisiren, bemüht sich Baronius, um die fortwärende Sichselbstgleichheit des Katholizismus nachzuweisen, das schon damals vorhanden gewesene römische Gepräge, das uranfängliche Bestehen des Papsttums seit dem Bistum Petri in Rom darzutun; und ist des naiven Glaubens, dass das wirklich echte historische Material nichts anders enthalte, als die urkundliche Begründung der Ansprüche und der ewigen Rechte Roms, und die Legitimation der gottgewollten Weltstellung der römischen Kurie. —

Die beste und korrekteste Ausgabe der Annales Eccles. ist die Antwerpener

1610 in XII, Tom. Fol. (Tom XI wegen des darin abgedruckten Tractatus de monarchia Siciliae von Philipp III. verboten innerhalb der Grenzen seiner Staten); die zum Gebrauch bequemste indessen die von Mansi in 38 Tom. Fol. Lucae, in welcher Pagis Critica an den bezüglichen Stellen unter dem Text gedruckt sind, die Fortsetzung von Raynaldus angeschlossen ist, der Tom. XXXV den Apparatus und Tom. XXXVI—XXXVIII die überaus schätzbaren Indices enthalten, von neuem edirt von Aug. Theiner, Caesaris Baronii Raynaldi A. Jac. Laderchii Annales ecclesiastici Barri-Ducis 1864 fde. Fol. (Pagis Critica sind am Schlusse jedes Jares gedruckt, Mansis Gegenbemerkungen zum Teil weggelassen). Biographieen: Vita Caes. Baronii auctore Hieronymo Barnabeo, Romae 1641; wertvoller ist die von Alberico bearbeitete, welche der interessanten Briefsammlung vorgesetzt ist, Caes. Baronii Epistolae nunc primum ex archetypis in lucem editae. Novam ejusdem Baronii vitam operi praeposuit recensuit notisque illustravit Raym. Albericus, Romae one Jareszal, 2 tom. 4°. — Sagittarius, Introductio in historiam ecclesiasticam tom. I, 282; Du Pin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques tom. XVII, l. — Baur, Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung S. 72. **Hermann Reuter.**

Barsumas, Bischof von Nisibis, s. Nestorianer.

Bart. Derselbe galt bei den Hebräern wie überhaupt bei den meisten Morgenländern alter und neuer Zeit für eine der größten Zierden des Mannes (vgl. Ezech. 5, 1). Daher ließen sie, wärend die Ägypter ihn abschabten, denselben wachsen (Levit. 13, 29 f.), pflegten ihn mit Salben und Zustutzen, wobei sie aber die Winkel an Oren und Schläfen nicht abstutzen und die Schläfen abrasiren durften, wie die Araber taten, was bei diesen eine religiöse Bedeutung hatte (Herod. 3, 8; vgl. Jerem. 9, 25; 25, 23) und eben deshalb vom Gesetzgeber den Israeliten verboten wurde (Levit. 19, 27; 21, 5). Schon Ezech. 5, 1 erscheint das Bartscheeren als eine Profession, der Barbier heißt dort gallâb, später sappâr (Buxt. Lex. talm. col. 1536). Als eine unerträgliche Beschimpfung galt es, wenn jemandem der Bart ganz oder teilweise abgeschnitten wurde (2 Sam. 10, 4 f.; Jes. 7, 20); nur in tiefer Trauer raufte man sich den Bart aus (Esr. 9, 3), oder schnitt ihn ab (Jes. 15, 2; Jer. 41, 5), oder ließ ihn unordentlich und verwildert (2 Sam. 19, 24), oder verhüllte ihn, zum Zeichen, dass man nicht sprechen wolle (Ezech. 24, 17. 22); ebenso mussten die Aussätzigen tun, Levit. 13, 45. Über die heutigen Orientalen vgl. Arvieux, Nachrichten u. s. w. III, S. 173 ff.; Niebuhr, Beschr. v. Arabien S. 25, 68 u. oft; Harmar, Beobacht. üb. d. Orient; v. Faber II, S. 63 ff.; Tobler, Denkblätt. aus Jerus. S. 200. **Rüetschi.**

Barth, Dr. Christian Gottlieb von, wurde am 31. Juli 1799 zu Stuttgart als erster Son frommer und geisteskräftiger Eltern geboren. Der Vater, ein Zimmermaler, spielte mehrere Instrumente, die witzige, entschlossene Mutter sang sehr schön; so wuchs das begabte Kind „wie eine junge Amsel unter viel Gesang" heran. Frühe verspürte er Trieb zum Zeichnen und Malen, schrieb schon 10järig 20 Exx. einer bibl. Geschichte, die er mit Bildern ausschmückte und an Mitschüler verschenkte, und übte sich im Erfinden von Geschichten, für welche sein unersättlicher Lesehunger ihm immer neuen Stoff zufürte. Die Zucht des elterlichen Hauses, welche nach des Vaters Tode ein treuer Oheim fortfürte, bewarte den talentvollen Knaben vor Verflattern, wärend Vorbilder mannhaft freudigen Pflichteifers, wie der Gymnasiallehrer Roth, mächtig auf ihn wirkten. Im Okt. 1817 bezog B. die Universität Tübingen, im Jubelfestjar der Reformation, wozu er selbst gleich Luthers 95 Thesen mit Anmerkungen herausgab. Sein theologisches Studium, dem er sich im „Stift" mit unermüdlichem Fleiß hingab, litt einigermaßen unter allerlei sprachlichen, ästhetischen und schriftstellerischen Nebenarbeiten. So schrieb er 1819 unter der Maske eines Landgeistlichen „über die Pietisten", und „Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht", Schriftchen, die auch warmen Freunden des Jünglings und seiner Sache vorlaut däuchten und manche Demütigungen im Gefolge hatten. Unter seinen Altersgenossen galt er viel, wenn sie sich auch in seine freie Weise nicht ganz finden konnten; 1819 gründete er den ersten Studentenmissionsvereiu. Gern hätte er sich selbst der Heidenmission ge-

widmet, allein das Veto der Mutter war für ihn entscheidend; jedoch Missionsarbeit unter Israel lag noch immer im Bereich der Möglichkeit und lockte zu rabbinischen Studien. Am nächsten trat ihm der theosophisch gerichtete Repetent Aug. Osiander, welcher zu Oetinger und Baader wies. Erklärlich wars, wenn sein Abgangszeugnis neben manchem Lob das Urteil enthielt: ceterum in mysticismi errores delapsus.

Hatte B. schon in und um Tübingen viel gepredigt, so bildete er nun als Vikar und Pfarrverweser in mehreren Gemeinden diese seine vielleicht vorstechendste Gabe mit großem Erfolg aus. Eine Reise durch Norddeutschland, Holland und Elsaß erweiterte 1824 seinen Einblick in die mancherlei Gestaltungen des Gottesreichs und fürte zu fruchtbaren Verbindungen mit vielen bedeutenden Männern, deren Porträts er zeichnete und in reicher Auswal heimbrachte. Als Pfarrer in Möttlingen bei Calw (1824—1838) mit großen Erwartungen empfangen, rechtfertigte er dieselben durch eine ungemeine Tätigkeit in Kirche und Schule, wie im persönlichen Verkehr mit allen Empfänglichen, von denen er besonders die Jugend an sich zog. Eine Konferenz mit geistverwandten Amtsbrüdern, von Spöttern „Prophetenkranz" genannt, lockte zur Fortsetzung theologischer Studien; als Frucht derselben sind die von Osianders, seines nächsten Nachbars, Anschauungen beherrschten Beiträge zu Brandts Schullehrerbibel und dessen homiletisch-liturgischem Korrespondenzblatt zu betrachten, unter denen die „Aphorismen über Zwiespalt und Einigung der Gläubigen" noch immer wertvoll sind. Andererseits gelang es B., seine zu kontemplativem Leben geneigten Landsleute zu energischer Mitarbeit am Reiche Christi anzuspornen. Ein Bezirksmissionsverein wurde in Calw gegründet, der bald zur Nacheiferung reizte; eine Rettungsanstalt für verwarloste Kinder erstand 1825 im nahen Stammheim; begabte Jünglinge wurden für den Missionsdienst gewonnen, auch ein jüdischer Jüngling unterrichtet und getauft. Sodann eröffnete 1827 der „Arme Heinrich" die Reihe von Erzälungen für Christenkinder, welche Jarzehnte hindurch bald um Weihnachten, bald zu Ostern die Kinderwelt erfreuten und durch ihren aus zartem Heimwehsehnen und frischem Drang ins Weite eigentümlich gemischten Ton auch Erwachsene ansprachen. Noch größeren Eindruck machten die „Süddeutschen Originalien", welche das Andenken an Bengel, Oetinger, Flattich, Ph. M. Hahn, Hosch u. a. kräftig auffrischten und das Verlangen nach vollständigerer Bekanntschaft mit dem Leben und Wirken dieser vergessenen Größen weckten, das auch in den folgenden Jarzehnten durch Burk, Ehemann, Auberlen, Wächter u. a. befriedigt wurde.

Doch war das fast die letzte gelehrte Arbeit des Mannes. Ein versprochenes Leben Oetingers kam nicht mehr zur Ausfürung, höchstens noch eschatologische Traktate, welche die durch Bengel geweckten Erwartungen von den Jaren 1832 und 1836 ermäßigen sollten; denn seit 1828 gab B. ein „Calwer Missionsblatt" heraus, woran sich bald eine ausgedehnte Korrespondenz mit Missionaren knüpfte, die zu einer bedeutenden ethnographischen Sammlung und uneigennützigster Übermittlung naturhistorischer Schätze an vaterländische Museen fürte. Sein Hauptanliegen aber war auf das Kommen des Herrn gerichtet; diesem musste die Predigt des Evangeliums in aller Welt am sichersten den Weg bereiten.— Ferner weckte wachsende Bekanntschaft mit der ausgedehnten englischen Traktatenlitteratur ein Verlangen, der Heimat änliches zu bieten. So wurde der Grund zum „Calwer Verlagsverein" gelegt. B. bearbeitete 1832 mit einem Freunde „2mal 52 biblische Geschichten" in freier plastischer Weise; die rasche Verbreitung, welche das spottbillige Werkchen fand (239. Aufl. 1877), forderte zur Herausgabe weiterer Schulbücher auf, von denen „die Kirchengeschichte" das nächste war. Da traf ihn der unerwartete Tod seines Osiander, mit welchem auch eigentümliche apokalyptische Erwartungen B.'s begraben wurden, 1834, so tief ins Herz, dass sich von Stund an die Krankheit, der er nach 28 Jaren erlag, einstellte. Daran aber, dass die letzte Zeit vorhanden sei, wurde er nicht irre, um so entschlossener raffte er sich zu immer größerer Tätigkeit auf. Er verband sich mit Schubert, Stöber u. a. zur Herausgabe der „Jugendblätter", einer Monatsschrift, welche heranwachsenden Jünglingen und Jungfrauen gesunde Narung bieten sollte. Damit aber schloss

sich der Namen seiner schriftstellerischen Arbeiten ab. Um den 4 Aufgaben: „Mission, Kinderschriften, Verlagsverein, Jugendblätter" völliger zu leben, trat er, nachdem er es erst mit Vikaren versucht hatte, 1838 vom Pfarramt ab und ließ sich im nahen Calw nieder. Um diese Zeit sollte er Inspektor der Basler Mission werden, schlug aber dafür lieber W. Hoffmann vor. Mit Möttlingen blieb er in herzlicher Verbindung und freute sich neidlos der schönen Früchte der Arbeit seines Nachfolgers, Pf. Blumhardt.

Es war ein seltenes Leben und Treiben in dem einfachen Junggesellenhaus an der Nagold. Die liebevolle Heiterkeit des Hausherrn, dem allezeit freundliche Scherze und geflügelte Witzworte zu Gebot standen, ließ nichts davon anen, dass der Meister, dem er sich übergeben, ihn einen andern Lebensweg gefürt hatte, als er früher gemeint. Im Studirzimmer herrschte die pünktlichste Ordnung; jede Arbeit hatte ihre besondere Zeit; aber wie unerwartet und massenhaft kamen oft Briefe aus aller Welt, Kisten für Sammlung und Naturalienkabinette, Gäste aus weiten Fernen! Wie zärtlich wurde der Hausvater, wenn gar Missionskinder eintraten, mit oder one Eltern! An die Mission mante so vieles, was man hier sah und hörte, ja roch und schmeckte. Von der Mission zeugten die monatlichen Blätter, nicht bloß das Calwer Blatt, sondern auch „Monatsblätter für öffentliche Missionsstunden" (s. 1839), „Kindermissionsblätter" (s. 1842), „Beleuchtungen der Missionssache" (1842—1852). Daneben flogen in alle Weltteile Briefe und Sendungen, die das Herz nicht nur der Missionare, sondern gelegentlich auch ihrer Pflegbefohlenen und Schüler erfreuen sollten. Wie B. jede Last der Mission auf betendem Herzen mittrug, so durfte er auch an ihren stetig sich erweiternden Aussichten die Siegeshoffnung stärken. In diesem allseitigen unoffiziellen Verkehr mit den Vorposten der Christenheit sind ihm Missgriffe nicht erspart worden. So begeisterte er sich s. 1844 für Gützlaffs rasche, oberflächliche Evangelisirungsmethode, weil sie ihm für das ungeheure China der einzige Weg schien, um binnen eines Menschenalters Großes zu erreichen; als sich deren Mängel allmählich enthüllten, mante und warnte er vergeblich, bis endlich Gützlaffs Erscheinen selbst die Enttäuschung vollendete. Sank aber der und jener Träger der Sache, so stand und wuchs doch die Mission. Sie zu vertreten, war ihm gegeben wie wenigen; ob er nun schilderte oder erzälte, die Gleichgültigen strafte und weckte, die Verzagten tröstete und frisch belebte, immer stand ihm ein schlagendes, zündendes, auch schalkhaft witziges oder tiefeinschneidendes Wort zu Gebot, denn immer konnte er aus dem Vollen schöpfen. So darf er wol der vom Herrn berufene Wecker und Mehrer des Missionseifers in Süddeutschland genannt werden.

Aber auch die innere Mission nahm B.'s Teilnahme und Kräfte vollauf in Anspruch; in mannigfachster Form biblische Warheit zu verkünden, der Jugend schon sie teuer und wert zu machen, war sein Hauptanliegen. Dafür wusste er tüchtige Mitarbeiter zu gewinnen, ob es sich nun um Ausarbeitung immer neuer Verlagswerke handelte (Weltgesch. in 3facher Behandlung, Missionsgesch., bibl. Geographie, bibl. Altertümer, bibl. Naturgesch., Geschichte von Württemberg, Lesebuch, Rechnenbuch, Schulgesangbuch, bibl. Seelenlehre, Naturlehre und Naturgesch., Glaubenslehre, Reformationsgesch., Bibelwegzeiger, Erdkunde ꝛc.) oder um deren Revision, ihre Übersetzung in fremde Sprachen (einzelne erschienen in 12, 20, eines in 66 Sprachen) und um ihre Verbreitung namentlich in vernachlässigten Gegenden. Das umfangreichste Verlagswerk war das „Handbuch der Bibelerklärung" 1849 ff., vom Fürsten Viktor von Schönburg angeregt und freigebigst unterstützt, um für indische und andere Kommentare einen Grund zu legen. Zur Förderung all dieser Unternehmungen mußten je und je auch Reisen dienen: 1841 wurde London wärend der Maifeste besucht und die Hilfe der Relig. Tract Society und anderer Freunde gesichert. Auch 1846 bei der Jaresfeier der evang. Allianz, die ihm zum allgemeinen Schutzverein bedrängter Protestanten berufen schien, und später widerholt finden wir B. in London; 1850 auch in Schottland, wo er den liberalsten Gönner des Vereins gewann; 1842 in Ungarn, wo der tätige Pf. Wimmer Bibeln und gute Schriften in allen Sprachen der Donauländer ausstreute und durch sein Lehrerseminar

weithinaus wirkte; wie oft endlich in München, Bremen, Berlin ꝛc. auf Kirchentagen und bei andern Vereinigungen, harmlos und anregend in den Festtagen und doch immer bestimmte Ziele unverrückt verfolgend.

Der fleißige „Mann der Tat“ hat noch Vieles gearbeitet, mit Riesenmut, wie er oft sagen konnte, aber one Riesenkraft. Vergessen ist wol „der Engel des Bundes“, ein Sendschreiben an Schelling 1845, welches ein Engelwerden des Logos vor seiner Menschwerdung biblisch und philosophisch nachzuweisen suchte. Dagegen enthalten seine „christlichen Gedichte“ 1836 manches Lied, welches der Gemeinde teuer bleiben wird. Zweifelsone hat er seinen Kräften zuviel zugemutet; aber auf Manungen, sich zu schonen, konnte er antworten: „mir ist nur eine einzige Stelle vom Schonen bekannt und dort ist der Teufel dahinter gestanden. Drüben wirds uns vorkommen, als ob unser bissel Arbeit zu einer so langen Ruhe in gar keinem Verhältnis stehe“. Die liebste Erholung blieb ihm, am Sonntag die Kanzel irgend eines Freundes zu besteigen, den Schrifttext gründlich zu entwickeln und durch geschicktes Hervorheben einzelner Züge nachhaltiges Denken zu wecken. Vermehrte Leiden hinderten ihn 1861 zum erstenmal, den seit 1821 regelmäßig besuchten Jaresfesten in Basel und Beuggen beizuwonen. Die Arbeit aber hörte erst auf, als ihn am Schreibtisch, 27. Sept. 1862, eine Lämung der rechten Seite befiel. Unter steigender Atemnot, friedvoll und wortkarg, entschlief er 12. Nov. und wurde unter allgemeiner Teilnahme im Grabe seiner Mutter neben 2 edeln Amtsvorgängern in Möttlingen bestattet.

Vgl. Ch. G. Barth, Dr. th., nach seinem Leben und Wirken gezeichnet von K. Werner. Calw, Vereinsbuchh. 1865—69. 3 Bde.— Dr. Barth nach seinem Leben und Wirken von Prof. G. Weitbrecht. Stuttg. 1875. — Calwer Missionsbl. 1863, 1. — Neue evang. Kirchenzeitung 1862, Nr. 48. — Süddeutscher Schulbote, 1863, Nr. 16 u. 19. — Ev. Miss. Mag., 1863, S. 97 ff. — Ein Kinderfreund. Calw 1865. **H. Gundert.**

Bartholomäus, *Βαρθολομαῖος*, d. h. Son des Thalmai, בַּר תַּלְמַי (cf. 2 Sam. 13, 37, LXX: *Θελαμί* oder *Θολμί*; Jos. Ant. XX, 1 *Θολομαῖος*), einer der 12 Apostel. Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 14; Act. 1, 13. Über sein apostolisches Wirken wird im N. T. nichts berichtet. Nach Euseb. H. E. V, 10; Hieron. de viris ill. c. 36 soll er das Evangelium in Indien verkündigt haben, womit nicht, wie manche wollen (vgl. Mosheim, de rebus christ. ante C. M. p. 206), das glückliche Arabien, sondern das eigentliche Indien gemeint ist. Noch andere Länder Asiens werden als Stätten seiner Wirksamkeit genannt, insbesondere Armenien (Assemani biblioth. or. t. III ps. II pag. 20), wo er lebendig geschunden und darauf in verkehrter Stellung gekreuzigt sein soll. Seinen Leichnam läßt die Sage auf wunderbare Weise nach der Insel Lipara, dann nach Benevent übergefürt werden. Als sein Tag gilt meist der 24., in den Acta Sctor. Boll. der 25. August.— Es ist nun aber eine alte und sehr verbreitete Annahme, welche jedoch z. B. Augustinus nicht teilt (in Ev. Joh. tract. VII, 17), daß mit Bartholomäus identisch sei der im Ev. Joh. 1, 46 ff.; 21, 2 erwänte Nathanael aus dem galiläischen Kana. Daß Joh. diesen zu den Aposteln rechnet, ist warscheinlich, da er ihn unter den ersten mit späteren Aposteln in Jesu Gemeinschaft treten läßt, und ihn 21, 2 mitten unter Aposteln auffürt. Dann spricht für die Identifizirung mit Bartholomäus sowol das Verhältnis der Namen zu einander, als der Umstand, daß in den Apostelverzeichnissen der Evv. (anders in der AG.) B. neben Philippus steht, nach Joh. aber Philippus den B. zu Jesu gefürt hat. Befremdlich ist, daß die Synoptiker den andern Namen nicht erwänen, wärend doch Joh. den N. so einfürt, als setze er voraus, daß die Leser wissen, wer dieser ist. — In der joh. Erzälung erscheint N., von dem Herrn besonders ausgezeichnet, als Typus des für den Glauben an Jesum als den Messias recht bereiteten Israelitentums. Lic. **K. Schmidt.**

Bartholomäus von Brescia, Lehrer des kanonischen Rechts in Bologna, Schuler des Laurentius Hispanus, machte sich besonders bekannt durch seine Glossen zu Gratians Dekret (1236) und schrieb noch mehrere Werke über kanonisches Recht.

Bartholomäus de las Caſas, ſ. Caſas, Bartholomäus de las.

Bartholomäus de martyribus, einer der frömmſten und rechtſchaffenſten [illegible] katholiſchen Kirche des 16. Jarhunderts. Geboren 1514 in [illegible] de martyribus getauft (daher ſein Beiname), trat er ſchon [illegible] den Orden des h. Dominicus, und wurde, obgleich ſeine unge- [illegible] dagegen ſträubte, nachdem er ſchon zu mehreren Würden er- [illegible], Erzbiſchof von Braga (1558) und verwaltete dieſes Amt mit vieler [illegible] Gewiſſenhaftigkeit; in Trident nahm er lebhaften Anteil an den Refor- [illegible] verhandlungen des Konzils und ſuchte die reformatoriſchen Beſchlüſſe des- [illegible] ſelben in ſein Erzbistum einzuführen. Er ſtiftete das erſte Prieſterſeminar [illegible], hielt eine (1566) Provinzialſynode und gründete Krankenhäuſer und [illegible] Hoſpitien, und bewies aufopfernde Hingebung wärend der Peſt (1568) und [illegible] theuren Teurung (1567—75). Im Jar 1582 gewärte ihm Gregor XIII. die [illegible] Erfüllung ſeines ſehnlichen Wunſches, ſeine Würde und Bürde niederlegen zu [illegible]. Er lebte nun wider als demütiger Mönch in dem von ihm geſtifteten [illegible] Kloſter Viana, gab Unterricht dem Landvolke und verrichtete Werke der Woltätig- [illegible] bis 1590. B. war ein ziemlich fruchtbarer Schriftſteller. Außer mehreren [illegible] biblischen Kommentaren und einem portugieſiſchen Katechismus nennen wir ſein [illegible] Compendium vitae spiritualis, ein Erbauungsbuch. Eine Ausgabe ſeiner Werke [illegible] erſchien in Rom 1727 in 2 Foliobänden durch Malachias d'Inguimbert. S. Wetzer [illegible] und Welte, Encykl. **Herzog.**

Baruch, das Buch, ſ. Apokryphen des A. T.'s.

Baſan, הַבָּשָׁן (in Proſa immer mit dem Artikel) nach dem arab. bathnath solum aequale et molle, in der Alex. Verſ. *Βασάν*, bei Epiph. und Euſ. [illegible], bei Cyrill *Βασανῖτις*, der nördlichſte Teil des Oſtjordanlandes, ge- [illegible] hörte urſprünglich den Rephaim, den rieſigen Ureinwonern Kanaans und der um- [illegible] liegenden Länder, 1 Moſ. 14, 4; 5 Moſ. 3, 13; Joſ. 12, 4. Noch in Moſes [illegible] Zeit herrſchte hier Og, ein letzter Sprößling derſelben, 5 Moſ. 3, 11, obwol die [illegible] übrige Bewonerſchaft damals bereits amoritiſch geworden war, 5 Moſ. 3, 8. Als [illegible] die Kinder Iſrael Og bei Edrei geſchlagen hatten, 4 Moſ. 21, 33 ff., vervollſtän- [illegible] digten einzelne Abteilungen des Stammes Manaſſe, beſonders die Machiriten und [illegible] einzelne Häupter, Jair und Nobach die Eroberung; das nördliche Gilead fiel in- [illegible] folge davon den Machiriten zu, K'nât, das heutige Qanawât am Weſtabhange des [illegible] nordlichen Haurangebirges mit dem dazu gehörigen Gebiet kam an Nobach und [illegible] das übrige Baſan an Jair, 4 Moſ. 32, 39 ff. Nach Richt. 10, 4 waren es 30, [illegible] nach 1 Chr. 2, 22 genauer 23 Städte, welche Jair erhielt und nach ſeinem Na- [illegible] men Ortsorte nannte; zuſammen bekamen Jair und Nobach 60 Städte, 1 Chron. [illegible] 2, 34, die nach 5 Moſ. 3, 5 alle mit einer hohen Mauer und Toren und Riegel [illegible] befeſtigt waren, und außerdem ſehr viel unbefeſtigte Ortſchaften. Baſan muſs [illegible] alſo in der Zeit der amoritiſchen Bevölkerung einer hohen Blüte erfreut [illegible] haben. Die iſraelitiſchen Anſiedler aber wurden größtenteils warſcheinlich ebenſo [illegible] wie ihre ismaelitiſchen Nachbarn Nomaden; die eroberten Städte ließen ſie wol, [illegible] ſie nur als zeitweilige Lagerſtätten benutzend, allmählich verfallen. Teilweiſe ver- [illegible] loren ſie ſie auch, vgl. 1 Chron. 2, 23, an die Grenzvölker, die unbeſiegt geblie- [illegible] ben waren, an die Geſchuriter und Maakathiter, 5 Moſ. 3, 14, die man nach [illegible] dem Hermon zu zu ſuchen hat, 2 Sam. 3, 3; 13, 37; 10, 6; 1 Chron. 19, 6 [illegible] (man reitet ſchon an der Jakobsbrücke, Geſchur, über welche der Brückenweg, [illegible] jetzt Kanetra, von Damaskus nach Galiläa fürt). Nicht einmal die früher nam- [illegible] haften Ortſchaften kommen ſpäter noch als Stützpunkte der iſraelitiſchen Herr- [illegible] ſchaft im Oſtjordanlande in Betracht. In Jehus Zeit von dem Syrerkönig Ha- [illegible] ſael erobert, 2 Kön. 10, 32. 33, dann von Jerobeam II. widergewonnen, 2 Kön. [illegible] 14, 25 ff., erlag dieſe Nordgegend dem Phul und Tiglath Pileſar, 1 Chron. 5, 25, [illegible] und letzterer ſchon fürte die Oſtjordanenſer, wie auch die nördlich wonenden Weſt- [illegible] jordanier in die aſſyriſche Gefangenſchaft, 2 Kön. 15, 29. Syriſche und ara- [illegible] biſche Stämme bildeten von da ab die Hauptbevölkerung Baſans. Da hier Ke- [illegible] naanäer mit den Räuberſtämmen in der Trachonitis gemeinſame Sache gemacht

hatte, schenkte Augustus das ganze Gebiet desselben, Trachonitis, Auranitis und Batanea an Herodes den Gr. (etwa im J. 20 v. Chr.), vgl. Jos. Arch. 15, 10, 1, von dem es bei seinem Tode an seinen Son Philippus überging; später erhielt es zugleich mit Abila nach Jos. Arch. 20, 7, 1 Agrippa II. Zeitweilig scheinen die Nabatäer von Petra und Edom aus ihre Herrschaft auch über Basan ausgedehnt zu haben; zur Zeit des jüdischen Königs Alexander herrschte ein Aretas (arab. Harit) sogar über Cölesyrien, Jos. Arch. 13, 15, 2. Und nach 2 Kor. 11, 32 hatte der spätere Aretas, warscheinlich nachdem er seinen Schwiegervater Herodes Antipas besiegt hatte und der römische Statthalter Vitellius wegen Tiberius Tod nach Rom gegangen war, einen Ethnarchen in Damaskus. Eine neue Ära aber hob für das ganze Ostjordanland an, als südarabische Stämme, die ihre Heimat bei Mariab in Jemen (Saba) um 200 nach Chr. wegen drohender Überschwemmungen verlassen hatten, vgl. „Arabien", als Tenuchiden (Bundesgenossen) nicht bloß am Euphrat das osttenuchidische Reich der Azdiden mit der Hauptstadt Hira, sondern auch in Belka und Hauran den westtenuchidischen Stat der Kudaiden, der nach dem Geschlecht der Herrscher gewönlich der der Selihiden, nach dem Namen späterer azdidischer Zuzügler der der Gesniden oder Gassaniden heißt, mit der Hauptstadt Bosra gründeten. Die neuen Völker waren, weil an eine feste Ordnung gewönt und seßhaft, den Römern willkommen; sie bildeten einen Damm gegen die räuberischen Wüstenstämme und schufen eine neue Kultur. Schon die Selihiden sollen Christen gewesen sein und den Gesniden nur unter der Bedingung, daß sie Christen würden, Aufnahme gewärt haben. Nach Hamzes (nicht zuverlässigen) Annalen baute schon der zweite Gesnidenkönig mehrere Klöster, besonders das altberühmte Dêr Ejûb, Hiobskloster, von dem noch jetzt eine stattliche Ruine steht, nahe am nördlichen Ufer des Jarmuk, in einer Gegend, wo Hiob gelebt haben und gestorben sein sollte, vgl. Wetzstein S. 103 u. 106. Erst durch die muhammedanischen Araber im J. 637 ging das Gassanidenreich, von den griechischen Kaisern nicht hinreichend unterstützt, zu Grunde. —

Nach 4 Mos. 21, 24, Jos. 12, 4 ff., 22, 7 und Richt. 11, 22 bildete der Jabbok die Grenze zwischen den Reichen Sihons und Ogs. Das eigentliche Basan begann aber erst nördlich vom Jarmuk (Hieromax, heutzutage Scheriat el-Mandhur, d. i. Tränkstelle des Stammes Mandhur = Manâdhira), der südlich vom galiläischen See breit und wasserreich in den Jordan mündet, und dehnt sich hauptsächlich als das Gebiet der vielen Flüsse und Flüsschen, die teilweis in großen Windungen vom Haurangebirge herfließen und durch ihre Vereinigung den Jarmuk bilden, nach Osten und Norden aus. Nach Osten zu erhebt es sich zu dem schönen Haurangebirge, das eine Höhe von 6000 F. erreicht, nach Norden zu zum Hermon oder Antilibanon, der über 9000 F. hoch ist; in der Mitte nach Nordosten zu senkt es sich zu den Seeen und dem Wiesenland von Damaskus (Merg) ab; über diese Einsenkung ragt westlich der weit nach Süden zu vorgeschobene Fuss des Hermon, der Gebel Heisch, der in dem Tell el Farâs endigt, hervor. In der h. Schrift werden die fetten Weiden, Jer. 50, 19; Mich. 7, 14 und die starken Kühe und Stiere Basans, die fast wild lebten, Ps. 22, 13; Am. 4, 1, auch Basans Schafherden, 5 Mos. 32, 14; Ez. 39, 18 gepriesen. Dieselben sind besonders in dem westlichen Teile, am galiläischen See und oberen Jordan entlang bis an den südlichen Abfall des Hermon, zu suchen. Die östlichere Gegend nach dem Hauran zu kann keine Viehzucht haben, weil es daselbst nur höchstens fünf Monate lang grüne Weide gibt und das Vieh den übrigen Teil des Jares auf eine kostspielige, oft unerschwingliche Stallfütterung angewiesen ist. Die westlichere Gegend aber, deren Anmut und Wasserreichtum auch die Gassanidenkönige besonders anzog und zum Bau mehrerer Städte (z. B. Gabie) und Schlösser veranlaßte, versorgt noch heute die ganze Umgegend bis nach Damaskus hin, den südlichen Antilibanon und Palästina mit Zugstieren (Wetzstein l. c. S. 120). Es setzt sich hier noch der Kalksteinboden, die Natur und Fruchtbarkeit des durch seine immergrünen Eichen-, Fichten- und Pistazienwaldungen und durch üppigen Graswuchs vor dem ganzen übrigen Syrien ausgezeichneten Gilead (Aglun) fort. In der Haurangegend herrscht dagegen die Basalt- und Lavabildung, die sich zu

dem weſtlicheren Kalk- und Kreideboden wie ſchwarz zu weiß verhält, vgl. v. Raumer, Pal. S. 75 ff. Dennoch iſt die Erde auch hier äußerſt fruchtbar; ſie beſteht aus einem lockeren, rotbraunen Humus aus zerſetzten Lavateilchen. Dazu iſt das Klima der Hochebene, die mehr als 1000 F. über dem Meere liegt, ſehr geſund und auch nicht zu heiß, da jeden Nachmittag ein erquickender Weſtwind über das Land ſtreicht. Der Weizen, der halb durchſcheinend iſt und für beſonders gut gilt, gedeiht hier aufs beſte; Roggen, Gerſte und Haſer kommen wild vor. Kein Wunder, daſs die Druſen des Libanon, beſonders ſeit 1861, zumeiſt nach dem Hauran, deſſen Bewoner vielleicht ſchon von Alters her mit ihnen verwandt waren, geflüchtet ſind und dort, durch Größe und Kraft vor den Beduinen der Umgegend ausgezeichnet, aber an Sitten, beſonders was Gaſtfreiheit betrifft, ihnen änlich, die Abhänge des Gebirges, das nach ihnen jetzt Druſengebirge, Gebel el-D'ruz heißt, beſtellen. Die Eichen Baſans, Jeſ. 2, 13 u. Sach. 12, 2, die bis nach Tyrus gebracht und zu Ruderbänken verarbeitet wurden, Ez. 27, 6, und demnach auch wol die Löwen, auf die in 5 Moſ. 33, 22 hingedeutet wird, gehörten beſonders dieſen Berggegenden an, wo die Eichenwaldungen noch heut unzerſtörbar fortwuchern. In der diesſeitigen Ebene gibt es wol noch Spuren von einem früher vorhandenen Waldbeſtand, wachſen aber keine Bäume mehr; jenſeits des Gebirges kommen nicht einmal Sträucher vor, vgl. Wetzſt. l. c. S. 88. Nordweſtlich, nördlich und nordöſtlich ſchließt ſich an den Hauran ein zerriſſenes, hölenreiches, mit vielen Steinhaufen bedecktes Lavaplateau an, das zwar im allgemeinen weniger fruchtbar iſt, immerhin aber außerhalb des Lohf, des äußeren, erhöhten Randes der Lavafläche weite ergiebige Strecken und daher auch blühende und volkreiche Städte und Dörfer, im Innern außerdem wegen der ſtärkeren Zerſetzung ſeiner Lava viele kulturfähige Stellen mit Ortſchaften und Zeltlagern hat. Nordöſtlich ragt Es-Safâ, ein beinah 7 Stunden langes und ebenſo breites Lava-Gebirge, das bei ſeinen graden Linien und ſeinem mattglänzenden Schwarz mit einem Gebilde aus Gußeiſen zu vergleichen iſt, grauſenerregend wie die Hölle, in die große ſyriſche Wüſte El-Harrâ hinein; öſtlich ſchließt ſich daran aber wider die paradieſiſche Ruhbe, die freilich nur $2^1/_2$ Stunden breit und $3^1/_2$ Stunden lang iſt, mit vier Flüſschen und einem See, die fruchtbarſte Ebene in Syrien, wo der Weizen achtzigfältig und die Gerſte hundertfältig tragen ſoll. — Wenn in 5 Moſ. 3, 4. 13 u. 1 Kön. 4, 13, wie nicht verkannt werden kann, zwiſchen Baſan im allgemeinen und Argob unterſchieden wird, ſo iſt letzteres nicht mit dieſer nördlicheren Gegend, dem heutigen El-Ledſcha zu identifiziren (mit Targum und Keil zu 5 Moſ. 3, 1 ff.; רֶגֶב, womit אַרְגֹּב zuſammenzuhängen ſcheint, heißt nicht Steinhaufe, ſondern Erdſcholle, Hiob 21, 33; 38, 38), aber auch nicht am Meromſee zu ſuchen (mit dem bibl. Handwörterb. v. Riehm), ſondern für die ganze Haurangegend oſtwärts von der Vereinigung der den Jarmuk bildenden Flüſſe zu halten; es war offenbar das Hauptgebiet Ogs, denn es war die Gegend der 60 Städte, welche die Kinder Iſrael einnahmen, 5 Moſ. 3, 4; Joſ. 13, 30 (alle uns namhaft gemachten baſan. Städte lagen in der bezeichneten Haurangegend), und nach Richt. 10, 4 u. 1 Chron. 2, 21 ff. gehörten dazu nicht bloß die Jairsorte, wie es nach der etwas ſummariſchen Ausdrucksweiſe in 5 Moſ. 3, 14. 15 u. Joſ. 13, 33 ſcheinen könnte, ſondern auch Knat mit ihren Tochterſtädten am Gebirge, Nobachs Anteil. In nachexiliſcher Zeit, beſonders bei den Römern, bekam die öſtlichere Gegend den Namen Auranitis; die weſtlichere hieß nach der Aſylſtadt Golan, 5 Moſ. 4, 43, Gaulanitis; die mittlere behielt den alten Namen Baſan, wenn auch in der arabiſirten Geſtalt von Batanea; die Gegend des weſtlicheren Trachons oder Lavaplateaus, neben welcher die des öſtlicheren, der Safa und der andern Dependentien weniger in Betracht kam, obwol Strabo von zwei Trachonen redet, nannte man Trachonitis oder kurzweg den Trachon; doch gebrauchte man dieſe Bezeichnung, z. B. in Luk. 3, 1 auch in allgemeinerem Sinn. Gaulanitis iſt gegenwärtig Dſcholan, Auranitis (viell. v. חוּר, Höhle) entſpricht der jetzigen Nukrah (Höhlung, Niederung) mit den weſtlichen Abhängen des Hauran, Batanea im weſentlichen wol dem jetzigen Gebur, Trachonitis aber der Ledſcha. Außerdem gehört als fünfte Provinz noch Ituräa hierher; es iſt aber fraglich, wo ſie ge-

legen war. Man hat sie mit Gedur identifiziren wollen, aber ihre Bewoner waren vor andern wild und kriegerisch, was von den Bewonern der Ebene nicht angenommen werden kann; nach Strabo waren sie auf dem Libanon und in der Nähe der Trachonen in einem schwerzugänglichen Gebirgs- und Hölenlande zu Hause. Wetzstein, l. c. S. 90, denkt daher an die Druſen, die schon von Alters her, wie auf dem Libanon, auch auf den Gipfeln und Ostabhängen des Hauran-gebirges ansässig gewesen seien. — Josephus nennt, wo er das dem Herodes und seinen Nachfolgern zugestandene Gebiet bezeichnen will, eigentlich immer nur drei Provinzen nebeneinander, als hätte die eine die andere leicht mitvertreten können; außer Trachonitis erwänt er entweder Auranitis und Batanea, Arch. 15, 10, 1, oder Gaulanitis und Batanea, Arch. 18, 4, 6, Bell. J. 3, 3, 5, oder Batanea und Auranitis, Bell. J. 2, 6, 3. — Eigentümlich ist es, daſs der Name Batanea nur an einem kleinen Dörfchen Betêne, ursprünglich Buteine, und einem kleinen damit verbundenen Landstrich von etwa 6 St. Länge und 2 St. Breite, Ard el Betenîje nördlich vom Haurangeb. in der Ledscha, haften geblieben ist. Deshalb aber mit Porter u. a. anzunehmen, daſs Batanea von vornherein hauptsächlich in dieser Gegend und weiterhin östlich, besonders an den Ostabhängen des Hauran zu suchen sei, hat zu viel gegen sich. Eher läſst sich vermuten, daſs die früheren Bataneer nach dieser gesicherteren Gegend zurückgedrängt sind und daſs sich mit ihnen zugleich der Name hierher verpflanzt hat. Doch wird letzterer nach Wetzstein auch appellativisch gebraucht. Von Batanea zu unterscheiden ist das zu Aglun gehörige Botthin, bei Burkhardt (Syrien S. 449) el Bottein.

Von den beiden Hauptstädten des alten Basan, Astaroth und Edrei, 4 Mos. 21, 33; 5 Mos. 1, 4; 3, 1 u. a., ist erstere, die als Stadt der Rephaim in 1 Mos. 14, 5 Astaroth Karnaim genannt wird, nicht mehr nachweisbar. Denn der Tel Astêre, eine gute Stunde nördlich vom Jarmuk und kaum eine Stunde westlich von der Meckastraße, die von Damaskus her mitten durch das Land fürt, in geringer Entfernung vom Hiobskloster, hat nur die Ruinen eines Klosters oder Wachtturms. Dagegen hat sich Edrei noch in dem jetzigen Der'ât oder Der'â, bei den Beduinen Edre'at, 2 Stunden südöstlich von Tel Astêre, an einem der Jarmukflüsse mit der Ruine einer alten Kirche und anderer geringerer Bauwerke, die aus der Zeit, wo Draa, Adraa ein Bischofssitz war, herrüren mögen, erhalten. Nach Wetzstein ist die Stadt gut bevölkert und mit einer Ringmauer, nach welcher sie früher noch größer gewesen sein muſs, versehen. — Ebenso bestehen noch die beiden in 5 Mos. 3, 10 genannten Grenzstädte: Edrei, worunter hier das nördlichere, am Wadi Kanawât gelegene Adra, Edra oder Ezra, bei den arab. Geographen Sora, zu verstehen sein wird, und Salka, das jetzige Szalchat oder Szarchad am Südende des Haurangebirges, das freilich infolge von Wassermangel nur wenig Bewoner, aber 800 gut erhaltene Häuser und dazu ein Kastell auf Basaltfelsen hat. K'nath, die Stadt Nobachs, jetzt Kanawât, in ausgezeichneter Lage am westlichen Abhange des nördlichen Hauran, hat, wenn auch ebenfalls ziemlich menschenleer, viele wolerhaltene Prachtbauten und Skulpturen aus der Blütezeit der römisch-heidnischen Kunst, voran als ein architektonisches Meisterstück mitten in einem kleinen grünen Tal einen dem Helios geweihten Tempel mit einem weiten herrlichen Blick in das Land; auch ein Theater. Ebenso zeichnet sich Bosra, von den Griechen und Lateinern Bostra geschrieben, an den südwestlichen Abhängen des Haurangebirges durch die Menge seiner wolerhaltenen, wenn auch durch saracenisches Mauerwerk vielfach entstellten Baudenkmäler als Theater, Triumphbögen, Tore, Tempel und Kirchen aus. In der Bibel, in der nur das edomitische Bosra vorkommt, 1 Mos. 36, 31 u. a., noch nicht erwänt, blüte die Stadt als ein Mittelpunkt des Karawanenhandels, durch eine Straße direkt mit dem pers. M. B. verbunden, besonders in der Zeit der römischen Kaiser und der südarabischen Einwanderung. Sie hat $^3/_4$ Stunden im Umfang, wird aber jetzt nur von kaum 200 Familien, meist Muhammedanern, bewont. Außerdem ragen aus dem Altertum — vielleicht erst aus der Zeit der südarabischen Einwanderung, vielleicht aber auch schon aus derjenigen der Amoriter — viele Ortschaften in die Gegenwart herein, die entweder völlig unter der Erdoberfläche liegen, — (so am

meiſten in dem hölenreichen Kalkſteinboden Aglun's; aber auch unter dem heutigen Der'at liegt eine große unterirdiſche Felſenſtadt, mit verſchiedenen Gaſſen, hohen, geräumigen Wonungen und einem Marktplatz) — oder von oben her in den Felſen eingelaſſen und mit einem ſoliden, ſteinernen Gewölbe bedeckt, oder durchweg aus ſchönen, meiſt großen Quadern grauen Dolorits über der Erdoberfläche aufgefürt und mit hohen Mauern umgeben ſind. In den letztern ſind auch die Türen, Treppen und Bänke, ja ſelbſt die Gerätſchaften aus Stein. — Zu vergleichen iſt, außer Ritters Erdkunde XV, Porter, Five years in Damascus, London 1855, ganz beſonders aber Wetzſtein, Reiſebericht über den Haurân und die Trachonen, Berlin 1860, und Exkurs über den Hauran in Delitzſch, Kommentar zu Hiob. Ferner Vogüé's „Syrie centrale, Architecture civile et religieuse" mit vielen Abbildungen von Gebäuden aus dem Hauran. Auch: Unexplored Syria by Burton and Drake, London 1872, Bd. I S. 132—261. **Fr. W. Schultz.**

Baſilianer, Mönche des Baſilius, ſ. Baſilius d. Gr. und Mönchtum.

Baſilides, ſ. Gnoſis.

Baſiliken, Kirchen, ſ. Baukunſt, kirchliche.

Baſiliken (Rechtsbücher). Die große Juſtinianiſche Kompilation des römiſchen Rechts (ſog. Corpus juris civilis) konnte im Orient, da ſie lateiniſch verfaſst war, das Bedürfnis nicht befriedigen und nötigte zu griechiſchen Bearbeitungen. Um die durch ſolche entſtandene Rechtsunſicherheit zu heben, ließ Kaiſer Baſilius Macedo im Jare 878 ein Handbuch (*πρόχειρος νόμος*) in 40 Titeln zuſammenſtellen (zuerſt von Zachariä, Heidelberg 1837. 8° herausgegeben) und 885 einer Reviſion unterwerfen (*ἐπαναγωγὴ τοῦ νόμου*). Außerdem unternahm er eine: *Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων*: (repurgatio veterum legum) in 60 oder 40 Büchern (60 nennt er in der Vorrede zum Prochiron § 3, 40 in der Epanagoge § 1), auf welcher eine abermalige Repurgation des Kaiſers Leo des Weiſen, ſeit 886, ruht, die den Namen Baſiliken erhalten hat: *ὁ βασιλικός* (*νόμος*) oder *τὰ βασιλικά* (*νόμιμα*): und aus 60 Büchern beſteht. Die Redaktion beſorgte im Verein mit andern der Protoſpatharius Symbatius oder Sabbatius. Über eine nachmalige Reviſion unter Konſtantinus Prophyrogenitus, nach 911, berichtet Balſamon (Voelli et Iustelli bibliotheca juris can. T. II. p. 814), doch fehlt es darüber an weiterm Anhalt. Die Baſiliken ſind eine griechiſche Bearbeitung der Juſtinianiſchen Kompilation, aus älteren Überſetzungen und Kommentaren, Auszügen aus Juſtinians ſeit 535 erlaſſenen Konſtitutionen (Novellen) und dem Prochiron von Baſilius. — Fragmente alter Verſionen und Erläuterungen wurden als Scholien gleich anfangs zugefügt; dazu kamen unter Konſtantinus und bis zum 12. Jarh. noch andere, ſo daſs daraus eine Art glossa ordinaria gebildet wurde, welche die Herausgeber mit abdrucken ließen. — Die Handſchriften der Baſiliken, die wir jetzt beſitzen, ſind ſämtlich unvollſtändig und danach auch die Ausgaben. Einzelne Bücher edirte in lateiniſcher Überſetzung Gentianus Hervetus, Paris 1557, Cujacius 1566, Labbaeus 1569. Den griechiſchen Text mit lateiniſcher Überſetzung und den Scholien ließ zuerſt Fabrot, Paris 1647, in ſieben Folianten drucken. Dazu kamen Ergänzungen von Ruhnken, Reitz u. a. Die neueſte Ausgabe iſt: Basilicorum libri LX. Post A. Fabroti curas ope codd. MSS. a Gust. Ern. Heimbachio aliisque collatorum integriores cum scholiis edidit, editos denuo recensuit, deperditos restituit, translationem latinam et adnotationem criticam adjecit Carol. Guil. Ern. Heimbach. Lipsiae 1833—1848. 5 Tom. 4°. Supplementum editionis Basilicorum Heimbachianae libri XV—XVIII. Basilicorum . . . edidit Carol. Ed. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae 1846. 4°. — Über die Geſchichte der Baſiliken und ihre Bedeutung für das Kirchenrecht vergl. C. E. Zachariae historiae juris Graeco-Romani delineatio. Heidelberg. 1839. 8°. p. 35 sq. Mortreuil, histoire du droit Byzantin. Paris 1843—1846. 8°., beſ. P. II. p. 1 sq. P. III. p. 230 sq. Biener, de collectionibus canonum ecclesiae Graecae. Berolin. 1827. 8°. § 5. **(H. F. Jacobſon †) Mejer.**

Baſilius der Große, einer der eng verbundenen drei großen Kappadocier, welche, um etwa ein Menſchenalter jünger als Athanaſius, für die Ausprägung des Weſens der orthodoxen griechiſchen Kirche nach den verſchiedenſten Seiten

hin von der größten Bedeutung geworden sind. Etwas jünger als sein Freund Gregor von Nazianz, mehrere Jare älter als sein Bruder Gregorius Nyssenus, ist Basilius geboren zu Cäsarea in Kappadocien um 330 (die Annahmen schwanken zwischen 329 bis 331) als Sprosz einer in Pontus und Kappodocien (auch Klein-Armenien) begüterten, angesehenen und durch ihren Eifer für christlichen Glauben ausgezeichneten Familie. Sein Vater war der Rhetor und Sachwalter Basilius, der seinen bleibenden Aufenthalt nicht im kappadocischen Cäsarea (dem warscheinlichen Geburtsort unsres Basilius) sondern im pontischen Neocäsarea hatte, seine aus Kappadocien stammende Mutter Emmelia die Tochter eines Märtyrers. Ein kinderreiches Haus, welches der Kirche drei Bischöfe (Bas., Gregor, Petrus von Sebaste) und in der ältesten Tochter Makrina (s. d. A.) das Muster eines asketischen Lebens gab; ein andrer Son, Naukratius, wurde Jurist, ergab sich aber noch sehr jung dem asketischen Leben und starb früh, mehrere Töchter verheirateten sich. Die ersten Jare seiner Kindheit leitete auf einer ländlichen Besitzung der Familie bei Neocäsarea seines Vaters Mutter, die ältere Makrina (s. d. A.) eine lebendige Zeugin aus den letzten Verfolgungszeiten der Kirche, welche überdies die Überlieferung von dem gefeierten Apostel jener Gegenden, dem Gregorius Thaumaturgos, treu festhielt. Nachdem er dann unter der Leitung seines Vaters den ersten Unterricht empfangen, bildete er sich weiter in Cäsarea, wo seine mütterlichen Verwandten lebten und wo er bereits mit seinem nachmaligen Freunde Gregor (Naz.) Bekanntschaft schlosz. Von hier begab er sich nach Konstantinopel, wo er die dortigen ausgezeichneten Sophisten und Philosophen hörte und warscheinlich dem Libanius bekannt wurde. Dann suchte er das altberühmte auch damals noch den Geist des klassischen Heidentums stark repräsentirende Athen auf, wo die Sophisten Himerius, Prohäresius und andere glänzten. Von Gregor empfangen und vor den Zumutungen des Studententreibens (vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenlands unter der Herrschaft der Römer III. S. 345 ff.) geschützt, schlosz er mit ihm den Bund intimer Freundschaft, gegründet auf gleiches wissenschaftliches Streben und zugleich treues Festhalten an der Kirche unter einer zum groszen Teil von ganz anderem Geiste erfüllten Umgebung. Hier begegneten die Freunde auch dem Prinzen Julian. Früher als sein Freund risz Basilius nach einer Reihe dem Studium gewidmeter Jare von Athen sich los (etwa 357), und bald kam das praktische Ideal seines Christentums, die Erhebung der Seele über die sinnlichen Bedürfnisse, die Weltflucht und Knechtung des Leibes zum Durchbruch und wurde das Ziel seines Ehrgeizes. An Konstantinopel vorbei hatte er sich nach seiner Heimat begeben, und hier scheint die fromme Richtung aufs asketische Leben in seiner eigenen Familie den Ausschlag gegeben zu haben. Die Aussicht auf Beifall und Ehre in der Rhetorenlaufban lockte noch von der einen Seite, nach der Erzälung seines Bruders Gregor wäre er noch gar aufgeblasen von Wissensdünkel zurückgekehrt, und in der Tat trat er in Cäsarea, wo man dergleichen zu schätzen wuszte, als Rhetor auf. Aber der mächtige Trieb der Zeit zum asketischen Leben trat ihm in seiner eigenen älteren Schwester Makrina entgegen, welche mit der verwitweten Mutter und einigen Jungfrauen ein enthaltsames und beschauliches Leben auf jenem der Familie gehörigen Landgute (Anneſi) am Flusse Iris in Pontus fürte. Sein bisheriges Leben erschien ihm jetzt nichtig, er kehrte nicht nach Cäsarea zurück, schlug auch die Anerbietung der Neocäsareenser aus, welche ihn für den wissenschaftlichen Jugendunterricht gewinnen wollten *). Warscheinlich erst in dieser Zeit einer innern Krise, nach seiner Rückkehr aus Athen, hat Basilius die Taufe durch den Bischof Dianius von Cäsarea erhalten. Nun suchte B. die berühmtesten Asketen in Syrien, Palästina und Ägypten auf

*) Wie er später über das Studium der klassischen Litteratur, durch welches er sich selbst hatte bilden lassen, dachte, zeigt seine berühmte Rede an die Jünglinge, oft besonders herausgegeben (neuerlich von Lotholz, Jena 1857, Wandinger, München 1858). Im Gefül des tiefen Kontrasts mit der kirchlichen Weltanschauung warnt er zur Behutsamkeit, hält aber unwillkürlich bestimmt durch seine eigene Bildung an ihrer propädeutischen Bedeutung fest, die er freilich mit Verkennung des viel wichtigeren, was er ihr verdankt, sehr einseitig in den daraus zu gewinnenden moralischen Antrieben findet.

und bewunderte die Strenge ihres Lebens. Um die damals die Kirche bewegenden Streitigkeiten bekümmerte er sich, wie es scheint, noch wenig; er beklagte nur die Zwietracht der Christen, seine Hingebung aber galt viel weniger einem ausgeprägten Bekenntnis, als dem „frommen Leben“: wo er das zu finden meinte, vertraute er. Nach seiner Rückkehr teilte er seine Habe den Armen aus und ließ sich, nachdem der Plan eines gemeinsamen Lebens mit seinem Freunde Gregor sich zerschlagen, in der Nähe seiner Mutter und Schwester auf der andern Seite des Flusses in romantischer Einsamkeit nieder, gleichgesinnte Genossen zu mönchischem Leben, in welchem Gebet, Betrachtung und Studium mit schlichter Landbauarbeit wechselte, heranziehend. Eustathius von Sebaste hatte bereits um jene Zeit auch in Pontus für das asketische namentlich anachoretische Leben gewirkt, und Basilius verehrte ihn deshalb, bis später die dogmatischen Differenzen erst sehr allmählich einen Bruch zwischen beiden herbeiführten. Eustathius, einst Schüler des Arius, stand damals, als Konstantius den Occidentalen (Rimini) und Orientalen (Seleucia) das farblose Bekenntnis der Homöer aufnötigte (359) auf Seiten des Basilius v. Ancyra. Auch den Basilius finden wir auf ihrer Seite in Konstantinopel (359 od. 360 vgl. Bd. I, 634), aber als stummen und schüchternen Zuhörer der Debatten zwischen Eustathius und Eunomius (Greg. Nyss. c. Eunom. I, 301 sqq., Philost. IV, 12, der den Bas. nur fälschlich zum Diakon macht; er war, vielleicht bald nach der Taufe, von Dianius von Cäsarea zum Lektor gemacht). Von da an sehen wir Basilius entschiedener Stellung nehmen im Sinne jener Homöusianer, welche im gemeinsamen Gegensatz gegen den Arianismus sich, den Verdacht gegen die Homousie überwindend, mit Athanasius vereinigten. Als Georg von Laodicea die Vereinigungsformel des Konstantius (die von Rice) nach Cäsarea brachte, tat Dianius, was die Häupter der Homöusianer in Konstantinopel getan hatten und was viele andere taten (so auch der alte Gregor von Naz.), er unterschrieb. Dies fürte zu einer Entfremdung zwischen Basilius und dem von Jugend auf von ihm verehrten Bischof, obgleich B. sich später dagegen verwart, als habe er je die Kirchengemeinschaft mit ihm aufgehoben. Auf seinem Sterbelager rief Dianius den Basilius zu sich, und gab ihm befriedigende Erklärung über seine Orthodoxie. Von dem Nachfolger des Dianius, Eusebius, wurde dann B. warscheinlich 364 zum Presbyter in Cäsarea gemacht und damit aus seiner mönchischen Zurückgezogenheit genommen und in die praktische Kirchentätigkeit gestellt. Die theologische und kirchliche Überlegenheit des Presbyters über seinen Bischof, welcher als ein frommer noch ungetaufter aber beliebter weltlicher Beamter auf ziemlich tumultuarische Weise durch Volksgunst zum Bischof gemacht worden war, fürte bald zu einer Spannung zwischen beiden, welche die Kirche zu Cäsarea mit Spaltung bedrohte, zumal die Mönche eifrig auf Basilius' Seite standen. Er zog sich eine zeitlang in seine Einsamkeit zurück, kam aber, als das Vorgehen des Valens gegen alle Nichtarianer auch Cäsarea bedrohte, veranlasst durch seinen Freund Gregor, seinem Bischof versönlich entgegen und widerstand den Bestrebungen der Arianer, die zunächst ihren Rückhalt verloren, als Valens bei der Nachricht vom Aufstand des Procopius Cäsarea verlassen musste. Von da an war der Presbyter tatsächlich der Lenker der Kirche von Cäsarea und entfaltete in Leitung der Gemeinde, kirchlicher Disziplin, Beförderung des Mönchtums und der Askese und als fesselnder Homilet eine einflusreiche Tätigkeit. Berühmt werden seine erfolgreichen Bemühungen in der andauernden Hungersnot des Jares 368 (vgl. die Homilie opp. II, 62, der aber sehr energische werktätige Hilfe zur Seite trat). Als Eusebius starb (370), war Basilius der gegebene Nachfolger. Dennoch erfolgte seine Wal unter heftigem Widerstreben mit Mühe unter Beistand des alten Gregor von Nazianz; persönliche Antipathieen und dogmatische wirkten unter den noch so unklaren und schwierigen Parteiverhältnissen des Orients ihm entgegen, so dass erst nach geraumer Zeit Basilius sich allgemeine Anerkennung in seiner Diözes erwarb. Fand sich doch auch sein Freund Gregor durch die Art, wie Basilius ihn nach Cäsarea zu locken gesucht, um durch seine Hilfe das Ziel seines kirchlichen Ehrgeizes zu erreichen, verletzt. Auf einen der wichtigsten Kirchensitze des Ostens, der überdies eine Art Aufsichtsrecht weit

über den Metropolitansprengel hinaus in Anspruch nahm, erhoben, erlitt B. zwar bald eine beträchtliche Einbuße, als infolge der politischen Trennung von Kappadocien in zwei Provinzen, die Bas. im Interesse der Hauptstadt abzuwenden vergeblich sich bemühte, der Bischof Anthimus von Tyana Metropolitenrechte auf den abgetrennten Teil erhob*) und wirklich durchsetzte, nahm aber doch nach wie vor eine sehr einflussreiche Stelle ein. Als (372) der Kaiser Valens, nachdem er in andern kleinasiatischen Provinzen dem Arianismus Geltung verschafft, in Kappadocien erschien, widerstand Bas. dem vorausgesandten Präfekten Modestus und dann dem Kaiser selbst und — dies bleibt jedenfalls der Kern der ausschmückenden Erzälungen — imponirte durch seine Haltung Valens so, dass er, schon nahe daran verbannt zu werden, schließlich unangefochten blieb. Von Anfang seines Episkopats bemühte sich Basilius zur Sicherung der Kirche gegen den Arianismus um Herstellung der kirchlichen Einheit mit Hülfe des Abendlands, dessen sprödes Verhalten gegen den Orient, veranlasst durch die unsichere Stellung so vieler Homöusianer trotz ihrer Annäherung an das nicänische Bekenntnis, und verstärkt dadurch, dass der Osten den Meletius von Antiochien (s. d. A.) nicht zu Gunsten des Paulinus fallen lassen wollte, Basilius mit Hilfe des Athanasius und durch später widerholte Verhandlungen zu überwinden suchte. Die Schwierigkeiten waren durch Hereinziehung der Frage über das Wesen des heil. Geistes noch gesteigert. Es war nicht bloß der klugen Vermittlerrolle des Basilius, sondern auch seiner eigenen Entwicklung entsprechend, wenn Basilius, der allerdings der Sache nach schon in den BB. gegen Eunomius die Gottheit des h. Geistes und gleiche Natur desselben mit Vater und Son verteidigt hatte, in Predigt und Verhandlungen nur darauf bestand, dass der h. Geist nicht Geschöpf, dass er wesentlich heilig und von Vater und Son nicht zu trennen sei, aber nicht etwa nur das Prädikat ὁμοούσιον sondern auch seine ausdrückliche Bezeichnung als Gott vermied, was ihm schon 371 Vorwürfe von Seiten orthodoxer Eiferer unter den Mönchen zuzog, gegen welche aber Athanasius selbst ihn in Schutz nahm. Auch seine Beziehungen zu Eustathius Seb., der von der bisherigen Mittelstellung wider auf die arianische Seite sich neigte, erweckten Verdacht gegen ihn. Widerholt gelang es ihm noch, befriedigende Erklärungen von ihm zu erwirken, so 373 die Unterschrift eines von Basilius in Gemeinschaft mit Theodotus von Nikopolis aufgesetzten Bekenntnisses zum Nicänum und zur obigen Auffassung vom heil. Geiste, welches übrigens die Homousie des Sones ausdrücklich gegen die Fassung Marcells verwarte und die Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις betonte (ep. 125 vgl. 244). Bald aber trat Eust. offen als Gegner hervor. Anderseits sah Basilius in solchen Anhängern der Homousie, welche an seiner langjärigen Verbindung mit dem arianisirenden Eustathius Anstoß genommen, namentlich in Atarbius von Neocäsarea, Erneuerer der sabellianischen (marcellianischen) Ketzerei, und es schmerzte ihn tief, dass sich die Gemeinde von Neocäsarea von ihrem Bischof gegen ihn einnehmen ließ, so dass, als er seinen Bruder, den Mönch Petrus, in der Nähe Neocäsareas aufsuchte, die Stadt in förmliche Aufregung gerieth. Das Ende der unglücklichen Parteiwirren und einen durchschlagenden Erfolg seiner fortgesetzten Bemühungen um Roms und des Abendlandes Hilfe erlebte der häufig von Krankheit (Leberleiden) heimgesuchte, durch übertriebene Askese schon im Mannesalter zum Greise gewordene Bischof nicht, doch brachte der Gotenkrieg noch das Aufhören der arianischen Verfolgungen und der Tod des Valens (378) die Hoffnung auf eine Wendung der Dinge, bevor Basilius starb (1. Jan. 379).

Unter den Werken des Basilius gehören der Dogmatik und Polemik der Zeit an, abgesehen von zalreichen brieflichen Äußerungen: 1) seine Bücher gegen Eunomius, die Bekämpfung der ersten „Apologie“ dieses Mannes. Den unzweifelhaft ächten 3 Büchern des Bas. sind noch zwei von der Kritik mit Grund ihm

*) Mit dem Ringen zwischen Basilius und Anthimus hing die Bestellung Gregors von Nazianz zum Bischof des unbedeutenden Sasima zusammen, welche dieser seinem Freunde so übel aufnahm.

abgesprochene angehängt. Nach einer langen Pause erst hat Eunomius darauf erwidert und dadurch Gregor von Nyssa veranlaßt, nach dem Tode seines Bruders zugleich zur Verteidigung desselben sein großes Werk gegen Eunomius zu schreiben. 2) Seine Schrift de spiritu sancto ad Amphilochium. An dogmatischer Schärfe und spekulativer Kraft steht B. nicht nur hinter Athanasius, sondern auch hinter seinem jüngern Bruder Gregor erheblich zurück. Dennoch ist er für die Überfürung der großen Mittelpartei des Orients, aus der er selbst hervorgegangen, zur nicänischen Lehre von großer Bedeutung gewesen, und von Einfluss auf die Fixirung der Terminologie der kirchlichen Trinitätslehre. — Die unter dem Titel Ἀσκητικά zusammengefaßten religiös-moralischen Schriften (Opp. II, 199 — 582, worunter übrigens einige von zweifelhafter Ächtheit, vgl. Garnier, praef. ad t. II, p. XXXVII sqq.) kennzeichnen, obwol die dazu gehörenden ἠθικά (ib. p. 284—313) auf Grund von Schriftstellen allgemein christliche Lebensvorschriften geben, die überwiegende Beherrschung der christlichen Moral durch den asketischen Gesichtspunkt und lassen den Mann erkennen, der in hohem Grade für die Einbürgerung des Mönchtums (s. d. A.) in der griech. Kirche gewirkt hat, zugleich aber auch um seine Regelung (die längere und die am sichersten auf ihn zurückzuführende kürzere Mönchsregel a. a. O.) in der vor dem Anachoretenleben bevorzugten cönobitischen Form und um seine Fruchtbarmachung für das kirchliche Leben auch der Städte bemüht gewesen ist, wovon freilich die verhängnisvollen Folgen sich sehr schnell gezeigt haben. Unter den von den Alten sehr hochgeschätzten Homilien sind manche, wie die berühmte Rede gegen den Wucher, die oben erwänte über die Hungersnot u. a., für die Sittengeschichte wertvoll, andere repräsentiren die Verehrung der Märtyrer und Reliquien; besonderen Beifalls erfreuten sich die neun exegetischen Homilien über das Sechstagewerk der Schöpfung (Hexaemeron opp. I, 1 sqq.), welche Ambrosius in dem gleichnamigen Werke stark ausgebeutet, Gregor. Nyss. in der Schrift de hom. opif. gewissermaßen fortgesetzt hat. Unter den exegetischen Homilien über einzelne Psalmen ist manches zweifelhafte, wie auch der Kommentar über Joh. ep. 1—16 dem Basilius schwerlich angehört. — Von den Bemühungen des Basil. um die kirchliche Disziplin geben seine drei „kanonischen" Briefe (ep. 188. 199. 217) sowie viele andere (ep. 53. 54. 55. 160. u. a.) eine Vorstellung. Seine zalreichen Briefe (opp. III, 69 — 467), für die kirchliche Geschichte sehr wichtig, geben ein Bild seiner vielseitigen kirchenregimentlichen Tätigkeit. Ein nicht geschriebenes Denkmal seiner bischöflichen Fürsorge für die Elenden war die große Anstalt vor den Toren von Cäsarea, „eine neue Stadt" (Greg. Naz.), welche zugleich als Armenhaus, Hospital und Hospiz diente. Die den Namen des Basilius tragenden Liturgieen (Renaudot, Lit. Orient. Coll. I, 1 sqq., II, 548 sqq) bewaren wenigstens die richtige Erinnerung an die Tätigkeit des Bas. auf diesem Gebiet (liturg. Gebete, Beförderung des Kirchengesangs). Eine Frucht der gemeinsamen Studien des Basilius und seines Freundes Gregor in der mönchischen Zurückgezogenheit ist die Philocalia aus den Werken des Origenes. — Ausgabe der Werke zuerst Basel 1532 mit Vorrede des Erasmus, dann unter anderen Antwerpen 1616 (Schott) u. 1616 und 1638, Paris (Fronto Ducaeus u. J. Morel); des Franc. Combefisius Basilius M. ex integro recensitus etc., nach seinem Tode herausg. von P. de Goleser (d. i. Vinc. le Fevre), Par. 1678. 8°. Die Hauptausgabe v. J. Garnier, Paris. 1721 — 30, 3 t. Fol. (vollendet von P. Maranus), in verbesserter Ausg. von de Sinner, Paris 1839—40 3 tom. 8°. (Vgl. dazu A. Jahn, animadv. in St. Basil. opp. supplem. ed. Garner. Bern 1842); Abdruck bei Migne, ser. gr. tt. 19—32. Die dogmat. Schriften bei Thilo, Bibl. patr. gr. dogmat. vol. II (ed. Goldhorn). Lips. 1854. 8°. — Über sein Leben die Lobreden des Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa u. Ephräms in deren Werken. Ebenso panegyrisch: G. Hermant, la vie de S. Basile le Grand et celle de S. Gregoire de Nazianze. Paris 1679, 2 t. 4°. — Franc. Baertius in den (bolland.) Acta Sanct. Juni II. Tillemont, mém. IX. Du Pin nouv. Bibl. II, besonders aber Garnier (Tom. III, p. XXXVII—CLXXXVIII), von den neuern Schröckh XIII, J. E. Feisser, Diss. hist. theol. de vita Basil. M. Groningae 1828. W. Klose, Bas. der Gr. nach

seinem Leben und seiner Lehre. Stralf. 1835. Böhringer, Die Kirche Christi, nach der 2. Aufl. der alten Kirche 7. Teil, 1. Abt., 2. Ausg. Stuttg. 1875. A. Jahn Basilius plotinizans. Bern 1838. Eug. Fialon, Étude hist. et litter. sur St. Basile, suivie de l'hexaemeron. Par. 1861. Dörgens, Der heil. Basilius und die class. Studien. Lpz. 1857. G. R. Sievers, Leb. d. Libanios, Berl. 1868 S. 294 ff. **(W. Klose †) Möller.**

Basilius von Ancyra, nachdem er einige Zeit die Arzneikunst geübt hatte (Hier. de viris ill. ib. 89) wurde durch die Gunst der Eusebianer 336 auf den Bischofstul von Ancyra erhoben, und ist bekannt als Haupt der Semiarianer, nach ihm auch Basilianer genannt; die strengen Arianer bewirkten 360 seine Absetzung. Seine Schriften (gegen Marcellus von Ancyra, und von der Jungfrauschaft) sind verloren gegangen. Epiphan. haer. 73. c. 1, Socr. H. E. II. 30. 42, Sozom. H. E. II. 143 rühmen seine gelehrte Bildung und Beredsamkeit. Vgl. d. Art. Arianismus.

Basilius, Bischof von Seleucia in Isaurien, bekannt durch die schwankende Stellung, die er in den eutychianischen Streitigkeiten nahm. Er erklärte sich auf der Synode (*συνοδος ἐνδημουσα*) von Konstantinopel 448 gegen Eutyches, auf der Räubersynode von Ephesus 449 für Eutyches, erschien auf der Synode von Chalcedon 451, die ihn demgemäß seiner Würde für verlustig erklärte; doch er wusste diese Absetzung rückgängig zu machen, indem er sich darauf berief, dass er in Ephesus nur gezwungen für Eutyches gestimmt habe. Von ihm sind nur erhalten 40 Predigten, eine Schrift über das Leben der heil. Thekla, und eine über die Wunder der heil. Thekla, 1596 und 1605 in Heidelberg, 1622 in Paris, zugleich mit dem Panegyricus des Greg. Thaumaturgus und den Werken des Macarius herausgegeben. Photius gibt nur 15 Predigten an und fällt ein ungünstiges Urteil über sie: sie seien in schwülstigem Stile verfasst, und enthielten manche Reminiscenzen aus Chrysostomus, welches Urteil allerdings, wie die Ansicht der Reden zeigt, nicht one Warheit ist. Fälschlich aber schließt Photius aus der Benützung des Chrysostomus, dass er derselbe Basilius sei, an den Chrysostomus seine Bücher vom Christentum gerichtet habe. Die Schriften über die heil. Thekla scheinen nicht echt zu sein. **Herzog.**

Basler Konzil (v. 27. Aug. 1431 bis 7. Mai 1449). Die Synode zu Kostnitz hatte die Einheit des kirchlichen Oberhauptes hergestellt, Ketzer gerichtet, durch das Dekret Sacrosancta die Autorität der allgemeinen Konzilien ausgesprochen und durch das Dekret Frequens eine periodische Widerholung solcher Versammlungen geboten. Somit wurde ein Institut der älteren Kirche von neuem belebt und mit der Aufgabe betraut, die Kirche an Haupt und Gliedern zu bessern, wofür die Wolgesinntesten aller Länder ihre Stimmen erhoben. Die Konzilien sollten zugleich gegen die Übergriffe und Missbräuche der päpstlichen Monarchie eine Appellationsinstanz bilden. Es war der Kurie gelungen, die Synode zu Siena unter schicklichem Vorwande aufzulösen, bevor sie ihr Werk begonnen. Von allen Seiten, vorzüglich aber an den Höfen und Universitäten, verlangte man ein neues Konzil, aber keines in Italien. Auch ließen politische Bedrängnisse, vor allem die Unbeugsamkeit der böhmischen Ketzer, vor deren Fanatismus die Kreuzheere der Kirche wie Spreu zerstoben, Rom eine kirchliche Hilfsmacht wünschen, die man in ganz Europa noch achtete. So gab Papst Martin V., der zu Kostnitz auf den apostolischen Stul erhobene Colonna, kurz vor seinem Tode der Notwendigkeit nach, und berief ein ökumenisches Konzil nach Basel.

Ihm folgte Eugen IV., ein Venetianer von Geburt, einer der unglücklichsten Päpste, der sein ganzes Leben im Kampfe mit der Kirche zugebracht hat. Die Walkapitulation, die er unterschrieben, nötigte ihn, gleich nach seiner Krönung (12. März 1431) die Berufung des Konzils nach Basel zu bestätigen: er sandte die Bulle an Giuliano Cesarini, Kardinal von St. Angelo, der soeben vor den Hussiten schimpflich bis Nürnberg geflohen war und nun um so mehr ein Konzil wünschte, da er auf demselben durch Unterhandlungen jene Böhmen in den Schoß der Kirche zurückzuführen hoffte. Auch lag ihm die Reform der Kirche am Herzen. Von ihm bevollmächtigt, eröffneten Joh. Palomar und Joh. von Ragusa das Konzil zu Basel am 27. Aug. 1431. Nur wenige Prälaten erschienen auf ihren

Ruf; die meisten besorgten, den Weg umsonst zu machen. So wenig Vertrauen hatte man zum redlichen Willen der Kurie. Erst als Cesarini selbst in Basel eintraf und in seinem Gefolge der als freisinniger Schriftsteller bekannte Nikolaus Cusanus (aus Cues im Trierschen), als der römische König Sigmund im Namen des Reiches einen Protektor hinsendete, strömten allmählich immer zahlreicher aus Frankreich, Deutschland und Italien, aus der pyrenäischen Halbinsel, England und selbst aus dem Norden die Berufenen herbei. Der gute Wille und die freudige Begeisterung der ersten Monate ließen das beste hoffen. Einmal eröffnet, war das Konzil eine Macht und zwar eine kirchliche Aristokratie, gegen welche das Haupt zu Rom und die es umgebende Oligarchie der Kardinäle sofort in Opposition treten mussten.

Scheu vor den Folgen, schickte Eugen schon am 18. Dez. eine Bulle an Cesarini, in welcher er die Versammlung sogleich unter gesuchten Vorwänden wider aufzulösen gebot. Damit war die Sat eines untilgbaren Misstrauens gestreut, das Signal des Kampfes gegeben. Der Kardinal selbst widerriet den Schritt in mehreren eindringlichen Briefen, König Sigmund verwendete sich bei dem Papste für das Konzil, und dieses selbst bestritt dem Papste sein Recht zu solchem Verfaren. Es erklärte sich für eine Fortsetzung des Kostnitzer Konzils (15. Febr. 1432), also für ein ökumenisches, die allgemeine christliche Kirche darstellendes, welches seine Gewalt unmittelbar von Gott habe und sich nur aus eigenem freien Willen auflösen könne. Der Papst wurde widerholt nach Basel eingeladen und die Gründe, durch die er auszuweichen suchte, zurückgewiesen. Von den Fürsten gedrängt, überdies in seinem Kirchenstate von Krieg und Aufrur umstürmt, bot endlich Eugen die Hand zur Aussönung, die indes beiden Teilen nur als eine vorläufige und scheinbare erschien.

Die Geschäftsordnung des Konzils (beschlossen 26. Sept. 1431) war eine treffliche, insofern sie die Freiheit der Abstimmungen sicherte und die Parteigruppirung nach Nationalitäten, die zu Kostnitz so lämend gewirkt, glücklich vermied. Sie zog aber die Beratungen in die Länge, und der Leidenschaft ist keine Schranke unübersteiglich. Statt der Einteilung nach Nationen wurden vier gemischte Deputationen gleichmäßig aus den verschiedenen Klassen der Würdenträger gebildet. Eine hatte die Vorberatung in Glaubenssachen, die zweite in Angelegenheiten des Weltfriedens, die dritte in denen der kirchlichen Reform und die vierte versah gemischte Geschäftssachen. Sie berieten von einander gesondert und jede hatte einen Präsidenten. Zu einem allgemeinen Konzilbeschlusse war die Übereinstimmung dreier erforderlich und die Publikation in einer feierlichen Generalversammlung. Dieser stand Cesarini vor und andre Kardinäle, die damals noch der Papst designirte. Die künsten Wortfürer waren die Juristen, die Deputirten der Mönchsorden und von den Prälaten die französischen. Mehr noch als zu Kostnitz wurde in langen und glänzenden Reden die theologische, kanonistische und scholastische Gelehrsamkeit zur Schau getragen, mit Aussprüchen der Schrift und der Kirchenväter, mit den Satzungen des geistlichen wie des römischen Rechtes, mit den Beispielen früherer Konzile und früherer Päpste scharfsinnige Disputationen gefürt. Nebenbei aber zog schon hin und wider, zumal in Cesarinis Worten, die Klarheit und der Schmuck der klassischen Beredsamkeit, eine Frucht des neubegründeten Betriebes der klassischen Litteratur, die Bewunderung der Hörer auf sich.

Eine großartige Wirksamkeit aber wurde dadurch verhindert, dass diese Versammlung, bevor sie die Reformation der Kirche in Angriff nehmen konnte, erst mit dem päpstlichen Stule um ihre Befugnis zu derselben streiten musste, und dass, als diese errungen war, die Leidenschaft und der Parteihass alle ihre Schritte eingaben. Bald war der Kampf des Konzils mit Eugen ein unverhüllter und der Sieg über seine Hartnäckigkeit galt als der höchste Zweck der Versammlung. Schon am 29. April 1432 wurde der Papst mit seinen Kardinälen nach Basel geladen, am 6. September des Ungehorsams beklagt. Damals stand das Konzil auf dem Gipfel seiner Autorität. Alle Weltmächte erkannten es an, nur Herzog Philipp von Burgund nahm die Partei Eugens. Der Papst gab stufenweise nach: er erkannte erst das Konzil wider an, am 1. August 1433 auch seine

inzwischen erlassenen Dekrete. Trotzdem hätte der gegen ihn eröffnete Prozeſs schon damals zu Suspension und Absetzung gefürt, hätte sich nicht Kaiser Sigmund, der am 11. Oktober zu Basel erschien, ins Mittel gelegt. Papst Eugen war durch Krieg und Abfall bedrängt, bald aus Rom vertrieben, von den meisten Kardinälen und Kurialen verlassen; dennoch hörte er nicht auf, insgeheim am Sturze des Konzils zu arbeiten.

Cesarini betrieb seinen Lieblingsgedanken, die Versönung Böhmens mit der Kirche, mit dem redlichen Eifer, der ihm eigen war. Auf die dringende Einladung des Konzils ritten am 4. Januar 1433 Prokopius, der Schrecken der Christenheit, Joh. Rokyczana, der gelehrte und fanatische Redner, nebst zalreicher und glänzender Begleitung, in Basel ein, nicht als reuige Ketzer, sondern stolz und trotzig. Das neugierige Volk schaute sie mit heimlichem Grauen an, die Väter nahmen sie als willkommene Gäste freundlich auf. Dann begannen die Disputationen mit ihnen, wobei nur die Würde und mehr noch die unerwartete Milde des vorsitzenden Kardinals einen völligen Bruch verhüteten. Man brachte die sogenannten Kompaktaten mit ihnen zu Stande, man gestand ihnen vier ihrer hauptsächlichsten Verlangen, darunter den Laienkelch, zu, wenn sie sich im übrigen der Kirche anschlössen. Das aber taten sie nie, auch erkannten Eugens Nachfolger auf dem päpstlichen Throne den Vertrag nicht an, und so war er nur ein Scheinverdienst, welches damals aber das Ansehen des Konzils nicht wenig erhöhte.

Nun (etwa seit dem Juni 1435) beriet und erließ das Konzil eine Reihe von Beschlüssen, die allerdings seinen Hauptzweck, die Reform der Kirche in Haupt und Gliedern und Herstellung der alten Disziplin, betrafen, weniger aber in der Begeisterung als im Hasse gegen die Kurie ihren Grund hatten. Die Annaten, Palliengelder und Taxen bei Verleihung oder Bestätigung geistlicher Würden und Pfründen, die reichste Quelle der Einkünfte für Rom, wurden aufgehoben und für Simonie erklärt, eine Entschädigung in Aussicht gestellt, aber nicht normirt. In Betreff der geistlichen Ämter wurde die kanonische Kapitelwal in ihr volles Recht wider eingesetzt, die päpstlichen Vorbehalte bis auf wenige aufgehoben, über die wissenschaftliche und sittliche Würdigkeit der zu Wählenden strenge Bestimmungen erlassen. Auch die ärgerlichen Rechtsberufungen nach Rom wurden beschränkt, ebenso die Wal und Zal der Kardinäle und ihrer Kommenden. Auf einzelne Beschlüsse anderer Natur, wie die gegen den Konkubinat der Geistlichen, gegen die Misbräuche der Mönchsorden, gegen die albernen Schauspiele in den Kirchen, legte das Konzil wenig Nachdruck. Sein erstes Bestreben war, die Gewaltmittel der Kurie zu kürzen. So entzog es derselben ihre Geldeinkünfte gerade in dem Zeitpunkte, wo sie deren zur Erhaltung und Widereroberung des Kirchenstates am nötigsten bedurfte. Das Signal zu einem unversönlichen Kampfe war gegeben. Nicht nur Eugen und seine Kardinäle, auch das ganze Heer der kurialen Verwaltungs- und Gerichtsbeamten, waren in ihrem innersten Interesse gekränkt; sie erhoben einen erbitterten Widerstand im Konzile, wie sonst durch Streitschriften und Intriguen. Neben der großen Oppositionspartei, die man auch wol die französische nannte, bildete sich eine kräftige Minorität, die den Bruch mit dem Papste nicht wollte, eine Legatenpartei. Selbst Männer wie Cesarini, die das Beste der Kirche gewollt hatten, one die päpstliche Gewalt zu beeinträchtigen, änderten ihre Neigung für das Konzil. In demselben aber war ihr Widerstand ebenso vergeblich, wie die Ausgleichungsversuche von Seiten Kaiser Sigmunds und der deutschen Nation. Die Gelegenheit zu dem unvermeidlichen Bruche bot die Union der griechischen Kirche mit der lateinischen.

Der Paläologe Johannes hatte sich gleichzeitig an den Papst und an das Konzil gewendet; er gab den Wunsch einer Glaubenseinigung zu erkennen, um Hilfe gegen die andringenden Türken zu erhalten. Eine Zusammenkunft beider Teile sollte das Werk vollbringen, dessen Ruhm Eugen nicht den Baslern und diese ihm nicht gönnten. Nun entstand in der Versammlung der Väter ein Streit, ob das Konzil mit den Griechen zu Basel, Avignon oder einer Stadt im französischen Gebiete, oder ob es vielmehr in einer Stadt Italiens zusammentreten sollte. Letzteres war natürlich der Wunsch Eugens und seiner Anhänger. Nach

langen Verhandlungen und Ränken kam es in den Sitzungen vom 6. und 7. März 1437 zu so stürmischen Reden und Zänkereien, dass die Redner vor Lärmen nicht mehr gehört und schon Fäuste und Knüttel erhoben wurden, als die Basler Bürger mit Waffen dazwischen traten und wenigstens das Blutvergießen verhinderten. Beide Teile hatten nämlich, um ihre Stimmenzal zu verstärken, allerlei unberufene Leute zu den Deputationen zugelassen, die Anfürer des Konzils unter der Beschönigung, dass der heilige Geist sich nicht an die kirchliche Würde binde. Der Beschluss der Majorität fiel in ihrem Sinne aus, aber die Minorität verlas ihr Gegendekret als das rechtsgültige. Die Parteiung innerhalb des Konzils wurde zum Schisma desselben. Cesarini und wer sonst dem Papste wolwollte, verließen Basel und gaben so der andern Partei, deren Zusammensetzung und Charakter immer demokratischer und tumultuarischer wurde, freien Spielraum zu den feindseligsten Maßregeln. An ihrer Spitze stand Louis d'Allemand, Kardinal und Erzbischof von Arles, der einzige dieser Würde, der dem Konzile treu blieb und es bis an seinen Schluss beherrschte. Er hasste Rom, seinen Supremat und seine Geldgier und war, wenn vielleicht nicht one Ehrgeiz, so doch one Flecken des Wandels, ein Mann von feuriger Rede und gebieterischer Würde.

Im Juli 1437 wurde der Prozess gegen Eugen von neuem eröffnet, er mit seinen Kardinälen vorgeladen, am 24. Jan. 1438 wurde seine Suspension erklärt und wenige Tage darauf starb Kaiser Sigmund, in seinem Vertrauen auf die Erfolge des Konzils irre geworden. Damals trat der Wendepunkt in der Macht desselben ein: in dem Grade, wie seine Schritte immer einmütiger und energischer wurden, verminderte sich sein Anhang. Eugen hatte die Versammlung für eine Bande des Satans erklärt, er schrieb ein Gegenkonzil zu Ferrara aus, das bald nach Florenz verlegt wurde, wohin er sich vor den aufrürerischen Römern geflüchtet. Hieher zu kommen bewog er den Kaiser und den Patriarchen von Konstantinopel, hier brachte er eine Glaubenseinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen zu Stande, die ebenso trügerisch war wie die des Konzils mit den Böhmen, aber wie diese einen augenblicklichen Ruhmesschimmer auf ihren Gründer zurückwarf. Unter Kämpfen mit dem Reste der gemäßigten Partei und stetem Widerspruch der Gesandten fast aller Weltmächte setzte das Konzil die „acht Warheiten des katholischen Glaubens" durch, auf Grund deren die Absetzung des Papstes Eugen als eines rückfälligen Ketzers beschlossen und am 25. Juni 1439 in feierlicher Sitzung als Konzildekret ausgesprochen wurde. Unterdeß aber zwang Eugen mit starker Hand die Stadt Rom und den Kirchenstat zum Gehorsam. Um die Gunst der weltlichen Mächte begann ein widerliches Bulen von beiden Parteien. Schon 1438 erhob Karl VII. von Frankreich auf der Synode zu Bourges die vor dem Prozesse gegen Eugen erlassenen Dekrete des Konzils zu Reichsgesetzen (pragmatische Sanktion), aber, nachdem sie diese Beute heimgefürt, ließen er und sein Reich das Konzil fallen und erkannten Eugen als waren Nachfolger Petri an. Die deutschen Kurfürsten folgten diesem Beispiele am 26. März 1439, nur dass sie weder das Konzil noch Eugen anerkannten und eine Neutralität errichteten, die beiden ein Ärgernis war, trotzdem aber unter Albrecht II. und lange Zeit auch unter Friedrich III. aufrecht erhalten und von den deutschen Prälaten und Territorialherren zu ihrem Vorteile ausgebeutet wurde. Die andern Mächte Europas erklärten sich nach und nach fast alle für Eugen, von den italienischen hielten es nur der Herzog Philipp von Mailand und König Alfonso von Neapel und Sicilien aus politischen Rücksichten eine zeitlang noch mit den Baslern.

Aber unbekümmert um diese Ungunst der Verhältnisse, hingerissen durch den Kardinal von Arles, schritt der Rest der zu Basel versammelten Väter vorwärts zur Wal eines neuen Papstes. 32 Wäler aus dem Schoße des Konzils sollten unter dem Vorsitze jenes Kardinals das Konklave bilden. Herzog Amadeus von Savoyen, der seiner weltlichen Würde entsagend zu Ripaille am Genfersee ein halb mönchisches Leben gefürt, trachtete nach der vakanten Würde. Er schickte eine Schar von savoyischen Prälaten in das Konzil, wo onehin viele Mitglieder keine Berechtigung zu Sitz und Stimme hatten. Trotzdem fand seine Wal viele Gegner, denen die verwandtschaftlichen Verbindungen des Herzogs als Hebel der Kon-

zilienmacht nicht einleuchten wollten und die an seiner früheren Verehelichung Anstoß nahmen, aber sie erfolgte unter der scheinbaren Beobachtung der kanonischen Formen am 5. Nov. 1439. Er nannte sich als Papst Felix V., wurde zu Basel, unter großem Schaugepränge und umringt von einer neugierigen Menge, gekrönt und ernannte die Hauptstimmfürer des Konzils zum Danke zu Kardinälen. Man hatte sich in den Hoffnungen auf ihn getäuscht. Er hatte nicht Lust, seine reiche Schatzkammer zu öffnen, um seiner Würde Freunde zu erkaufen. Charakteristisch ist, dass ihm das Konzil im August 1440 einstweilen einen Zehnten zu seinem und seiner Kurie Unterhalt bewilligen musste, obwol wenige sich geneigt zeigten, ihn zu zalen. Keiner der Fürsten erkannte ihn an, außer seinem Sone und einem Herzoge von Bayern, dessen natürlichen Bruder er zum Kardinal ernannt hatte, keines der Völker außer den Schweizern. Öfters soll er geäußert haben, Eugen habe vor ihm besonders das voraus, dass er seine Bullen „Rom bei St. Petrus" datiren könne. Auch blieb seine Stellung zum Konzile stets eine abhängige; weit mehr als er vermochte hier der Kardinal von Arles.

So beruhte die letzte Hoffnung des Konzils auf der Erklärung der deutschen Nation. Diese schien sich indes in ihrer unabhängigen neutralen Stellung recht behaglich zu fülen. Die verrufenen Geldsendungen nach Rom hörten auf, und wenn dafür unzälige Wirren im kirchlichen Organismus eintraten, so waren sie dem Eigennutze und der List gerade gelegen. König Friedrich war dem Konzile und seinem Papste stets abgeneigt. Auf seiner Krönungsreise berürte er zwar auch Basel und wurde von den Vätern mit großen Ehren empfangen. Aber ihre Versammlung besuchte er nicht, ihrem Papste küsste er mit gebeugtem Knie die Hand, nicht den Fuss, und widerstand dessen Andringen, ihm zu huldigen. Den Vorschlag, die Tochter des Papstes mit einer Mitgift von 200,000 Dukaten als Preis der Anerkennung zu nehmen, wies er mit Entrüstung zurück. Auf den deutschen Reichstagen, wo das Kirchenschisma oft besprochen wurde, mussten die Kardinäle des Gegenpapstes die Insignien ihrer Würde ablegen. Jare lang wurde hin und her unterhandelt, mit dem Konzile wie mit Eugen. Mit letzterem wäre man leichter zu einem Abschlusse gekommen, wenn er nicht im festen Vertrauen auf seinen endlichen Sieg die Forderungen der Kurfürsten, an die sie ihre Anerkennung knüpfen wollten, hartnäckig verweigert hätte. Er hatte am Hofe des römischen Königs einflussreiche Anhänger, den bestechlichen Reichskanzler Schlick, den schlauen Sekretär Aeneas Sylvius, der einst den Baslern angehangen und Sekretär bei Felix gewesen war. Sie fürten auf den feinsten Wegen der Diplomatie eine Wendung herbei. Noch auf seinem Sterbebette empfing Eugen am 7. Februar 1447 die Gehorsamleistung des römischen Königs und der meisten deutschen Reichsfürsten, freilich gegen harte Zugeständnisse, die indes später abgeändert oder nicht gehalten wurden. Glockengeläute und Freudenfeuer verkündeten den Sieg Roms. Dem Konzile wurde das Geleite aufgekündigt, es beschloss am 25. Juni 1448 seine Verlegung nach Lausanne, wo der Papst längst seinen Sitz aufgeschlagen hatte. Nach 10 Monaten wurde dieser vom Könige von Frankreich zur Niederlegung seiner Würde vermocht. Das Konzil wälte, des ewigen Streites müde, Nikolaus V. zu seinem Nachfolger, den nach Eugens Tode die Kardinäle zu Rom ernannt, und nach diesem letzten Akte, durch welchen es den Schein seiner Autorität noch waren wollte, beschloss es in der letzten Sitzung am 25. April 1449 seine eigene Auflösung.

So endete eine Versammlung, die unter dem Zujauchzen der Völker und unter der Gunst der Fürsten einst so freudige Erwartungen erregt. Ihr Erfolg war kein anderer, als dass sich der Gedanke einer formalen Kirchenreform durch einen langen und fruchtlosen Kampf noch einmal als unzureichend erwiesen hatte, um dem kirchlichen Verfall, den man überall fülte, ein neues Leben einzuhauchen.

Die Akten des Konzils bei Mansi, Concil. nova et ampl. Collectio T. XXIX — XXXI. Aeneae Sylvii Comment. de gestis concil. Basil., in 3 Büchern, von denen aber das zweite verloren, v. Oktob. 1438 bis Nov. 1439, seit 1521 mehrmals edirt, geschrieben 1440, als der Verf. Sekretär des Papstes

[illegible] zur Rechtfertigung der Wal desselben. Aeneas zweites Geschichts- [illegible] des Basler Concil, 1456 in großen Zügen abgefaßt, bei Fea, Pius II, [illegible] vindicatus etc. Romae 1823. Monumenta conciliorum generalium [illegible] VI. edid. caes. acad. socii delegati. Scriptt. T. I (enth. die chronistischen [illegible] über die Verhandlungen mit den Böhmen, von Palacky edirt). [illegible] I enthält die ersten 12 Bücher der großen Konzilchronik des Johan- [illegible] de Segovia, Abgeordneten der Universität Salamanca, von Birk edirt). Vin- [illegible] 1857. 1873. — v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. [illegible] to Jahrh. Bd. II. v. Hefele, Conciliengeschichte Bd. VII. Aschbach, Kaiser [illegible] Bd IV. Hamburg 1845. E. Voigt, Pius II. Bd. I. Berlin 1856. [illegible] Die kurfürstliche Neutralität während des Basler Concils. Leipzig 1858.

E. Voigt.

Basler Konfession. Es ist in der Eigentümlichkeit der Völker, unter denen [illegible] Kirchen sich entwickelten, begründet, daß die kirchliche Entwicklung [illegible] mehr Verschiedenheit zeigt, als dies in der lutherischen Kirche der Fall [illegible] ist, wo sie aber in jener keineswegs ganz fehlen. Es erklärt sich so auch die [illegible] der reformirten Symbole. Basel zeichnet sich aber dadurch selbst [illegible] der reformirten Kirche aus, daß es seine eigene Konfession erzeugt und bis [illegible] den heutigen Tag behalten hat *). In der Reformationsordnung vom Jar [illegible] die erste Richtschnur für den öffentlichen Glauben und das christ- [illegible] gegeben, der der gefardrohenden Stellung des Katholizismus, besonders [illegible] der Niederlage der Eidgenossen bei Kappel, welche gefardrohende Stellung die heimlichen An- [illegible] des Katholizismus in Basel ermutigte **), und gegenüber den obwol [illegible] fortwuchernden Widertäufern, machte sich nun das [illegible] dringende Bedürfnis geltend, was in der Reformationsordnung nur allgemein [illegible] und ausfürlicher darzulegen, den Bürgern einzuprägen [illegible] der Reformation zu einem bestimmten Abschlusse zu bringen. [illegible] beschäftigte sich mit der Sache. Als der Reichstag von Augs- [illegible] ausgeschrieben wurde, schien es einigen ratsam, daß Oekolampad und [illegible] Brüder in Augsburg schriftlich verträten und sich gegenseitig [illegible] welche Artikel sie im Namen von Basel und Zürich fest- [illegible] Neuerungen sie abwehren wollten. In der Tat setzte damals [illegible] auf und schrieb darüber an Zwingli, 30. März 1530. [illegible] Oekolampad selbst, nach demselben Briefe, keinen großen Wert [illegible] behielt er seinen Aufsatz für sich, und scheint ihn nicht ein- [illegible] mitgeteilt zu haben. Später trug man sich in Basel mit der [illegible] nach Anhörung der Basler Konfession geäußert habe, sie [illegible] Bedenken. Das ist reine Erfindung; in keinem gleichzeitigen [illegible] wird von einer dem Kaiser damals überreichten Basler Konfession [illegible] Worte Erwänung getan. Dagegen setzte Oekolampad kurz [illegible] eine kurze Konfession auf, die er in die Rede einflocht, womit [illegible] vom Sept. 1531 eröffnete. Diese Konfession Oekolampads [illegible] der Basler Konfession, wie die Vergleichung beider Texte deut- [illegible] 1532 und 1534 wurde die Basler Konfession ausgearbeitet, [illegible] Myconius. Am 21. Jan. 1534 wurde sie bereits als solche [illegible] gemacht, bald darauf nach Straßburg geschickt, um die Anklage [illegible] zu widerlegen, daß die Basler ein Abendmal one Christum [illegible] des Myconius an Bullinger vom 14. Oktober 1534.) Der Titel, [illegible] warscheinlich 1534 gedruckten Ausgabe steht, lautet: Be- [illegible] heyligen christlichen gloubens, wie es die Kylch [illegible] Beigefügt sind Randglossen in lateinischer Sprache, die war- [illegible] daß man die Konfession bis zu ihrer Bekanntmachung

*) Durch Mandat vom 22. April 1826 erkennt sie als kirchliches Glaubensdoku- [illegible] gänzlich abgeschafft.

**) Auch noch andere Maßregeln zur Befestigung der Reformation gegen die [illegible] Religion getroffen wurden. S. mein Leben Oekol. II. 258. 259.

mehrmals revidirt hat, und doch die für nötig befundenen Zusätze nicht gerne in den Text selbst aufnehmen mochte. Diese Randglossen wurden in den späteren Ausgaben seit 1547 ausgelassen. Der Rat befahl bei der Bekanntmachung, dass alle Bürger auf den Zünften versammelt, nach Verlesung der Konfession erklären sollten, ob sie derselben beitreten und Leib und Ehre und Gut dafür einsetzen wollten. Daher kam bald hernach in der Stadt die Sitte auf, dass die Konfession järlich am Mittwoch vor dem grünen Donnerstage auf den Zünften vorgelesen wurde. Die Stadt Mühlhausen nahm auch diese Konfession an, daher sie öfters den Namen Confessio Mühlhusana fürt (hinwiderum heißt die 1. helvetische Konfession, weil in Basel verfasst, auch die 2. Basler Konfession). Sie zeichnet sich aus durch bündige Kürze und biblische Mäßigung. Sie existirt in vielen besonderen Ausgaben, wovon die erste wol von 1534 sein dürfte; sie findet sich außerdem im Corpus et Syntagma, bei Augusti, Niemeyer, Ochs und bei Hagenbach: Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Basler Konfession, Basel 1827, welches Werk die Hauptquelle unserer Darstellung ist. Vgl. auch Kirchhofer, O. Myconius, 1813, S. 135—142 und mein Leben Oekol. II. 233. 234.

Herzog.

Basnage. Die zum Adel der Normandie gehörige, protestantische Familie der Basnage hat mehrere ausgezeichnete Gelehrte hervorgebracht, von welchen folgende, als Theologen, hier eine Erwänung verdienen.

Benjamin Basnage, geboren 1580, Pfarrer zu Carentan in der Normandie, wonte, als Deputirter seiner Provinz, den meisten Synoden und Versammlungen bei, welche zu seinen Lebzeiten von den französischen Protestanten gehalten wurden. 1621 ward er von seinen Glaubensgenossen nebst drei andern Abgeordneten nach England und Schottland geschickt, um Unterstützungen zu sammeln für den gegen Ludwig XIII. im Süden unternommenen Krieg. 1637 präsidirte er die wichtige Nationalsynode von Alençon, wo er durch seinen Einfluss viel zur Erhaltung des Friedens unter den Theologen und zur Sicherung der Rechte der Protestanten beitrug. Er starb 1652. Von seinen polemischen Traktaten ist nur einer bekannt geworden, der zu seiner Zeit sehr geschätzt war: De l'état visible et invisible de l'Eglise, et de la parfaite satisfaction de J. C., contre la fable du purgatoire; Larochelle, 1612, in 8°. (S. über ihn Bayle, Dict. hist.; Haag, La France protestante, II, 3 u. f.) — Samuel Basnage, Enkel des vorhergehenden, geboren zu Bayeux im Jare 1638, und Prediger daselbst bis 1685, wo er sich nach Holland flüchtete; er starb 1721 als Pfarrer zu Zütphen. Seine Hauptschrift sind seine Exercitationes historico-criticae de rebus sacris et ecclesiasticis; Utr. 1692, in 4°.; 1717, in 4°; eine geistreiche, und meist glückliche Kritik der Annalen des Baronius, vom Jare 35 an, wo die Bemerkungen Casaubons aufhören, bis zum Jare 44. Ein zweites kirchenhistorisches Werk Basnages, Annales politico-ecclesiastici, Rotterdam, 1706, 3 Bde. in fol., umfasst die Jarhunderte von Augustus bis Phokas, und ist, obgleich weitschweifig, doch immer noch brauchbar wegen der gründlichen Kritik und der Berichtigung mancher chronologischer Irrtümer. Ferner schrieb S. Basnage eine morale théologique et politique sur les vertus et les vices des hommes; Amsterdam, 1703, 2 Bde. in 12°; in diesem Werke machte er den, für seine Zeit bemerkenswerten Versuch, die Moral von der Dogmatik zu trennen, one jedoch jene auf eine vollständige und wirklich wissenschaftliche Weise zu behandeln. (S. die oben angefürten Werke.) — Jakob Basnage, Samuels Vetter, geboren zu Rouen 1653, studirte Theologie zu Saumur, Genf und Sedan, wurde zum Pfarrer zu Rouen erwält, und gewann allgemeine Bewunderung durch seine Predigten, wärend er sich zugleich bald mit historischen Arbeiten, bald mit Verteidigung des Protestantismus gegen die damaligen Gegner desselben in Frankreich befasste. 1685 zog er sich nach Holland zurück; sechs Jare später wurde er Prediger zu Rotterdam, und 1709 im Haag angestellt. Heinsius, der große Achtung für ihn hatte, benützte ihn zu mehreren diplomatischen Sendungen. Bei den Konferenzen zu Gertruydenberg, die dem Utrechter Frieden vorangingen, versuchte es Basnage für die Reformirten in Frankreich die Gewissensfreiheit zu erhalten; allein weder er noch andere Ab-

geordnete der Flüchtlinge vermochten die protestantischen Mächte, für die Verfolgten etwas zu tun; man fürchtete, die Abschließung des Friedens dadurch zu verhindern. Der Ruf der diplomatischen Fähigkeit Basnages gelangte auch an den französischen Hof; als 1716 der Abbé Dubois von dem Regenten, Herzog von Orleans, nach dem Haag gesandt wurde, um wegen der dreifachen Allianz zu unterhandeln, erhielt er die Weisung, sich mit dem Prediger in Verbindung zu setzen, welcher, trotzdem dass man ihm das Jar vorher nicht erlaubt hatte, für kurze Zeit nach Frankreich zu kommen, das Seinige tat, um das Bündnis zu Stande zu bringen. Auch als man einen neuen Aufstand in den Cévennen befürchtete, wandte sich der Regent an Basnage. Dieser hatte mit lebhafter Freude, 1719, die Widerherstellung der Kirche durch den mutigen Eifer des jungen Anton Court erfaren, und letztern durch ein Schreiben aufgemuntert, von dem begonnenen Werke nicht abzulassen. An ihn wies er nun die französische Regierung; sie erhielt von ihm die Versicherung, die Protestanten dächten nicht daran, den Frieden zu brechen. Basnage selber ermante, durch eine zu Paris gedruckte Instruction pastorale (1720, in 12°), die im Lande gebliebenen Reformirten zur Ruhe.

Um diese Zeit wurde er von den Generalständen der Vereinigten Staten Hollands zum Historiographen ernannt; als solcher schrieb er seine Annales des Provinces-Unies; Haag 1719 u. 1726, 2 Bde. in fol. Dieses ausgezeichnete, besonders für den Statsmann wichtige Geschichtswerk, ist die Frucht der letzten Jare des berühmten Predigers; er starb 1723, allgemein geachtet, nicht nur wegen seiner außerordentlichen Gelehrsamkeit, sondern auch wegen der Anmut und der Zuverlässigkeit seines Charakters. Seine zalreichen Werke sind teils polemischer oder dogmatischer, teils historischer Art. Von den erstern verdienen besonders Erwänung seine gegen Bossuet gerichteten Streitschriften: Examen des méthodes proposées par Messieurs de l'assemblée du clergé de France en l'année 1682, pour la réunion des protestants avec l'Eglise romaine, Cöln (Rotterdam), 1682, in 12°; Réponse à Mr. l'évêque de Meaux, sur sa lettre pastorale, Cöln, 1686 in 12°; Traité des préjugés faux et légitimes, Delft, 1701, 3 Bde. in 8°; u. s. w. Von seinem traité sur la nécessité et les moyens de communier dignement, Rotterdam, 1688, in 8°, wurden in kurzer Zeit mehrere Auflagen, worunter mehrere katholische, abgesetzt. Basnages Hauptwerke sind seine historischen: Histoire de la religion des Eglises réformées, Rotterdam, 1690, 2 Bde. in 12°, und später; Histoire de l'Eglise depuis J. C. jusqu'à présent, Rotterdam, 1699, 2 Bde. in fol. So vielen Stoff diese beiden Werke auch enthalten, und so gründlich auch oft die Kritik in denselben ist, so haben sie doch mehr eine apologetische Tendenz als einen rein historischen Zweck. Sie sind bestimmt die Histoire des variations von Bossuet zu widerlegen, und zunächst den ununterbrochenen Zusammenhang der protestantischen Kirche mit der apostolischen nachzuweisen; daher manche Irrtümer, manche Urteile, die bei unparteiischer Ansicht der Tatsachen nicht zu bestehen vermögen, besonders in der Geschichte der mittelalterlichen Sekten. Zu einer auch jetzt noch gesuchten Kupfersammlung unter dem Titel Histoires du vieux et du nouveau Testament, représentées par des figures gravées en taille-douce par Romain de Hooge (Amsterdam, 1704, in fol. u. öfter) hat Basnage kurze Erläuterungen und Notizen geliefert. Wichtiger sind seine Antiquités judaïques ou remarques critiques sur la république des Hébreux, Amst. 2 B., und seine Histoire des Juifs depuis J. C. jusqu'à présent, Rotterdam, 1706, 5 Bde. in 12°, u. öfter; beide Werke sind zwar veraltet, aber für die Zeit ihrer Erscheinung sehr beachtenswert. Bekannt ist, dass Basnage die Lectiones antiquae des Canisius neu herausgegeben und bedeutend vermehrt hat, unter dem Titel Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, Antwerpen, 1725, 7 Bde. in fol. Die Pariser National-Bibliothek besitzt ein Manuskript von ihm, das unter dem Titel Reipublicae et civitatis Genevensis historia und in Form von drei Briefen interessante Tatsachen, besonders über die französischen Flüchtlinge, die im 16. Jarhundert nach Genf kamen, enthält. (S. über ihn Bayle, Chaufepié, u. s. w.; eine vollständige Liste seiner Schriften in der France protestante, II, 7 u. f.)

C. Schmidt.

Bastholm, Christian, erster Hofprediger und königlicher Beichtvater am dänischen Hofe in den drei letzten Jarzehnten des achtzehnten Jarhunderts, ein angesehener und einflussreicher Vertreter des damals herrschenden Rationalismus vulgaris, geboren den 2. November 1740 in Kopenhagen, Son eines niederen, unbemittelten Beamten. Im J. 1759 ging er zur Universität, musste sich durch Stundengeben unterhalten, studirte in späten Abend- und Nachtstunden Philosophie und Naturwissenschaften, zu welchen er sich hingezogen fülte, ließ sich aber durch seinen Vater bestimmen, um des künftigen Broderwerbes willen, Theologie zu studiren. Mit der ihm eigenen Energie „wälzte er innerhalb eines Jares diese Bürde ab", so dass er schon 1761 sein Kandidaten-Examen bestand. Zunächst nahm er wider seine Lieblingsstudien auf, sah sich mit unruhiger Wisbegier in den verschiedensten Fächern um, schrieb allerlei Abhandlungen, nahm aber 1767, ohne Liebe zu Christentum und Kirche, das Amt eines „Missionspredigers" an der deutschen Gemeinde zu Smyrna an. Hier übte und vervollkommnete er seine natürliche Redegabe, ließ auch von hier aus in Zürich eine Schrift mit dem charakteristischen Titel „Lobrede auf den Messias" (1770) drucken. Im J. 1771 kehrte er heim, ward Burgprediger und erwarb sich bald den Ruf eines ausgezeichneten Redners, so dass er 1778 Ober-Hofprediger und 1783 Konfessionarius ward, daneben eine Anzal von Ehrenämtern erhielt. Den theologischen Doktorgrad hatte er sich schon 1774 erworben. Frühe erfüllt von den Zeitideen der Aufklärung, fülte er sich berufen, in aller Weise für dieselben Propaganda zu machen und so ein Reformator der heimischen Kirche zu werden. Diesem Zwecke widmete er eine lange Reihe religiöser und populär-philosophischer auch historischer Schriften, die alle längst der Vergessenheit anheimgefallen sind. Größere Bedeutung und Berühmtheit hat seine „Geistliche Redekunst" (1775) gewonnen, welche J. F. Marcus 1780 ins Deutsche übersetzt hat. Kaiser Joseph II. schätzte dieses Produkt des, dem Evangelium und der Kirche entfremdeten Zeitgeistes so hoch, dass er es in alle höheren Lehranstalten Österreichs einfüren ließ (s. Allg. Deutsche Bibl. XLVII, S. 73). In seiner Kritik der damals in Dänemark herrschenden Predigtweise hatte er zwar Recht; aber die Regeln, welche er für die Predigt, deren Inhalt und Tendenz, Form und Vortrag, aufstellte, waren in fast beispielloem Maße äußerlich und unwürdig, ja den Spott herausfordernd.

Im J. 1785 veröffentlichte er eine kleine Schrift: „Versuch zu einer verbesserten Ordnung des äußeren Gottesdienstes". Diese gab Veranlassung zu der langwierigen und heftigen „liturgischen Fehde". Die Vorschläge gingen darauf hin, durch Abwechslung (wie sie ja „den Einrichtungen der Bälle, Konzerte u. s. w." zu Grunde liege) den Gottesdienst „interessanter" zu machen, ferner aus dem Kirchengesange nicht nur die irgendwie dogmatischen, sondern auch alle Bitt-, Trost- und Grablieder zu verbannen, und nur Freudenlieder übrig zu lassen; dann sollten insbesondere die sakramentalen Handlungen alles dessen, was über den trivialen Menschenverstand hinausgeht, entkleidet werden u. s. w. Diese Vorschläge fanden nur allzu vielen Anklang und wirkten auf die Geistlichkeit des Landes höchst verderblich, riefen aber namentlich Bischof Balles (s. d. Art.) scharfe Kritik hervor; und von ihrer Ausfürung wurde gänzlich abgesehen. Ebenso erging es seinem „Religionsbuche für die Jugend" (1785), welches „das ordentlichere und gründlichere Lehrbuch sein sollte, statt Luthers Katechismus". Auch hier sind, wie in seinen ethischen Schriften, alle biblischen Grundgedanken, als „orientalische Bildersprache", als für Kinder und das Volk unverständlich, beseitigt.

Als der Sturm der französischen Revolution auch die nordischen Küsten berürte, wurden hier wie anderswo, außer dem Throne, auch Kirche und Geistlichkeit den heftigsten Angriffen ausgesetzt. Sowol Balle als Bastholm erhoben ihre Stimmen. Letzterer aber so, dass er in allen Punkten dem unchristlichen Zeitgeiste nachgab und mit ihm akkordirte. Er gab 1794 seine „Kurzen Bedenken zu näherem Nachdenken über den geistlichen Stand" heraus, welche durch ihre Karikatur des heiligen Amtes, durch ihre jämmerlichen Akkommodations- und Klugheitsratschläge, den Verfasser sogar in den Augen der Freidenker verächtlich machten. Das Amt des „Volkslehrers" (d. i. des Geistlichen, bisher dort Priester genannt)

sei eine, in jeder Hinsicht unter der Regierung stehende, weltliche Institution, daher die Ordination durch den Bischof nur eine hierarchische Usurpation. Der „Volkslehrer", namentlich der Landprediger, welcher gar keiner gelehrten Vorbildung bedürfe, müsse künftig Unterricht erhalten in der Physik, „damit endlich dem Aberglauben ein Ende gemacht werde", ferner in der Ackerwirtschaft, Landmessungs- und Veterinärlehre, im Brauen, Färben und Buttern; katechesiren aber solle er nicht bloß nach einem Religions-, sondern auch nach einem „Ökonomie-Katechismus".

Mit dem Anfange des neuen Jarhunderts gab B. seine sog. theologische Autorschaft auf, von deren zukunftreicher Bedeutung (laut seiner Selbstbiographie) er überzeugt blieb, und trat, leiblicher Schwachheit wegen, von seinen Ämtern zurück. Mehrere Jare verlebte er, ziemlich unbeachtet, bei seinem Sone, einem Pastor, in Slagelse, und widmete hier alle Zeit und Kraft historischen, naturgeschichtlichen und philosophischen Studien. In der letzten Zeit beschäftigte er sich viel, auch schriftstellerisch, mit der stoischen Philosophie, in welcher er von Jugend auf die größte Befriedigung fand. Er starb in Kopenhagen den 25. Januar 1819 „wie ein Weiser des Altertums".

(S. E. Schebel, Bastholm und Balle. Ein Beitrag zur Geschichte der dänischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung, in: Dansk Maanedsskrift XX, S. 173—308. — Ersch und Gruber, Encyklopädie, Art. Bastholm). **Al. Michelsen.**

Bath, s. Maße und Gewichte.

Bath-Kol (Hebr. בַּת קוֹל, Chald. בַּת קָל, בַּת קָלָא; häufig auch בְּרַת קָלָא [בְּרַת, Tochter, der vox בַּר Son entsprechend, welche sich auch im Hebr. des A. T.'s findet, nämlich Ps. 2, 12 und Prov. 31, 2, indessen בְּרַת niemals im hebr. Texte vorkommt] Tochter der Stimme oder widerhallende Stimme) ein talmud. Offenbarungsbegriff, dessen Bedeutung für die christliche Wissenschaft in seinem Verhältnisse zur Prophetie des A. T.'s und in den ihm entsprechenden Begebenheiten des N. T.'s begründet ist.

Der Talmud enthält neben den Stellen, welche die richtige Auffassung der Sache enthalten, auch solche, in welchen sie mit anderweitigen, mehr oder weniger dem Gebiete des Aberglaubens angehörigen Dingen vermischt und das Ware verwischt wird; daher auch der verdienstvolle Geschichtschreiber des jüdischen Volkes, Dr. Jost, dem Begriffe der Bath-Kol diese ungehörige Ausdehnung gibt, wenn er in seiner Allg. Gesch. des israel. Volkes sie nennt „ein Orakel, welches die Rabbinen zu vernehmen wänten, oder, welches sie aus zufälligen Umständen oder Loosen zu entnehmen pflegten"; denn es gab allerdings Rabbinen, welche sich durch solche Zufälligkeiten leiten ließen *) und den Entscheid, welchen sie darin fanden, eine Bath-Kol nannten; aber er verdiente diesen Namen nicht, weder dem unzweifelhaften Wortlaute nach, noch hinsichtlich seines Gewichtes. Die Bath-Kol ist nichts anderes als: der Widerhall einer himmlischen Stimme. Dass בַּת = Widerhall oder Echo zu fassen ist, erhellt deutlich aus folgenden Stellen: aus dem Midrasch zu Cant. I: הֶשֶׁמֶן אֵין לוֹ בַּת קוֹל (wenn Öl ausgegossen wird, hat es keinen Widerhall); aus dem Midrasch zu Exod. fol. 111^{b}: כְּשֶׁאָדָם קוֹרֵא לַחֲבֵירוֹ יֵשׁ לְקוֹלוֹ בַּת קוֹל (wenn ein Mensch dem andern ruft, hat seine Stimme ein Echo); auch aus der Anfürung von Jes. 30, 21 וְאָזְנֶיךָ תִּשְׁמַעְנָה דָּבָר מֵאַחֲרֶיךָ לֵאמֹר (und deine Oren werden hören das Wort hinter dir sprechen) in Megillah. fol. 32. Als eine himmlische Stimme wird die Bath-Kol vom Talmud ausdrücklich bezeichnet, z. B. in Sota fol. 48, col. 2; in Baba meziah 59^{b}, wo es heißt: „wir achten nicht auf eine Bath-Kol (nämlich, wo es sich um Feststellung der Halachah handelt), denn das Gesetz ist nicht im Him-

*) Rabbinen und Fromme in der Christenheit richtet über solchen Dingen das Wort Levit. 19, 26, darauf auch der Glossator Jarchi bei der Stelle Megillah fol. 32 im Talmud verweist, wo er den Gebrauch einer wirklichen Bath-Kol rechtfertigt.

mel" (Deut. 30, 12); in Sanhedrin fol. 11, col. 1, wo sich die Glosse zu בַּת קוֹל findet: „Es gibt Leute, welche behaupten, Jene (welche die Bath-Kol hörten) haben keineswegs die Stimme selber, welche aus dem Himmel kam, gehört, sondern mitten aus jener Stimme hervorkommend eine andere". Nach der Stelle aus Sanhedrin könnte man nun meinen, die Rabbinen verstehen unter der Bath-Kol nur einen unbestimmten, obwol ungewönlichen Schall, dagegen spricht die genannte Stelle aus Megillah fol. 32, wo es heißt: „Es gilt dies nur (scil. sich einer Bath-Kol zu bedienen), wenn jemand die Stimme eines Mannes in der Stadt und die Stimme eines Weibes auf dem Felde hört, und dazu muss die Stimme gerufen haben: „Ja, ja!" oder „nein, nein!" (R. Jarchi setzt hinzu: „Sie muss verdoppelt haben); ferner werden in der genannten Stelle Sota fol. 48, col. 2, zwei Fälle erwänt, wo sogar ein längerer Ausspruch hörbar wurde, nämlich: „in einer Versammlung im Hause des Gorijas rief eine Bath-Kol: Es ist ein Mensch unter euch, welcher würdig ist, dass die Majestät Gottes auf ihm ruhe, aber das Zeitalter ist dessen nicht würdig. Sofort wendeten sich die Augen auf den greisen Hillel, in welchem man nach seinem Tode jenen heiligen und doch so demütigen Schüler Esras beweinte". Ein gleiches geschah nach obiger Stelle in einer Versammlung über Samuel dem Jüngeren und mit den gleichen Worten über das Zeitalter.

Diese Stelle wirft auch ein bedeutsames Licht darauf, in welchem Verhältnisse zur Prophetie des Alten Testaments die Rabbinen selbst die Bath-Kol sich dachten. Sie trugen ein lebhaftes Gefül in sich, dass zwischen ihrem Zeitalter und dem der Propheten ein gewaltiger Unterschied sei. Es heißt daher in jener Stelle auch: „Unsre Rabbinen haben überliefert, dass seit dem Tode des Haggai, Sacharjah und Maleachi der heilige Geist von Israel genommen ist. Nichtsdestoweniger gebrauchten sie doch noch eine Bath-Kol." R. Menachem unterscheidet daher in seiner Auslegung der 5 Bücher Mose (fol. 83, col. 3) bestimmt dreierlei Grade der göttlichen Offenbarung: „der erste Teil (der Prophezeiung) wird נְבוּאָה genannt und haben die Propheten, auf welchen der Friede sei! selbigen erlangt; der zweite Teil wird רוּחַ הַקֹּדֶשׁ genannt, welcher von David, Salomo, Daniel und den übrigen Frommen erlangt worden und ist selbiger unter der נְבוּאָה; der dritte Teil wird בַּת קוֹל genannt, und ist dieselbe unter dem רוּחַ הַקֹּדֶשׁ, derselben sind die Weisen Israels, nachdem der Geist der Prophezeiung aufgehört, teilhaftig geworden, und hat sie niemand gehört, als diejenigen, welche mit Weisheit und Frömmigkeit gekrönt waren." Die Rabbinen wollten aber damit nicht sagen, dass vor der Zeit des zweiten Tempels keine Bath-Kol geschehen sei; R. Menachem legt sie in der soeben genannten Stelle auch schon dem Daniel bei, und R. Moses im Buch מורה נבוכים schreibt: „die Ägypterin Hagar und Manoah und sein Weib waren nicht Propheten, weil jene Stimme, welche sie hörten, oder welche in ihr Inneres herabkam, nur nach Art der Bath-Kol war". Auch die Stimme Gottes, welche Samuel zum ersten Mal vernahm (1 Sam. 3), ebenso Stimmen nach Deut. 4, 12. 36; 1 Kön. 19, 13 u. dergl. fallen unzweifelhaft unter den Begriff der Bath-Kol. Desgleichen die Stimmen der neutestamentlichen Geschichte, wie Matth. 3, 17; 17, 5; Joh. 12, 28. Der syrische Interpret zieht sogar, wiewol nicht ganz mit Recht, die Stellen Apostelg. 12, 22 u. Hebr. 3, 15 hieher, indem er das griechische φωνὴ geradezu mit בַּת קָלָא übersetzt.

Der Offenbarungsbegriff der Bath-Kol ist somit 1) das erste Resultat der Reflexion über die Prophetie des A. Bundes, erwachsen noch auf dem Boden des Alten Testamentes, das Bewusstsein der Gottverlassenheit und damit das Bedürfnis nach einer neuen Schechinah verratend, übrigens scharfsinnig das Wesen solcher (wie R. Moses sagt) „der Seele von Außen kommenden" und in dieser Sinnenwelt widerhallenden himmlischen Stimmen von allen andern Offenbarungsformen unterscheidend. Er war 2) bestimmt, dem Volke zur Vorbereitung zu dienen auf die merkwürdigen Stimmen der letzten Zeit des zweiten Tempels, welche auch die innerlich noch nicht angeregte Menge gleich den Wundern Jesu und seiner Apostel

auf den erschienenen Messias und sein Reich hinweisen sollten, bis sie über der verstockten und zum Verderben reifen Stadt unmittelbar vor ihrer Einnahme und Zerstörung mit dem in überirdischer Gewalt aus dem Innern des Tempels erschallenden letzten Rufe: „Lasset uns von hinnen ziehen!“ verstummten.

W. Pressel.

Baukunst, bei den Hebräern. Bei dem fast gänzlichen Stillschweigen der Bibel über diesen Gegenstand, einzelne gelegentliche Notizen ausgenommen, und bei dem noch viel seltenern Vorkommen von Überresten der Bauwerke aus biblischer Zeit in Palästina, läßt sich über die Entwicklung der Architektur in Israel beinahe gar nichts, über ihre Leistungen im einzelnen nur sehr weniges sagen. Die gewönlichen Wonhäuser waren denen des übrigen Orients im wesentlichen gleich: sie wurden aus gebrannten oder an der Sonne getrockneten Ziegeln gebaut, doch mitunter auch aus Steinen (Lev. 14, 40. 42), Paläste gar aus Quadern (Jes. 9, 9), mit Kalk (Jes. 27, 9) oder Gyps gemörtelt, öfter mit Tünche überzogen (Lev. 14, 41; Ezech. 13, 10 ff.; Matth. 23, 27 u. a.). Das Gebälke und die Vertäfelung bestand aus Sykomoren-, selten aus Ölbaum- oder Cedernholz (Jes. 9, 9; Jer. 22, 14 u. a.); bei Palästen u. dgl. waren Säulen und selbst Säulenhallen (Richt. 3, 23) sehr beliebt (s. unten). Größere Häuser waren mehrstockig, viereckig und umschlossen einen geräumigen Hof, der mitunter Brunnen und Springbrunnen enthielt (2 Sam. 11, 2; 17, 18) und zuweilen noch von einem Vorhof umschlossen war (*πυλών* und *προαύλιον* s. Mark. 14, 68; Luk. 16, 20; Joh. 18, 16; Act. 10, 17) aus dem man mittelst Türen*) in den innern Hof und durch Treppen in die obern Stockwerke und aufs Dach gelangte. Dieses war bekanntlich platt, mit einer Brustwehr umzogen (Deut. 22, 8), nur etwas geneigt zum Ablaufen des Regenwassers, und diente sowol zur Erholung und zum Schlafen, als zu stiller Einkehr und religiösen Übungen, wie zur Vornahme von Dingen, die Jedermann sehen oder hören sollte, und zu allerlei wirtschaftlichen Zwecken (vgl. nur 2 Sam. 11, 2; 1 Sam. 9, 25 f.; Apostelg. 10, 9; 2 Sam. 16, 22; Matth. 10, 27; Jes. 22, 1 u. a.; Josua 2, 6); sowol von der Straße als vom Innern des Hauses fürte eine Treppe hinauf. Mit dem Dache stand das Obergemach (עֲלִיָּה, *ὑπερῷον*) in Verbindung, das man bald als stilles Kämmerlein, sozusagen Hauskapelle (2 Sam. 18, 33; 2 Kön. 23, 12; Act. 1, 13; 20, 8), bald als Gastzimmer (2 Kön. 4, 10), auch zur Külung in der Hitze (Richt. 3, 20; daher auch als Leichenzimmer Act. 9, 37. 39) gebrauchte. Die Zimmer des Hauses, in welche man durch Türen trat, die mit hölzernen Riegeln verschlossen und mit Sprüchen verziert (Deut. 6, 9 — wie auch bei Muhammedanern und an vielen Orten in der Schweiz noch jetzt üblich) waren, waren mit Getäfel, mitunter selbst mit Elfenbein (1 Kön. 22, 39; Jer. 22, 14) verziert, sie empfingen durch gewönlich vergitterte Fenster Licht (Richt. 5, 28; HL. 2, 9) und waren mit den gewönlichen Geräten versehen (2 Kön. 4, 10; Am. 6, 4; Ezech. 23, 41). Vornehme hatten besondere Zimmer für den Sommer und für den Winter, die letztern durch den Feuertopf erwärmt (Jer. 36, 22; Am. 3, 15). Die hintersten Räume des Hauses waren als Harem den Frauen bestimmt und durften von keiner Mannsperson außer dem Hausherrn betreten werden, wie noch jetzt im Morgenlande. Übrigens scheint die Bauart der gewönlichen Häuser nicht sehr dauerhaft gewesen zu sein (Ez. 13, 13 f.; Matth. 7, 25). Vergl. zu allem Bisherigen die älteren und neueren Reisebeschreibungen im Orient und Winers R.W.B. I, S. 242 f., 466 f. Toblers Denkblätt. a. Jerusal. S. 153 ff.

Von einer eigentlichen Baukunst ist in Israel erst seit den Königen die Rede, was in der Natur der Sache lag; solche Künste des Friedens können erst dann sich entwickeln, wenn ein Volk sich die Ruhe nach Außen und Innen erkämpft hat (1 Kön. 5, 17 ff.). Bereits David begann nach endlicher Eroberung Zions die neue „Davidsstadt“ auszubauen und zu befestigen, und fürte für sich selber einen Palast auf Zion auf, wobei er sich nicht bloß phönizischen Cedernholzes, sondern

*) Diese waren in vornehmen Häusern von Türhütern (Mark. 13, 34) oder Türhüterinnen bewacht (Joh. 18, 16; Act. 12, 13; Jos. Antt. 7, 2. 1).

auch der Hilfe von Steinmetzen und Zimmerleuten aus diesem kunstfertigen und befreundeten Nachbarvolke bediente (2 Sam. 5, 9. 11). Den größten Schwung nahm aber das Bauwesen der Hebräer unter seinem Sone, dem prachtliebenden und baulustigen Salomo, und glücklicherweise besitzen wir in der Erzälung von seiner Regierung (1 Kön. 3 ff.) noch einige Data, die uns ein ziemlich anschauliches Bild dieser großartigen Bauten gewären. Begünstigt durch den Frieden seiner Zeit und den von seinem Vater ihm hinterlassenen wolgefüllten Schatz, unternahm dieser König zalreiche Werke, sowol zur Befestigung als zur Verschönerung seiner Residenz, wie zu seinem eigenen Nutzen. Er erweiterte und befestigte also die Stadtmauern und das Castell Millo (1 Kön. 3, 1; 9, 15. 24; 11, 27), wie er auch außer der Hauptstadt Festungen und Lustschlösser (auf dem Libanon) anlegte (1 Kön. 9, 15—19), versah die Stadt durch kostbare Aquädukte mit Trinkwasser aus der paradiesischen Gegend von Etam, südwestlich von Bethlehem, wo noch jetzt in der Nähe von Urtâs Überreste von 3 kunstvollen und massenhaften Teichen (Borak) sich finden, welche die Tradition zwar nicht ganz one Grund auf Salomo zurückfürt*), obwol die jetzigen Teiche, teils aus einer sehr schönen Quelle, teils durch Regenwasser gefüllt, zu Zeiten auch ganz leer, erst aus dem 15. Jarhundert n. Chr. stammen (Tobler, Topogr. v. Jerus. II, 855 ff., 952 ff., Denkblätter S. 690 ff., 3. Wanderung S. 86 ff.). Das alte Etam ist wol eher in Ain Attân südwestlich von Artâs zu suchen (vergl. Joseph. Antt. 8, 7. 3 mit 2 Chr. 11, 6; 1 Chr. 4, 3; Richt. 15, 8; Robinson, Pal. II, S. 386 ff.; Thenius, Anhang z. d. Büch. d. Kön. S. 17 ff.; Ritter, Erdk. XVI, 1). Besonders berühmt ist aber Salomos Tempel- und Palast-Bau; der erstere erforderte außer den etwa drei Jare wegnehmenden Zurichtungen des Materials, wobei 30,000 Fronarbeiter mit Holzfällen (genauer je 10,000 einen Monat lang), 70,000 Lastträger und 80,000 Steinhauer beschäftigt waren, eine Frist von $7^1/_2$ Jaren (1 Kön. 5, 29 ff.; 6, 1. 37 f.). Das Cedern- und Cypressenholz und wol auch die Steine wurden vom Libanon hergeschafft, indem man es bis Joppe flößte und von da nach Jerusalem schleppte (1 Kön. 5, 20 ff.); kundige Phönizier fürten die Aufsicht. Dabei mußte der Tempelberg Moriah mit gewaltigen Futtermauern konsolidirt und substruirt werden, wozu enorme Steine bis 30 engl. Fuß lang und $7^1/_2$ Fuß dick genommen wurden, die sich durch ihre ganz eigentümliche, bisher außer in Palästina nur in Phönizien und Syrien gefundene Fugenränderung **) auszeichnen und von Robinson (Pal. II, 59 ff.; I, 386 ff.) zuerst genau beschrieben worden sind (1 Kön. 5, 31 ff. und dort bes. Thenius; s. auch Ritter a. a. O.). Diese warhaft cyklopischen Mauern haben wenigstens teilweise den Stürmen der Jartausende getrotzt***), wärend das Tempelgebäude selbst, über dessen Dimensionen und Bau im Art. „Tempel" das nähere zu sehen ist, widerholt zerstört und verbrannt wurde und spurlos verschwunden ist; unter Salomo wurde übrigens nur ein Teil dieser Grundmauern aufgefürt, und an ihnen später noch fortgearbeitet (Jos. B. J. 5, 5. 1; Antt. 15, 11, 3; vergl. von Joas 2 Chr. 24, 27; Jotham 2 Kön. 15, 35). Die Menge von ehernen Geräten und Zieraten des Tempels und Palastes wurden jenseits des Jordan gegossen durch den kundigen Meister Hiram, Son eines tyrischen Erzarbeiters und einer Witwe aus

*) Denn one Zweifel muss schon Salomo für seinen Palast wie für den Tempel das Bedürfnis von hinreichendem Wasser empfunden und befriedigt haben (Ewald, Geschichte Israels III, 1, S. 62 ff.). Dagegen beweist Hohél. 2, 6 in der Tat nichts. Die Überreste des Aquädukts sind nur zum Teil alt d. h. vielleicht aus der Zeit des Pilatus (Jos. Antt. 18, 3, 2), zum größten Teil stammen sie aus muhammedanischer Zeit, s. Tobler, Topogr. II, 85 ff.

**) Diese besteht darin, dass um die Außenseite der Quader ein eingesenkter Rand fein ausgemeißelt wurde, wärend die Oberfläche des Steins entweder roh gelassen (Rustica), oder nur oberflächlich behauen oder ganz geglättet wurde. Die Quadern sind one Mörtel gefügt, aber aufs Genaueste aufeinander gepasst.

***) Tobler a. a. O. I, S. 53 ff. zält an der Südostecke der Tempelarea noch 15 alte Lagen von Mauersteinen und weist solche auch in andern Teilen nach. Warren hat seither namentlich an der Südost- und Nordostecke des Tempelareals zum Teil tief im Boden und unter Schutt vergraben alte Mauern und phönizische (?) Zeichen aufgefunden, so dass wol angenommen werden darf, dieser Teil der Unterbauten des Harâm gehe bis in die Zeiten der Könige von Juda zurück.

dem Stamme Naphthali (1 Kön. 7, 13 ff. 46). Die Ausfürung der zum königlichen Hofe gehörenden Bauwerke gebrauchte 13 Jare (1 Kön. 7, 1 ff.). Der Palast lag auf dem höhern Teile des Zion, an dessen Nordostseite, westlich vom Tempel (vgl. Jos. Antt. 8, 5, 2; 20, 8, 11), und bestand aus zwei, durch einen Übergangshof verbundenen (2 Kön. 20, 4) Höfen; in der Mitte des Vorderhofes stand das sogenannte „Haus vom Walde Libanon", 100 Ellen lang, halb so breit und 30 Ellen hoch, bestehend aus einem dreifachen Stockwerke nur nach Innen offener Gallerien, das, auf einer ringsum laufenden vierfachen Reihe von Cedernsäulen ruhend (daher der Name des Gebäudes, das man nicht auf dem Libanon suchen darf!), einen oben offenen Hof umschloss und zur Schaustellung kostbarer Waffen und Geräte (1 Kön. 10, 16 f.; Jes. 22, 8), wie zur Abhaltung größerer Versammlungen diente (Jos. Antt. 8, 5, 2). Sodann stieg man auf Stufen zu einer durch den Mittelhof sich erstreckenden, 50 Ellen langen und 30 Ellen breiten Säulenhalle empor, die in den Vorraum, die Thron- und Gerichtshalle, fürte, woselbst der prachtvolle Thron sich befand (1 Kön. 10, 16 ff.); erst dann gelangte man in den Hinterhof, in welchem der eigentliche Palast nebst dem Harem, woselbst es an Pracht und Bequemlichkeit nicht gefehlt haben wird, erbaut war (1 Kön. 10, 4 f. 12). Eine Mauer von drei Reihen großer, gehauener Steine, mit einer Lage von Cedernbalken darüber, umgab diesen Königsbau, dessen Hauptgebäude aus gewaltigen, nach dem Maß gehauenen und glatt gesägten Quadern erbaut war; Täfelwerk von unverwüstlichem Cedernholz fehlte nicht, selbst aus Indien gebrachtes Sandelholz sah man da verwendet. In späteren Zeiten wurde übrigens am Palaste und dessen Zubehör, wie an Befestigung und Bewässerung der Stadt noch fort und fort gearbeitet, namentlich unter Hiskia (2 Chr. 32, 5; 2 Kön. 20, 20). Die Dekorationen, die wir zum Teil noch an altjüdischen Gräbern kennen lernen (s. d. Art. „Begräbnis"), bestanden, gemäß dem mosaischen Bilderverbot (s. d. Art. „Bilderdienst"), wesentlich in reichem Laubschmuck (Weinblatt und Traube, Öl- und Palmzweige, Granatäpfel u. dgl.), in einer „vegetativen Flächendekoration, die dem Kunstcharakter des übrigen Altertums fremd ist" (Lübke).

Aus dem Umstande nun, dass bereits bei David, noch mehr bei Salomo ausdrücklich die Beihilfe des ebenfalls bauluftigen Königs Hiram von Tyrus (Jos. Antt. 8, 5, 3) und seiner phönizischen Künstler erwänt wird (1 Kön. 5, 9 ff.; 7, 13), hat man bis in die neueren Zeiten fast allgemein geschlossen, die hebräische Baukunst habe sich so gut als gänzlich nach dem phönizischen Baustile gebildet (s. Hirt, Gesch. d. Baukunst I, S. 113 ff., 120 ff.; O. Müller, Archäol. § 239; Schnaase, Gesch. d. bildend. Künste I, 241 ff.; Ewald, Gesch. Isr. III, 1 S. 27 ff.). Indessen, zugegeben, dass der vielfache Verkehr Israels mit den so gebildeten Nachbarn in Phönizien, zumal zur Zeit Salomos, anregend auf das noch weniger in Künsten erfarene Volk der Hebräer gewirkt, dass auch nicht bloß das Material aus Phönizien bezogen wurde, weil es im eigenen Lande an ebenso dauerhaftem gebrach, wie denn auch beim zweiten Tempel wider vom Libanon her das Holz kommen musste (Esr. 3, 7), sondern wirklich phönizische Vorbilder, zumal bei der Ornamentirung, benutzt werden mochten, wie noch im Talmud „tyrische Fenster und Vorhöfe" erwänt sind, und jene Fugenränderung eine diesem Land eigentümliche Technik war und blieb; alles dies zugegeben, wird man doch, wie jetzt allgemein anerkannt ist, auch an ägyptische Vorbilder denken müssen, da die Beschreibung der salomonischen Bauten in vielen Stücken sehr auffallend an noch erhaltene Tempel und Paläste des Niltales erinnert. Es hat schon Schegg in Wetzer und Weltes K. Lex. I, 678, namentlich aber Thenius im Kommentar zu den betreffenden Stellen der Bücher der Könige widerholt darauf aufmerksam gemacht, wie denn wirklich die Massenhaftigkeit des Baues und die äußere wie innere Einrichtung vielfach an Ägypten erinnert, an welches wir beim Palaste um so mehr zu denken haben, als derselbe für die ägyptische Gemalin des Salomo bestimmt war (1 Kön. 3, 1; 7, 8; 9, 16. 24) *). Beim Tempel, der nach dem

*) Vgl. auch die Tradition bei Eupolem. ap. Euseb. pr. ev. 9, 34, wonach Salomo auch den ägyptischen Pharao um Beihilfe und Arbeiter ersuchte.

Vorbilde der Stiftshütte erbaut wurde, ist jedenfalls an fremde Einwirkung bei der Ausfürung nur so weit zu denken, als dies mit der Gottesidee Israels vereinbar war.

Wir sehen aus dem Beigebrachten, dass die Baukunst in Israel sich unter Salomo, sich anlehnend an assyrisch-phönizische und ägyptische Muster, zu einem nicht unbedeutenden Grade der Ausbildung erhob; nicht nur setzen diese Werke bedeutende mechanische Kenntnisse, sondern auch technische Fertigkeiten selbst feinerer Art und Sinn für das Große wie für das Schöne voraus. Seit der makkabäischen Zeit verbreitete sich griechischer Geschmack, und namentlich die Herodier fürten viele großartige, massive und prächtige Bauten von Gymnasien, Bädern, Säulenhallen, Theatern, Schlössern, Kanälen aus, wie auch der von den heimgekehrten Judäern neu erbaute Tempel durch Herodes erweitert und prachtvoll umgebaut wurde, s. nur Jos. Antt. 15, 8, 1; 15, 9, 4. 6; 15, 10, 3; B. J. 1, 21, 7; 7, 8, 3. — Die von den hebräischen Bauleuten gebrauchten Werkzeuge aufzuzälen, ist nicht dieses Ortes; die heil. Schrift erwänt die überall gebräuchlichen. — Die Quellen sind oben angegeben, außer den Topographieen von Jerusalem ist Thenius a. a. O. besonders nützlich, namentlich auch der doppelte Anhang zum Kommentar über die „Stadt" und den „Tempel", nebst trefflichen Plänen und Abbildungen. Layard, Ninive u. Bab., deutsch v. Zenker S. 489 ff.; Lübke, Gesch. d. Architektur, 3. Aufl. (Leipz. 1865) S. 54 ff.; Socin in Bädekers Paläst. S. 123 ff. 195 f. 264 ff. **Rüetschi.**

Baukunst, christliche, bezeichnet diejenige Phase der Architektur, die seit der Entstehung und Ausbreitung der christlichen Kirche sich entwickelte und, in den Dienst der Kirche gezogen, durch die liturgischen Bedürfnisse und geistige Anschauung derselben bestimmte Gestalt empfing. Von vornherein ist bei der Betrachtung derselben dem Irrtum entgegenzutreten, als ob sie, losgelöst von der allgemeinen Geschichte der Baukunst, ein aus neuen und originellen, von ihr selbst gesetzten, Motiven entsprossenes Gewächs sei, das von allen früheren architektonischen Formen und Gesetzen unabhängig sein eigentümliches Wachstum gehabt und seinen eigentümlichen Ausdruck gefunden habe, ein Irrtum, der aber bei einer Anzal von Archäologen Eingang gefunden und für das christliche Gefül auch etwas sehr Ansprechendes und Erhebendes hat, dessen Unhaltbarkeit aber von Seiten der kunstgeschichtlichen Forschung wol allenthalben nachgewiesen ist. Wol bekommt die Kunst im allgemeinen und die Baukunst speziell, schon deshalb, weil sie die vollendetsten Erzeugnisse der christlichen Kunst bietet und außerdem den Künsten der Malerei und Skulptur die Stätten ihrer Betätigung und damit zugleich Inhalt und Behandlung ihrer Ausfürungen in der Aufgabe, die von ihr geschaffenen Räume entsprechend auszuschmücken, anweist, in den christlichen Zeiten einen spezifisch durch den christlichen Geist modifizirten Charakter, aber dieser sondert sie aus dem Gange der allgemeinen Kunstentwickelung nicht aus. Sie hat auf den Formen sich aufgebaut, die ihr von den ihr vorhergehenden Kunstperioden überliefert wurden und dieselben in fortschreitender Kontinuität, nicht im Bruche mit ihnen, weitergebildet und umgestaltet, sie ist in den Grenzen der lokalen Eigentümlichkeit derselben geblieben, wie sie namentlich durch die beiden, von einander sich unterscheidenden Kulturkomplexe des Orients und Occidents bezeichnet worden, sie hat zum teil die vorgefundenen heidnischen Bauten benutzt und für den Zweck des christlichen Kultus eingerichtet, zum teil auf den Fundamenten und nach der Anlage derselben neue Gotteshäuser erbaut, ferner die Geräte und Verzierungen, die sie in heidnischen Anlagen fand, in christliche Kirchen übergepflanzt, endlich den Plan heidnischer Bauwerke, die für sie geeignet waren, selbständigen christlichen Kirchenbauten zum Grunde gelegt. So können wir von der christlichen Baukunst nur als von einem organisch eingefügten Gliede in der allgemeinen Entwickelung der Baukunst reden.

Es unterscheidet sich uns bei Betrachtung der christlichen Baukunst eine doppelte Richtung, die in mehrfacher Weise den Gang der Geschichte, und speziell der Kirchengeschichte, widerspiegelt, und die ihre Signatur empfängt durch die beiden Namen Orient und Occident. Im Abendlande zeigt sich eine stetig fortschrei-

[illegible] Entwickelung auf der Grundlage der aus dem Heidentum herübergenommenen [illegible] nach deren Plane die bedeutendsten Kirchen der altchristlichen Zeit ge[illegible] und die sich später, namentlich durch Anwendung des Kreuzgewölbebaues, zu [illegible] mannigfachen Formen der romanischen Kirchen entwickelt, sodann in der go[illegible] Periode den höchsten Reichtum der Gliederung und die künste Entfaltung [illegible] Verhältnisse empfängt, um in der Renaissancezeit zu ihren ursprünglichen [illegible] und zu den altrömischen Formen, aus denen sie erwachsen ist, teilweise wieder zurückzukehren. Daneben geht, in sich selbst abgeschlossen, von der organisch fortschreitenden Stilentwickelung des Abendlandes kaum berürt, der byzantinische Baustil, der auf dem Prinzip der Kuppelanlage basirt, unter Justinian die höchste Blüte erreicht und nachdem eigentlich stehen bleibt, oder degenerirt, one mit dem Abendlande innigere Verbindungen einzugehen, gegen das er sich auch in geographischer Beziehung scharf abzeichnet.

Fragt man nach den Anfängen der christlichen Baukunst, so verlieren sich dieselben in ein nur von dürftigen Berichten und desto zalreicheren Vermutungen erhelltes Dunkel, aus dem nur wenig unvollkommen erhaltene Reste als schwache Anhaltspunkte der Forschung hervorragen. Dies ist im großen und ganzen die Zeit vor Konstantin, ehe der christlichen Kirche der Friede und statliche Anerkennung gegeben war. Denn wenn auch Eusebius schon im dritten Jarhundert zalreiche geräumige Kirchen als vorhanden erwänt, da die vorhandenen Bethäuser nicht mehr ausreichten *), so ist doch damit ein eigentlicher Kunstwert dieser Kirchen nicht ausgesprochen, und der Umstand, dass die gerühmte Kirche von Nikomedien zu Anfang der diokletianischen Verfolgung in wenig Stunden von den Prätorianern mit Äxten und Brechstangen der Erde gleich gemacht werden konnte **), lässt [illegible] mit vollem Rechte schließen, dass dieselbe kein so bedeutender Bau gewesen sein konnte.

Die Berichte über die ersten christlichen Versammlungen füren aus den Lehrhallen des Tempels von Jerusalem in die Synagogen der Städte, wo das Evangelium zum ersten Mal gepredigt wurde, so predigt Paulus in den Synagogen von Ikonium (Apostelg. 14, 1), Thessalonich (Apostelg. 17, 1), Korinth (Apostelg. 18, 4), Ephesus (Apostelg. 18, 19. 19, 9). Aber schon der erste Anfang eines Kultus, das Brodbrechen, versammelt die Christen in Privathäusern (Apostelg. [illegible] Römer 16, 5. 1 Kor. 16, 19 ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία), mög[illegible] in den größeren Räumen im Hause eines begüterten Christen, die zur [illegible] geweiht wurden (Clem. Recog. X, 71). Dieser Brauch [illegible] den Akten Justin des Märtyrers und seiner Genossen erwänt, wo [illegible] dass wenn der Raum für die Versammelten nicht ausreiche, [illegible] in verschiedenen Häusern stattfinde †); Tertullian spricht [illegible] Wertschätzung besonderer gottesdienstlicher Lokalitäten, nachdrücklich [illegible] auf die Apostel, die alle Orte zum Gotteshause gemacht, [illegible] und in derselben Weise schreibt Dionysius von Alexandrien von der Zeit [illegible] dass jeder Ort zum festlichen Versammlungsorte wurde, Feld, [illegible] Gasthaus, Gefängnis †††). Dies alles beweist, dass in den ersten [illegible] bestimmte gottesdienstliche Lokale wenigstens nicht allgemeine [illegible] waren. Die embryonischen Anfänge desselben ließen sich vielleicht in den [illegible] Nekropolen der Katakomben finden. Die glänzenden Resultate, zu [illegible] Erforschung dieser merkwürdigen Gräberlabyrinthe neuerdings durch die [illegible] J. B. de Rossis gelangt ist, haben die christliche Pietät ebenso [illegible] Interesse diesen Lieblingsstätten kirchlicher Erinnerung

*) [illegible] l. VIII, c. 1 μηδαμῶς ἔτι τοῖς παλαιοῖς οἰκοδομήμασιν ἀρκούμενοι, [illegible] τὰς πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας.

**) [illegible] d. mortib. persecut. c. 12.

***) [illegible] der kirchl. Kunstarchäologie u. s. w. S. 274.

†) [illegible] bibl. patr. t. I, 624.

††) [illegible] de idololatr. c. 7.

†††) [illegible] hist. eccles. l. V, c. 22.

aufs neue zugewendet, und die alte Frage, ob man an diesen Orten nicht die ersten kirchlichen Bauanlagen zu suchen habe, nochmals zur Beantwortung gestellt. Eine nüchterne Forschung muß freilich verneinen, daſs hier in irgendwie hervortretender Weise für kirchliche Versammlungsorte gesorgt worden sei, wie auch einzelne Archäologen sich abmühen, die Inkunabeln des späteren oberirdischen Basilikenbaues hier zu finden. Der Tatbestand ist der, daſs die langen vielverschlungenen und sich kreuzenden Korridore der Katakomben mitunter zu quadratischen Grabkammern (Cubicula) sich öffnen, in denen entweder die Gräber einer angesehenen Familie oder Leiter der Kirche, namentlich Märtyrer, sich finden, daſs in einigen derselben eine Art von Stul, änlich dem bischöflichen θρόνος an der einen Wand angebracht ist, daſs in denselben ferner die sogenannten Arkosoliengräber häufig widerkehren, jene im Gegensatz zu den horizontal in die Wand gearbeiteten gewönlichen Gräbern (loculi) nischenartig überwölbten Sarkophaggräber, die mit einer Platte von oben zugedeckt zu einer einfachen Feier der Eucharistie als primitiver Altar dienen konnten, und daſs diese Grabkammern mitunter zu zwei, drei bis fünf untereinander verbunden erscheinen. Daraus läſst sich aber nicht mehr schließen, als daſs während der Verfolgung hier vielleicht eine Zeit lang Unterricht erteilt, nach christlicher Sitte an den Todestagen der Abgeschiedenen von ihren Angehörigen und Verehrern auf ihren Gräbern das heil. Abendmal gefeiert und möglicherweise vor einer größeren Anzal, die aber doch auch in den ausgedehntesten Räumen kaum die Zal 70 überschreiten durfte und die außerdem in einer Reihe enger, hintereinander gelegener, durch einen schmalen Eingang verbundener Kammern ungünstig genug aufgestellt gewesen sind, gepredigt worden ist. Der Versuch, einen wirklichen ausschließlich gottesdienstlichen Raum herzustellen, läſst sich in diesen Anlagen nicht erweisen, und es bleibt nach dem jetzigen Stande der Forschung feststehen, daſs vor Konstantin von einem kirchlichen Kunstbau in größerer Ausdehnung nicht die Rede ist.

Er beginnt mit Konstantin in der ausgedehntesten und glänzendsten Weise, und seine erste Periode erstreckt sich von da ab bis ungefär zum Schlusse des Jartausends. Es ist die Zeit des sogenannten Basilikenstils, der mit wenig Ausnahmen den Kirchenbau im Abendlande beherrscht und dem zur Seite im Morgenlande der byzantinische sich entwickelt. In dieser Zeit entstanden zum Teil durch Konstantins Fürsorge selbst, dann unter seinen Nachfolgern eine Reihe glänzender Bauten sowol im Orient, als namentlich in Rom. Unter ihnen steht obenan die Basilika von Tyrus 313—322 vom Bischof Paulinus erbaut und von Eusebius (hist. eccl. 10, 4) weitläufig und begeistert beschrieben, sodann folgt um 330 die Marienkirche in Bethlehem, von 328—336 erbaut, die heilige Grabeskirche, in der die eigentliche Grabkirche, deren Bau Bischof Makarius leitete und die Eusebius (d. vita Const. IV, 30 ff.) beschreibt, mit einer Basilika in Verbindung stand, sodann in Rom die vatikanische über dem Grabe des Petrus, ungefär 336 gegründet, die bis ins 15. Jarhundert ziemlich unversehrt erhalten war, die lateranensische, schon 900 erneuert, denen sich eine Reihe von Bauten nach Konstantin, vor allem die Kirche S. Paolo fueri le mura 388, von Valentinian II. gegründet und von Kaiser Honorius vollendet, würdig anreihen. Der Name *βασιλική* scil. *στόα*, *βασίλειος οἶκος*, *τὸ βασίλειον*, der für diese Kirchen gebräuchlich wird *), fürt von selbst auf die römischen Basilikenbauten als Muster, nach denen die christlichen angelegt waren. Jene Ansicht, die von einer Anzal katholischer Archäologen aufgestellt und sehr gründlich und gelehrt von Zestermann **) verteidigt wurde, als wenn die christliche Basilika sich völlig unabhängig von der altrömischen, entweder aus den Bedürfnissen des Gemeindegottesdienstes oder nach einem schon in den Grabkammern der Katakomben verfolgten Plane ausgebildet

*) Isidor. Hisp. (Orig. etymol. l. XV, 4, 11) Basilicae prius vocabantur regum habitacula, unde et nomen habent.... nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia regi ibi omnium, Deo cultus et sacrificia offerentur.

**) De basilicis l. l. III, dann deutsch bearbeitet, die antiken und christlichen Basiliken nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zu einander dargestellt, 1847.

hätte, ist wol als widerlegt anzusehen, und ebenso haben auch die Ansichten, dass sie nicht aus der forensischen, sondern aus der Hausbasilika der Römer (Meßmer) entstanden oder eine Nachbildung des heidnischen Hypäthraltempels (Weingärtner), oder der Synagoge zu Alexandria gewesen sei (Kreuser), die althergebrachte, von der Mehrzal der namhaftesten Kunsthistoriker festgestellte Annahme nicht zu erschüttern vermocht, dass die forensischen Basiliken der Römer das Urbild der christlichen Basilika gewesen sind, nicht weil man auf jene römischen Bauten ein besonderes Gewicht legte, sondern weil dieselben in ihrer bei aller Pracht zweckmäßig einfachen Anlage, die nicht nur bei den Römern und bei den sogenannten Basilikenbauten selbst, sondern bei den verschiedensten Völkern zu den verschiedensten Zwecken sich findet, dem christlichen kultischen Bedürfnisse am besten entsprachen, so dass auch solche Basiliken selbst zu christlichen Gotteshäusern einfach umgestaltet werden konnten.

Die römischen Basiliken, die den Namen und Zweck von jener Halle in Athen entlehnten, wo der zweite Archon der ἄρχων βασιλεύς Gericht hielt und die daher den Namen βασιλική στόα empfing, waren, als das Forum bei der Zunahme der Bevölkerung für dieselbe nicht mehr ausreichte und ehe man zur Anlage neuer Foren schritt, gewissermaßen eine Erweiterung des forum Romanum, sie dienten einem doppelten Zwecke, den Gerichtsverhandlungen und dem Verkehr und Handel des Publikums, dem sie vor Regen und Sonne geschützte Räume boten. Angesichts dieser Bestimmung bestand sie aus einem großen länglich-viereckigen Saale *), einem doppelten Stockwerk, an allen vier Seiten von Säulenstellungen umgeben, über denen sich eine Gallerie befand, die auf einer zweiten Säulenreihe ein Dach trug, wärend der mittlere von diesen 4 Säulengängen eingeschlossene Raum bald bedacht, bald unbedacht war und zu ihm eine Doppeltreppe in der Vorhalle, dem sogenannten Chalcidicum, fürte. An der dem Eingange gegenüber befindlichen Seite war eine große halbrunde Nische (hemicyclium, tribuna) angebaut, in der, durch den an ihr vorüberfürenden Säulengang und die darüber befindliche Gallerie von dem Verkehr des vorderen Raumes getrennt, die Gerichtsverhandlungen stattfanden und die zu dem Zwecke das eigentliche tribunal des Richters, das bedeutend erhöht war und von Bunsen **) mit dem λιθόστρατον, hebr. Gabbatha, Joh. 19, 13, identifizirt wird, die Plätze der Geschworenen, Anwälte, der Parteien und Zeugen, sowie reservirte Sitze für bevorzugte Zuhörer enthielt, wärend man von dem vorüberfürenden Teile der Gallerie den Verhandlungen zusehen und zuhören konnte. Es schied sich also ein dreifacher Raum, die Vorhalle, der eigentliche für Verkehr und Handel bestimmte Raum und das hemicyclium, die halbrunde Nische für die Gerichtsverhandlungen. Kein Raum konnte geeigneter sein für den christlichen Gottesdienst. Die dreifach gegliederte Anlage bot die angemessen unterschiedenen Plätze für die dreifach gegliederte Gemeinde. Zuerst die abgesonderte halbrunde Nische für die Priesterschaft, die sich, wie in der heidnischen Basilika Geschworene, Anwälte u. s. w. um den Richter, und das richterliche Tribunal, um den Bischof scharte; der säulenumgebene Hauptraum für die eigentliche Gemeinde der getauften Christen; die Vorhalle endlich für die noch ungetauften (Katechumenen) und degradirten (Pönitenten) Anwoner des Gottesdienstes. Es erübrigte nur, das Tribunal zum bischöflichen Thronos umzugestalten, den Säulengang vor der dem Eingang gegenüberliegenden Seite, der die Tribunalnische verdeckte, und die Obergallerie wegzunehmen, und es war aus der altheidnischen die christliche Basilika in ihren Grundzügen hergestellt.

Verschiedenheiten im einzelnen der Anlage und in der Ausstattung des Raumes änderten an der Grundanlage nichts, ebensowenig wie die Zusätze, die durch das liturgische Bedürfnis an dem Kirchengebäude nötig wurden, namentlich die Ausdehnung der Vorhalle (Narthex), der westlich vorgelegte Vorhof für die erste Klasse der Büßenden (αἴθριον paradisus), und die kirchlichen Anbauten (ἐξέδραι

*) Vitruv d. archit. l. V, 1 bestimmt, dass die Breitseite nicht weniger als ein Drittel und nicht mehr als die Hälfte der Langseite betragen dürfe.

**) Bunsen, die Basiliken des christlichen Rom, S. 19.

οἶκοι) an den Langſeiten des Kirchenhauſes ſelbſt. Und auch in der ſpäteren Weiterbildung der Baſilika in der romaniſchen und gotiſchen Epoche läſst ſich der Grundtypus der alten Baſilika unſchwer herausfinden.

I. Von der altchriſtlichen Baſilika und ihrer Einrichtung haben wir einmal ausfürliche und zum teil auch ſehr anſchauliche Beſchreibungen bei Euſebius (hist. eccl. l. X, c. 4) in der Einweihungsrede der Baſilika von Tyrus und in den ſeine Kirchenbauten in Nola und Fundi beſchreibenden Gedichten des Paulinus von Nola (Natal. X und epistolae ad Sever. 13), außerdem läſst ſich Bau und Einrichtung derſelben aus vielen in ihrer alten Form noch unentſtellt erhaltenen Kirchen in Rom und Ravenna ſtudiren, wie S. Paolo fuori le mura, S. Agnese fuori le mura, S. Clemente in Rom, S. Apollinare in Classe in Ravenna und andere mehr.

Die Kirchenanlage nahm nicht nur den Platz ein, den der Bau ſelbſt ausfüllte, ſondern zu ihr gehörte auch das ſie umgebende Terrain (*περίβολος*), das ſich namentlich bei Kathedralkirchen mit zu denſelben gehörigen Bauten, Baptiſterien, Triklinien u. ſ. w. findet und das uns Euſebius bei der Kirche von Tyrus von einer Mauer (*ἕρκος*) umgeben beſchreibt (hist. eccl. l. X, c. 4). Die eigentliche Baſilika erſtreckt ſich innerhalb desſelben in drei Hauptteilen 1) dem Vorhof (*αἴθριον* bei Euseb. h. e. l. X, 4 ſpäter paradisus), 2) durch die Vorhalle (*νάρθηξ*, ferula) mit ihm verbunden dem Schiff (*ὁ ναός ἡ ναῦς*) navis ecclesiae, 3) dem Altarraum (*Βῆμα, τὸ ἅγιον, ἁγιάσμα, τὰ ἄδυτα*, sacrarium, sanctuarium). Der Vorhof, in dem man eine Art von Ähnlichkeit der chriſtlichen Kirche mit dem Tempel in Jeruſalem finden könnte, bildet ein an drei Seiten von Mauern umſchloſſenes Viereck von der Breite der weſtlichen Schmalſeite der Baſilika ſelbſt, die es gewiſſermaßen im Freien vorbereitet. An ſeiner Innenſeite zieht ſich ein Quadriportikus hin, von Säulen getragen und gegen den Hof geöffnet, der an der dem Kirchengebäude ſelbſt angelehnten öſtlichen Seite meiſtens in die Vorhalle des Kirchengebäudes ſelbſt übergeht. Zu ihm fürt eine auf vier Säulen ruhende Eingangspforte (*πρόπυλον*, vestibulum), die, wie eiſerne Stangen an derſelben beweiſen, an Feſttagen beſtimmt war, mit Vorhängen geſchmückt zu werden. In der Mitte des Atriums befand ſich der Waſchbrunnen (*φιάλη, κρήνη, φρέαρ*, cantharus), der oft in künſtleriſcher Ausfürung, wie die unter einem von 8 Porphyrſäulen getragene eherne Pinie im Vorhof von St. Peter in Rom, von deren Schuppen das Waſſer floß, zu einem bewunderten Monumente wurde. Dieſer Vorhof war der Aufenthalt der Büßenden ernſteſter Praxis, der *χειμαζόμενοι χειμάζοντες*, hiemantes, weil ſie Wind und Wetter preisgegeben waren, oder *προσκλαίοντες*, flentes, weil ſie die zur Kirche Eingehenden mit Tränen um Fürbitte angingen *). Mit dem Aufhören der öffentlichen Buße wurden dieſe Vorhöfe eigentlich überflüſſig und zogen ſich in die Vorhallen der Kirche zuſammen, vor die dann mitunter das Veſtibulum gelegt wurde. Von der Vorhalle (Narthex) aus, die entweder von der an die Weſtfront der Baſilika gelehnten Säulenhalle des Quadriportikus gebildet, oder auch noch beſonders hinter dieſer dem Baſilikenhaus vorgelegt wurde **), in dem Falle aber, wo der Vorhof ganz fehlte, bedeutender hervortrat, fürten die Türen (*πύλαι ὡραῖαι*) in den eigent-

*) Wenn Euſebius h. e. l. X, 4 von dieſem Vorhof ſagt... *τοῖς τε τῶν πρώτων εἰσαγωγῶν, ἔτι δεομένοις κατάλληλον τὴν μονὴν παρεχομένη*.. und ihn ſomit einen Aufenthalt der Katechumenen nennt, in dem ſie ihren erſten Unterricht empfingen, ſo iſt doch wol nur der an die Kirche ſelbſt ſich anlehnende Teil desſelben, der in die Vorhalle übergeht, zu verſtehen.

**) Es iſt, wenn auch der Narthex bei den byzantiniſchen Kirchen weit bedeutender hervortrat, als bei der Baſilika, doch zu weit gegangen, wenn man den Narthex den letzteren ganz abſprechen und als Überbleibſel des Vorhofs, von dem nur die vierte an das Kirchenhaus gelegte Säulenhalle des Atrium ſtehen geblieben und mit dem Veſtibulum verbunden ſei, anſehen will. Mehrere Beiſpiele von einer hinter dem Säulenportikus ſelbſtändig angelegten Vorhalle laſſen ſich anfüren und die Stelle bei Euſebius (hist. eccl. X, 4)... *πλείοσιν ἔτι μᾶλλον τοῖς ἐνδοτάτω προπύλοις τὰς ἐπὶ τὸν νέω παρόδους ἀναπεπταμένους ἔπαλει*.. läſst ſich kaum anders verſtehen.

lichen Hauptraum, das Langhaus der Kirche ein, den oblongen Raum, den die Gemeinde einnahm. Dieser Türen fürt Eusebius bei der Kirche von Tyrus drei [illegible] die den drei Schiffen derselben entsprechen; demgemäß waren auch, wo die Basilika fünfschiffig war, wie in S. Paolo fuori le mura und in der Peterskirche [illegible] bisweilen sieben Türen angebracht, von denen die mittlere, durch Breite und Höhe sowie durch Ornamentierung auszeichnet, von Eusebius einer „Königin" verglichen wird. Solche Türen scheinen an einigen Basiliken, obgleich sonst Eingänge an den Langseiten [illegible] waren, doch daselbst in dem Falle angebracht worden zu sein, [illegible] von Tyrus, Versammlungssäle und Gemächer [illegible] dem Kirchenhause in unmittelbarer Verbindung [illegible] Türkonstruktion einfaches Pfostenwerk [illegible] prächtigeren Basiliken mit Erzplatten [illegible] in sogenannter Niellotechnik wie [illegible] S. Paolo fuori le mura in Rom, [illegible] dem Schiffsraum, dem der Name [illegible] Weise zukam; in Erinnerung [illegible] von seiner Gestalt und nach [illegible] ναῦς, oder navis genannt*). [illegible] den Prachtbasiliken in fünf die [illegible] Schiffe, von denen das mittlere [illegible] die Seitenschiffe überragt. Auf [illegible] Geschlechtern verteilt, so dass [illegible] der andern Langseite ihre Plätze [illegible] für die höheren Klassen der [illegible] die dann verändert wurde, wenn, [illegible] z. B. in S. Agnese und S. Lo[illegible] der Fall war, Emporengallerieen über [illegible] Frauen untergebracht wurden**). [illegible] erhob sich entweder auf gerad[illegible] Sitte und für die Weiterent[illegible] war, auf von Säule zu Säule [illegible] die Höhe der Säulen selbst be[illegible] bedeckt, mit zwei Fensterreihen ver[illegible] mit davor gelegten dünngeschliffenen [illegible] und der ganzen Basilika Licht gaben. An [illegible] ziemlich hoch unter dem Dachgesims an[illegible] Seitenschiffe, das auch, wenn bei fünfschif[illegible] verdoppelte, beiden gemeinsam war.

[illegible] Triumphbogen (arcus triumphalis), der an die [illegible] gegenüberliegenden Quergallerie der altrömischen Basilika [illegible] dritten Hauptteile der Basilika geschieden, [illegible] Stufen wol auch den Namen βῆμα, wegen [illegible] Tribunal, aus dem es enstanden, den Na-

[illegible] Schiff" stammt aus einer traditionellen Anschauung, [illegible] (l. II, c. 57) ausgebildet findet, wo nicht [illegible] sondern der Beruf jedes Grades der Kleriker mit einem [illegible] ein Beweis, wie früh und wie tiefgehend diese mari[illegible] waren und übrigens noch durch verwandte, in der alt[illegible] maritime Symbole, wie der Leuchtturm (pharus) für die [illegible] des Delphins u. s. w., bestätigt wird.

[illegible] Rom, S. 44 f., nimmt an, dass eine sichtbare — [illegible] Längsschranke Männer und Frauen von einander [illegible] besondere, in eine entsprechende hölzerne, parallel mit [illegible] die Breite des Kirchenraums laufende Schrankenwand an[illegible] und Subdiakonus, resp. die Diakonissin, angewiesen, [illegible] zwischen dieser am westlichen Eingang befindlichen [illegible] Eingangsfront gibt er den Namen Narthex.

men tribunal, wegen der daselbst befindlichen Plätze der höhern Geistlichkeit presbyterium, endlich wegen des in demselben aufgestellten Altars den Namen sacrarium oder sanctuarium, τὸ ἅγιον oder τὰ ἅγια (τὸ τῶν ἁγίων ἅγιον Euseb. h. eccl. X, 4), wol in Erinnerung an den jerusalemischen Tempel, fürte. Wenn dieser Teil des Kirchengebäudes in der nachkonstantinischen Periode selbständiger Kirchenbauten eine größere Ausbildung erhielt, so waren doch die Prinzipien der Einrichtung derselben schon vor Konstantin gegeben, als man noch teilweise Profanbauten zu kirchlichen Zwecken brauchte, oder der Kirchenbau doch noch wesentlich ein bloßer Nützlichkeitsbau war. Für die Feier des heil. Abendmals bestand der Tisch (mensa, τράπεζα, ara, altare), für Vorlesung und Auslegung der heil. Schrift ein erhöhter Lehrstul (pulpitum suggestus*), und auch die Anordnung der Plätze für Klerus und Laien war im allgemeinen in derselben Weise, wie später, bestimmt **). Der Mittelpunkt dieses Raumes war der Altar, θυσιαστήριον, der im Anfang in Würfelform ausgefürt, den Sarkophag des Arkosoliengrabes der Katakomben imitirte, und über der sog. Konfession, dem Märtyrergrabe, über dem ursprünglich jede Kirche erbaut sein mußte, sich befand ***). Den Abschluss nach Osten gab die fensterlose halbkugelförmig überwölbte Nische der apsis, concha von ihrer Gestalt, oder tribuna, von ihrer Anlehnung an die Tribunalnische der altrömischen Basilika so genannt, die meist auch äußerlich sichtbar über die östliche Schmalwand der Basilika heraustrat und in deren Halbrund sich in der Mitte im östlichen Scheitelpunkt der Apsis der θρόνος des Bischofs, ihm zu beiden Seiten an der Rundung sich hinziehend die Plätze für die Presbyter sich befanden (secundi throni), wärend die Diakonen zu stehen hatten (constitt. app. 2, 57)†).

Für die niedere Geistlichkeit vom Subdiakonus abwärts, namentlich für die im Gottesdienste fungirenden ἀναγνώσται und ψάλται war, wie jener Raum für die höhere Geistlichkeit östlich vom Altare, ein erhöhter Raum vor dem Altare nach Westen zu in das Hauptschiff hineingeschoben, die sog. solea σάλεα, im weiteren Sinne ἄμβων genannt, an deren südlicher und nördlicher Seite sich die eigentlichen Ambonen, pulpita, kanzelartigen Aufbauten für Vorlesung der heil. Schrift befanden und die, wie der Altarplatz selbst, mit Schranken, cancelli κίγκλιδες, gegen die Gemeinde, die an denselben die Kommunion empfing, abgegrenzt war ††).

Die Stellung des Altares anlangend, so ist sie nicht in allen Basiliken dieselbe, sondern es ist derselbe bald mehr nach Osten zurück, bald mehr nach Westen vorgeschoben. Erst durch Anlage des Querschiffs (domus transversa transenna) vor der Apsis, das durch den Triumphbogen gegen das Langhaus abgegrenzt und geöffnet, anfangs wol kaum dazu bestimmt, die Form der Kirche dem Kreuze ähnlich zu machen, nur wenig über die Mauerdicke nördlich und südlich hervortrat, aber vor den Seitenschiffen ausgezeichnet war, indem es den erhöhten Fußboden der Bema und die Höhe des Mittelschiffes erhielt, bekam der Altar bestimmte Stellung und zwar meist unter der sogenannten Vierung, der Stelle, an

---

*) Cypriani epist. 34 quid aliud quum super pulpitum i. e. super tribunal ecclesiae oportebat imponi ut loci altioris celsitate subnixus — legat praecepta et evangelium domini. Diese Bezeichnung des pulpitum als tribunal beweist, wie schon für die vorkonstantinische Kircheneinrichtung die Anordnung in der altrömischen Basilika maßgebend war.

**) Constitt. app. 2, 57.

***) Eine Anordnung, von der erst seit den Übertragungen der Märtyrerleichen von ihren ursprünglichen Grabstätten in die Kirchen und der damit verbundenen Zerteilung der Leiber, abgewichen wurde.

†) Eusebius in seiner Beschreibung der Kirche von Tyrus gibt an, daß für alle (doch nur Kleriker) Sitzplätze vorhanden gewesen seien, θρόνοις τε τοῖς ἀνωτάτω εἰς τὴν τῶν προέδρων τιμὴν καὶ προσέτι βάθροις ἐν τάξει, τοῖς καθ' ὅλον κατὰ τὸ πρέπον κοσμήσας.

††) Das deutlichste Bild dieser Einrichtung haben wir in der nach dieser Seite trefflich erhaltenen Oberkirche von S. Clemente in Rom.

der sich das Haupt- und Querschiff schnitten. Außerdem wurde er mit einem von vier Säulen getragenen Baldachin, dem sog. Ciborium, geschmückt und vor den bald aufkommenden Nebenaltären ausgezeichnet. Zwischen den Intercolumnien des Ciboriums zogen sich Eisenstangen hin, an denen Vorhänge während der Konsekration den Altar profanen Augen unsichtbar machten, eine Einrichtung, die in den griechischen Kirchen noch mehr in der festen Bilderwand (s. diese) hervortrat. An das Kirchenhaus angebaut und durch Eingänge (Euseb. h. eccles. X, 4) mit demselben verbunden, befanden sich Nebenbauten, die schon erwänten ἐξέδραι (kleinere Gemächer) und οἶκοι (größere Säle), wol identisch mit den von Paulinus von Nola (ep. ad. Sever. 12) erwänten cubicula. Nach Eusebius zu besonderen gottesdienstlichen Übungen bestimmt *). Hierher gehören die schon von den apostolischen Konstitutionen als im Osten gelegen erwänten Παστοφορία **), ein Wort, das schon die LXX (Ezech. 44, 17) für die in dem Portikus des inneren Tempelvorhofs angebrachten Gemächer anwendeten, und von dem Bingham (orig. eccl. l. VIII, c. 7, p. 268) meint, dass es eine Generalbezeichnung sowol für die denselben Zwecken wie die Sakristei geweihten Räume, also Aufbewarungsorte für kirchliche Utensilien, die auch diaconica secretaria, gazophylacia und sceuophylacia genannt werden und außerdem der Name für die Wonungen der mit der Besorgung des Kirchengebäudes selbst unmittelbar betrauten Beamten, änlich denen der Leviten im Tempelvorhof, sei. Im weiteren Sinne sind zu den ἐξέδραι der Kirche zu rechnen die entfernter mit dem Gebäude derselben verbundenen Bauten, namentlich das durch einen Gang mit der Kathedralkirche verbundene Baptisterium (s. dieses), die Triklinien, Xenodochien, Bibliotheken, die sich auf dem Peribolus der Kathedralkirche fanden, endlich auch der seit Aufkommen der Glocken neben dem Kirchengebäude errichtete, in Italien immer isolirt stehende Glockenturm, der entweder viereckig oder rund wie bei den ravennatischen Basiliken in etagenartigen, nach oben durch Fenster erleichterten Aufsätzen aufgebaut, die Glocke enthielt.

Lobpreisend ergehen sich die Berichterstatter über den Glanz, mit dem diese Basiliken ausgeschmückt waren, und die aus der Zeit ihrer Gründung noch erhaltenen bestätigen diese panegyrischen Beschreibungen. Schon das kostbare, aus den Tempeln zusammengetragene Material an Säulen von Porphyr und kostbarem Marmor, Badesesseln, die man zur Herstellung der Schiffe und zu Bischofsstülen verwandte, allerdings oft one an eine harmonische Übereinstimmung zu denken, gab den Gebäuden das Ansehen solider Pracht, ebenso wandte man an die Täfelung des Fußbodens, an die Bearbeitung der Schranken des Chors und Altarplatzes zierlich durchbrochene Holzarbeit ***) oder mit musivischen Mustern ausgelegten Marmor. Die Decke bestand entweder aus dem freiliegenden Dachstul, der bemalt und mit Goldblech überzogen war, oder einer in goldgeschmücktem Cassettenmuster unter demselben angebrachten Flachdecke, die nach Bunsens Meinung öfter von raubgierigen Feinden herabgerissen, in vielen Basiliken den offenen Dachstul sehen ließ, wo er ursprünglich nicht bezweckt war. Eine besondere Wirkung übte der bildliche Schmuck, mit dem in Mosaikentechnik die hervorragendsten Teile, wie die innere Wölbung und der äußere Bogenabschnitt der Apsis, bei der Querschiffanlage Schenkel und Leibung des Triumphbogens, die Wände des Mittelschiffs, die Vorhalle, mitunter auch die Außenseite der Vorderfronte verziert

---

*) ἃ (nämlich die ἐξέδραι und οἶκοι) καὶ αὐτὰ τοῖς ἐπὶ καθάρσεως καὶ περιῤῥαντηρίων τῶν διὰ ὕδατος καὶ ἁγίοι πνεύματος ἐγχρήζουσιν .... ἀπειργάζετο (hist. eccl. 10, 4). Änlichen Zwecken waren die von Paulinus von Nola ep. 32 erwänten Cubicula geweiht ... Cubicula intra porticus quaterna longis basilicae lateribus inserta, secretis orantium, vel in lege Domini meditantium praeterea memoriis religiosorum ac familiarum .... locos praebent.

**) ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τὰ παστοφορία προς ἀνατολὴν (l. II, c. 57) ὅταν πάντες μεταλάβωσι καὶ πᾶσαι, λάβοντες οἱ διάκονοι τὰ περισσεύσαντα εἰσφερέτωσαν εἰς τὰ παστοφορία (l. VIII, c. 13).

***) Euseb. hist. eccl. X, 4 bei der Beschreibung der Kirche von Tyrus, in der er solche Gitterwände von durchbrochener Arbeit auch an dem Quadriportikus des Vorhofs erwänt.

waren und der einmal den Zweck hatte, auf die Hauptlehren der Kirche und die biblische Geschichte hinzuweisen, sodann aber aus rein ästhetisch-architektonischen Gründen angebracht war, die gewaltigen, schweren und lastenden Mauermassen durch diese Bilder zu erleichtern. Nur das äußere Kirchenhaus ging leer aus und sticht gegen die innere Pracht auffällig ab.

War und erhielt sich die Basilika als die normale Kirchenform im Abendlande, so finden sich vereinzelt auch dort Rundkirchen, entweder auf antiken Fundamenten errichtet, wie S. Teodoro am Palatin, oder nach selbständigem Plane erbaut, wie S. Stefano rotondo in Rom, ein Centralbau mit zwei konzentrischen Säulenkreisen, der von einer Mauer umgeben war, in der die Apsis lag. Doch fanden diese Anlagen, weil sie liturgisch nicht so günstig waren, wie das Langhaus der Basilika, namentlich Altar und Presbyterium nicht von allen Seiten gesehen werden konnten, keine weitere Verbreitung. Jedoch wurde die Rundform, abwechselnd mit der des Oktogon und des gleicharmigen Kreuzes, kanonisch für die Baptisterien (s. diese) und die Grabkirchen (memoriae). So finden wir es bei dem Baptisterium des Konstantin, einem Rundbau mit Vorhalle, der auf einem doppelten Säulengeschoß eine Kuppel trug, so in dem ravennatischen Baptisterium S. Giovanni in fonte und allen Baptisterien in Italien und diesseits der Alpen, die noch vorhanden sind, ebenso bei der nach einigen auf den Fundamenten eines alten Tempels erbauten Kirche S. Constanza in Rom, der Grabkirche der Tochter Konstantins, die eine Kuppel über einem Kranz gekuppelter Säulen trug, während der Umgang zwischen den Säulen und der Mauer im Tonnengewölbe gehalten war, sodann in der Kirche S. Maria Rotonda in Ravenna, der Grabkirche Theoderich des Großen, ein äußerlich zehneckiger, innerlich nach dem griechischen Kreuze gestalteter Centralbau, in dem die flache Kuppel, aus einem ungeheuren Steine bestehend, deckelartig aufgelegt war, und bei der Grabkirche der Galla Placidia S. Nazario e Celso, die ebenfalls über dem griechischen Kreuze die Kuppel trug. Mochte hierbei mitunter der Plan des altheidnischen Fundaments und die Erinnerung an antike verwandte Bauwerke, wie die Thermenanlagen für die Baptisterien, die Mausoleen für die Grabkirchen maßgebend gewesen sein, so fürte auch der Zweck der Gebäude selbst: bei den Baptisterien das in der Mitte befindliche Taufbassin, bei den Grabkirchen der in der Mitte aufgestellte Sarkophag, für den der ganze Bau nur architektonische Hülle war, auf diese Form. Die Centralbautenanlage mit Kuppel wird aber nur das Grundprinzip

II. des byzantinischen Baustils. Centralbauten rüren auch von Konstantin selbst her und sind ebenfalls in schwülstigen Lobpreisungen von Eusebius beschrieben worden, so das Octogon in Antiochien (vita Constant. III, 50), dominium aureum von Hieronymus genannt, eine zweigeschossige, mit hoher Kuppel überwölbte Kirche, 331 gegründet, deren Kuppel in Folge von Erdbeben mehrmals einstürzte; die Kirche des heil. Grabes in Jerusalem, 327 begonnen und 355 eingeweiht (vita Constantini IV, 30 ff.), die aus einer Basilika und einer das Grab überbauenden Rotunde bestand, zu welcher man durch die Basilika gelangte, one dass jedoch des Eusebius Beschreibung, noch die gegenwärtige Gestalt des Baues, noch die Berichte und Meinungen der Fachmänner das ursprüngliche Verhältnis beider zu völliger Klarheit erhoben haben; die Apostelkirche in Konstantinopel war ebenfalls Centralbau mit Kuppel (vita Constant. IV, 58 f.), und die von Helena, der Mutter Konstantins, gestiftete Himmelfartskirche auf dem Ölberge bei Jerusalem, obschon hier die Gestalt der Rotunde, die ihr Hieronymus zuschreibt, nicht über allen Zweifel erhaben ist. Woher diese von den abendländischen Kirchenanlagen so abweichende Form stammt, ob hier die altrömische Mausoleumsform im Gegensatze gegen die Basilikenform, die das Abendland adoptirte, Aufnahme fand *), oder ob der Grund darin zu suchen ist, dass das Holzmaterial, das im Abendlande zur Herstellung von Dach und Decke zu Gebote stand, im Orient fehlte, oder dass orientalische architektonische Einflüsse, die Kuppel und die namentlich in Asien vorkommende Überhöhung, sowie die eigen-

*) Bunsen, Die Basiliken des christlichen Rom, S. 36.

tümliche Art der Verbindung derselben mit dem Quadrat als ein lokales Bauelement überpflanzten *), ist nicht völlig bestimmt zu entscheiden, vielleicht dass alle diese Elemente zusammengewirkt haben. Entschieden müssen wir aber die Kuppel und infolge dessen die Deckenkonstruktion als das maßgebende Prinzip der byzantinischen Baukunst ansehen. Darnach bestimmt sich die ganze Gestalt der Kirchen: einmal die gewaltige Ausdehnung nach der Höhe zu, die das Anbringen von Emporgallerieen, Gynäceen, welche die orientalische Sitte für die Frauen durchgängig verlangte auch aus architektonischen Gründen zur Belebung der Wandfläche forderte, sodann das unverhältnismäßige Übergewicht des Mittelraumes, den die Kuppel, und wo mehrere Kuppeln angebracht waren, die Hauptkuppel überwölbte, ferner die Konstruktion gewaltiger Pfeiler, die statt der Säulen als Träger der Kuppellast nötig wurden, und neben denen die Säulen nur zur Ausfüllung der Zwischenräume und zum Tragen der Emporgallerieen fortbestanden, wärend durch das Überwiegen des Mittelraumes und die breite Ausdehnung der Pfeiler nach den Seiten zu die Seitenschiffe zu bedeutungslosen Gängen, ja selbst die Apsis der Schwerpunkt der abendländischen Basilika zu einem verschwindenden Anbau zusammenschrumpften, so dass nur der Narthex als ein mit dem abendländischen Basilikenbau völlig übereinstimmendes Element sich findet, indessen auch in seiner Konstruktion von dem der Basilika verschieden, indem er an manchen Kirchen, wie S. Sophia, doppelt angelegt und ein äußerer und ein innerer Narthex sich zu unterscheiden scheint, wenn der erste gegen den Vorhof offen und gegen den zweiten mit einer Mauer, durch die Türen fürten, abgeschlossen war; jedoch ist es auch nicht unwarscheinlich, dass dieser äußere Narthex nur die östliche Seite des Portikus des Vorhofs war, der ausgezeichnet behandelt wurde.

In der genannten Eigentümlichkeit entwickelt sich der byzantinische Stil in seiner Glanzperiode in Byzanz und Ravenna und erreicht seinen Höhepunkt unter Justinian I.

Nachdem unter demselben bereits in der Kirche des heiligen Sergius und Bachus, der sogen. kleinen Sophienkirche, innerhalb des quadraten Grundrisses auf 8 Pfeilern ein Octogon errichtet worden war, indem auf von den Pfeilern aufsteigenden Pendentifs auf einem kurzen Tambour die 16rippige Kuppel ruht, wurde in der Kirche S. Vitale in Ravenna im Jahre 525 wol unter Justinians Auspicien unter Bischof Ecclesius begonnen und 546 durch Bischof Maximianus geweiht, ein Octogon auf achteckigem Grundplan errichtet, indem je ein Winkel der Außenmauer mit dem die Kuppel tragenden Pfeiler korrespondirt und zwischen beiden ein achteckiger Umgang sich hinzieht, der sich zwischen den Pfeilern in 7 Nischen öffnet, die von je zwei Säulen, die mit den sie einschließenden Pfeilern einen Halbkreis bilden, eingeschlossen werden und denen änliche Nischen im oberen Stockwerk entsprechen, wärend der achte Pfeilerzwischenraum durch einen tonnengewölbten Gang zur Apsis fürt, die im Gegensatz gegen die Apsiden der Basilika im Innern zwar halbrund, nach außen aber polygon gestaltet und mit Fenstern durchbrochen ist. Der Narthex nach seiner ursprünglichen Anlage ist nicht an eine der Seiten, sondern an eine Spitze der achteckigen Außenmauer angelegt, die nach außen mit einem Dach versehene Kuppel ist, um ihr Leichtigkeit zu geben, aus mit Spitze und Hals zusammengesteckten Thonvasen gebildet.

Das Meisterwerk der byzantinischen Baukunst ist aber die große Sophienkirche, *ἁγια Σοφία*, auf Stelle der schon von Konstantin errichteten, durch öftere

*) Unger, in seinem Artikel über „griechische Kunst", in der Ersch und Gruberschen Encyklopädie, macht auf diese orientalischen Einflüsse aufmerksam und verweist namentlich auf die Sassanidendenkmäler in Persien, vor allem auf die Palastruinen in Firuz-Abad bei Schiras, wo, wärend in den antiken Kuppelbauten die Kuppel sich nur auf einem kreisrunden, von der Kuppel selbst bestimmten Unterbau erhob, das Problem gelöst wurde, eine Kuppel auch auf einem Viereck zu errichten, indem man in das Viereck durch über die die Kuppel tragenden Pfeiler parallel mit den Diagonalen geschlagene Bögen zum Oktogon hinüberleitete und darauf die Kuppel setzte, die Zwischenräume aber mit einer eigentümlichen Bogenkonstruktion, die die byzantinische Baukunst durch Pendentifs ersetzte, ausfüllte. Auch in der Form der Säulenkapitelle sieht Unger eine Übereinstimmung mit persischen Formen.

Brände, zuletzt durch den Brand im Nikaaufrur 532 zerstörten Sophienkirche erbaut. Schon vierzig Tage nach jenem Brande wurde der Plan entworfen. Unter der ungemein eifrigen Teilnahme des Kaisers, der zu ihrem Bau die Tempel ihres Schmuckes, die Lehrer ihrer Einkünfte beraubte, wurde der Riesenbau schon am 26. Dezember 537 eingeweiht. Hier ist eine Rundkuppel von 104 Fuß Durchmesser über quadratem Grundriss und nur vier Pfeilern angelegt, die wegen dieses Minimums von Stützflächen gleichsam in der Luft schwebt und für die, um ihr die nötige Leichtigkeit zu geben, Ziegel gebrannt worden sein sollen, die fünfmal leichter waren als gewönliche. Um der Kuppel das geeignete Widerlager zu schaffen, sind zwei riesige Halbkuppeln östlich und westlich gegen sie gelegt, zugleich den Pfeilern selbst an der Außenwand Strebepfeiler gegenübergestellt, auf die die Last der Kuppel durch Gewölbe übergeleitet wurde. Durch einen überwölbten Gang gelangte man zur innerlich halbrunden, außen polygonen Apsis, neben der 2 hohe Nischen als Nebenapsiden in die an die Hauptkuppel gelehnte Halbkuppel schneiden, denen 2 gleiche an der westlichen Halbkuppel entsprechen. An der Mauer der Kuppel öffnet sich, ebenso wie in den Nebenapsiden, über den durch die Pfeiler eingeengten Seitenschiffen das durch Säulenstellung ausgefüllte Obergeschoss für die Frauen. Eine doppelte Vorhalle fürte zu diesem Wunderbau, von dem Justinian das stolze Wort sprach: „Ich habe Dich übertroffen, o Salomo", und dessen grandiose Verhältnisse, reiche Ausschmückung mit musivischem Schmucke, köstliche Geräte, den Glanz der Fenster und das Meer der Lampen, Paulus Silentiarius in einem schwülstigen Gedicht beschreibt *). — Aber die großartige Einfachheit dieser Anlage bildet nicht die letzte Phase des byzantinischen Stiles. Ein Bedürfnis der Symmetrie und eine Vorliebe für die kirchliche Symbolik ließ als typische Form des Grundplanes das gleicharmige griechische Kreuz wälen, über dessen Schneidepunkt man die Kuppel meist auf einer starken Überhöhung, in die die Kuppel mit herabsteigenden Pendentifs eingriff, anbrachte, und statt der ursprünglich flachen Spannung, die bei der Sophienkirche so flach war, dass die Kuppel einstürzte und höher gewölbt erneuert werden musste, eine steilere Wölbung wälte. Allmählich kam eine Mehrzal von Kuppeln auf, indem man einen jeden Kreuzesarm mit einer Kuppel bedachte, sodass fünf Kuppeln nicht ungewönlich waren. In dieser Form sehen wir das byzantinische Prinzip nach dem Abendlande hinüber kommen, und das unstreitig bedeutendste Bauwerk nach demselben ist die Markuskirche in Venedig, 1043 begonnen, 1071 vollendet, in der auf kreuzförmiger Grundlage sich fünf Kuppeln erheben, wärend schon früher in den Berürungen des Abendlandes mit dem Morgenlande ein byzantinisches Bauwerk älterer Art einem abendländischen als Muster gedient, nämlich die Kirche S. Vitale, dem unter Karl d. Gr. erbauten Münster von Aachen, der seinem Vorbilde, mit Ausnahme von Einzelheiten, wie namentlich die 16eckige Gestalt der Mauerwand, welche die 8 die Kuppel tragenden Pfeiler umgibt, nachgeht. Die Liebhaberei für eine größere Zal von Kuppeln zeigt sich in der weiteren Ausbildung des byzantinischen Stils, der freilich mehr ein Verfall genannt zu werden verdient, so namentlich in Rußland, wo einzelne Kirchen das griechische Kreuz noch über ein Quadrat legen und sowol die einzelnen Kreuzesarme wie die Ecken des Quadrats mit Kuppeln bezeichnen, so dass 9 Kuppeln eng gedrängt auf einem Kirchengebäude sich finden, die unter orientalischen Einflüssen der einfachen Kuppelgestalt längst enthoben zwiebelartige, birnenförmige, turmartige Überhöhungen mit zwiebelartigen Aufsätzen zeigen, wie die Kirche Wassili Blagennoi in Moskau. Das Verbreitungsgebiet des byzantinischen Stils nach Westen läst sich ziemlich genau abgrenzen; es reicht ungefär bis nach Ungarn, wo schon der abendländische Stil herrscht. Eine ausgebreitetere Geltung hat derselbe im Abendlande nicht gefunden, wol aber dem Abendlande manche fruchtbare Elemente überliefert, einmal das Prinzip der Kuppel wie der Wölbung überhaupt, sodann den polygonen, fensterdurchbrochenen Chorabschluss; weiter eine eigentümliche anmutige Abwechselung in

*) Scriptores historiae Byzantinae, abgedruckt bei Salzenberg, altchristliche Baudenkmale in Konstantinopel.

der Säulenstellung, indem größere und kleinere Säulen, die größere und kleinere Bogen tragen und so, dass der größere Bogen mehrere kleinere überschlägt, zusammengestellt werden, wie in dem ravennatischen Baptisterium S. Giovanni in fonte, endlich neue, für die Fortentwicklung des abendländischen Stils zum teil sehr brauchbare Kapitellformen, indem der byzantinische Stil die antiken Kapitellformen aufgab und vielleicht auch in Anlehnung an orientalische Muster jenes klotzartige, trichterförmige, nach oben sich ausladende, mit Netzwerk und Pflanzenrelief übersponnene Kapitell ausbildete, das mit einem aufgesetzten kubischen Aufsatze bei den ravennatischen Bauten als kraftvoller Bogenträger erscheint und das vielleicht den Anstoß zu den mannigfachen Kapitellformen der romanischen Stilperiode gegeben hat. Denkwürdig bleibt immer die Art und Weise, wie Charakter und Wesen sich auch in den gewälten Kunstformen spiegelt. Im Abendlande die helle Basilika, wesentlich ein Raum für die Masse des Volkes, der Schwerpunkt des Ganzen der Altar mit der dahinter befindlichen und um denselben schaltenden Priesterschaft, das kirchliche Wesen im konkretesten Sinne. Im Orient der düstere Kuppelbau, das ganze gravitirend in der unermesslich hohen Wölbung, zu der der Blick des Beschauers sich verliert, wogegen der im Hintergrunde liegende Altar und die Menschen umher, Priester wie Laien, verschwinden. Es ist die Signatur der abendländischen und morgenländischen Kirche hier ausgesprochen. Dort Kirchlichkeit, die alles auf die Priester und ihre durch den Altar verliehene Macht bezieht, hier nach oben steigende, weltfremde, mystische Spekulation. Dort Kirchenpolitik, hier Theologie, die aus Steinen zu uns sprechen! —

Die Weiterentwickelung des kirchlichen Baustils im Abendlande diesseits der Alpen beruht, wie schon gesagt, auf Weiterbildung der altchristlichen Basilika. Wenig Reste sind vorhanden, die zu dem Gange dieser Entwickelung uns den Faden in die Hand geben. Aus ihnen geht hervor, dass es zu einer planmäßigen Fortentwickelung zunächst nicht kam, sondern die alten Formen nur, freilich oft sehr roh und verständnislos, nachgeamt wurden*). Allein das Bedürfnis der Klosterbauten zeigt uns eine gewisse Fortbildung des ursprünglichen Basilikenstils, vor allem die Ausbildung des dem Ostchor gegenübergelegten Westchors, der auch die ursprüngliche Eingangsfront halbrund abschließt, ein Motiv, das in den romanischen Kirchen sich öfter widerholt und das uns vor allem anschaulich in dem Plane, der dem Abt Gozbert von St. Gallen aus Fulda unter der Regierung Ludwig des Frommen zugeschickt wurde, entgegentritt**). Der eigentliche Fortgang der Entwickelung der Architektur geschieht

III. mit der Periode des sogenannten romanischen Stils, die vom Ende des 10. bis zum 13. Jarhundert reicht.

Der Name „romanisch“ passt noch immer für diesen Stil am besten, wenn derselbe auch auf germanischem Boden wesentlich sich entwickelte, aber er bezeichnet im wesentlichen eine Weiterfürung der altrömischen Formen im germanischen Geist. Der Name „byzantinischer Stil“ ist darum, weil einige Eigentümlichkeiten desselben aufgenommen sind, nicht richtig, und der Name „Rundbogenstil“, blos von einem einzelnen Bauliede desselben hergenommen, zu einseitig. In der Tat ist er ein Misch- und Übergangsstil, der die mannigfachsten Formen in sich aufnimmt und im gotischen sein Ideal erreicht, indem gewissermaßen die beiden Grundeigentümlichkeiten der altchristlichen Baustile, die horizontale Ausdehnung des Langhauses der Basilika und die vertikale Höhenrichtung der byzantinischen Kuppelanlage hier ihre harmonische Verbindung und Widergeburt finden. Er ist mehr als jeder andere Stil ein Produkt der Kirche, indem nicht nur die Bauunternehmungen von ihr ausgehen, sondern auch die künstlerischen

---

*) So z. B. stellte man Spitzgiebel auf je zwei Säulen, wie in der Durchgangshalle des Klosters Lorsch, fügte einzelne antike Bauglieder one Zusammenhang mit anderen dazu gehörigen zusammen, suchte statt durch den Wechsel der Linien, Profile, Vor- und Rücksprünge, durch bunte Steinzusammensetzung zu wirken u. s. w.

**) Abgebildet bei Otte, Deutsche Baukunst, ebenso bei Lenoir, Architecture monastique, Teil 1.

Entwürfe zu denselben, die technische Leitung und Ausfürung in den Händen der Geistlichkeit und der von ihr geleiteten Laien liegen.

Der romanische Stil ruht durchaus auf der Form der Basilika, die sogar in Italien, mit Ausnahme von Oberitalien, wärend der romanischen Periode, fast ganz in der bisherigen Weise fortgebaut wird wie früher, und eigentlich nur im äußeren Ornamente den Einfluss eines neuen Geistes zeigt, wie z. B. die Kathedrale von Pisa, deren Inneres aber, wie in der altchristlichen Basilika, mit flacher Holzdecke versehen ist. In Deutschland entwickelt sich eine doppelte Richtung, von denen die eine in den sächsischen Landen, namentlich an den Nordabhängen des Harzes blüt, deren Bauten, fast noch ganz im Geiste der alten Basilika befangen, die Säulenordnungen der Schiffe und der flachen Decke zeigen, wie in der schon 961 gegründeten Stiftskirche in Gernrode, der Godehards- und Michaeliskirche in Hildesheim u. s. w., wärend die andere am Rhein namentlich aufkommende Richtung den Gewölbe- und damit im Zusammenhang den Pfeilerbau als charakteristische Eigentümlichkeiten ausbildet, mit denen sie siegreich gegen die alten Basilikenformen vordringt und sie zurückdrängt.

Bezeichnend als Unterschied von den alten Basilikenbauten ist im Grundplan einmal die fast zur Regel gewordene Kreuzanlage, und sodann die Verlängerung des Chors nach Osten zu vor der Apsis. Dies geschieht im Gegensatz gegen die Regellosigkeit und Willkür, mit denen in der alten Basilika die Verhältnisse der einzelnen Teile bestimmt sind, nach streng geordneten Maßen. Man nahm ein Quadrat an unter der sogenannten „Vierung“ und widerholte das Quadrat in der gewönlichen Anlage, so und soviel-, in der Regel, dreimal nach Westen hin, gewönlich einmal nach Süden und Norden, wodurch die Dimensionen der Kreuzarme bestimmt wurden, und meistens einmal nach Osten zu, um dann die Apsis, die entweder rund, oder nach byzantinischem Muster nach innen rund und nach außen polygon und nun stets mit Fenstern gebildet war, daranzusetzen, so dass das Presbyterium, das sich in der altchristlichen Basilika östlich hinter dem Altar befand, und der in derselben vor dem Altar gelegene, nach Westen sich erstreckende Chorraum für die Sänger und Vorleser, in eins zusammengezogen, den hohen Chor bildete, eine Einrichtung, die bei der Verbindung der Kirchen mit Kapiteln, aber bei Klosterkirchen für die Absonderung der Ordensgeistlichkeit notwendig wurde. Auch die Nebenschiffe wurden von dieser mathematischen Einteilung mit betroffen, indem sie der Breite nach die Hälfte des Quadrats des Mittelschiffs betrugen. Zum teil mit dem Umsichgreifen der Nebenaltäre, gegen das schon die Kapitularien Karls d. Gr. sich richteten, hing die Vermehrung der Apsiden zusammen, die oft an der östlichen Seite der Kreuzarme, als ein gedachter Abschluss der Seitenschiffe neben der das Mittelschiff abschließenden Hauptapsis, bisweilen an dem südlichen und nördlichen Ende des Querschiffs als Abrundung derselben sich finden, wie in St. Maria im Kapitol in Köln. Mitunter aber greifen die Seitenschiffe noch bedeutender in die Anlage des Kirchengebäudes ein, indem sie weder am Kreuzschiff selbst aufhören, noch an der östlichen Seite desselben als Apsis sich abrunden, sondern um das ganze Kreuzschiff und von diesem aus um den Chorabschluss selbst sich herumziehen und einen den Grundriss des ganzen Baues beschreibenden Umgang bilden, wie ebenfalls St. Maria im Kapitol in Köln zeigt. Das am meisten charakteristische Ergebnis dieser Vermehrung der Apsiden ist aber die Anlage eines dem östlichen Chorabschluss entsprechenden halbrunden Chors am westlichen Ende, der bei einzelnen Prachtbauten des romanischen Stils sich findet und der dem ganzen Bau die elliptische Form gibt. — Auch in den Höhenverhältnissen des Bodens der Kirche gehen Veränderungen vor sich, indem die früher unter dem Altar angelegte Konfession, das Märtyrergrab, welches dem Altar Weihe gab, sich zur Krypta einer niedrigen Unterkirche erweiterte, welche die Gräber der Äbte und Gründer der Kirche und anderer ausgezeichneter Personen barg und mit einem Altar versehen war. Der Boden der Krypta war meist tiefer als der des Schiffes, doch ragte sie mit ihrer Decke beträchtlich über die Sole des Schiffbodens empor und erstreckte sich der Länge und Breite nach unter dem Chor nach Westen hin und in die beiden Kreuzarme hinein. Die Folge

davon war, daſs der ganze Chor häufig mit den Kreuzarmen zuſammen ſehr bedeutend über den Boden des Schiffes erhöht war, wie im Dome zu Brandenburg 22 Stufen von demſelben zum Chor hinanfürten. Mitunter war der Einblick in die Krypta frei, wie in S. Miniato bei Florenz, ſo daſs man unter dem Chor die Gewölbe der Krypta ſah. War hierdurch ſchon der meiſt für die Ordensgeiſtlichkeit beſtimmte hohe Chor, von dem, wie in dem Dom zu Merſeburg, ſich mitunter noch ein niederer Chor unterſchied, von dem Schiffsraume abgeſondert, ſo vollendete ſich dieſe Abſonderung durch ſteinerne Schranken, auf deren nach Weſten gerichteter Seite man eine Tribune zur Vorleſung des Evangeliums, den ſog. Lettner (lectorium) errichtete, von dem aus auch gepredigt wurde. So war eine dreifache Bodenhöhe hergeſtellt, die von Einigen mit den drei Reichen des Himmels, der Erde und der Unterwelt verglichen worden iſt. Auch darin zeigte ſich dieſe Abſonderung, daſs der Hochaltar, der wie früher meiſt mit dem Ciborium bedeckt war, mehr in den verlängerten Chor zurücktrat und für den Gebrauch der Laien ein unter dem Triumphbogen befindlicher Altar, über dem ein Kreuz aufgeſtellt war oder herabhing, der ſog. Kreuzesaltar, beſtimmt wurde. Die größte Veränderung im Innern geſchah aber infolge des vordringenden Gewölbebaues und der damit verbundenen Pfeilerkonſtruktion, ſtatt der früheren Säulenordnungen. Einen Anſatz zu dem Gewölbebau könnte man in dem Triumphbogen der alten Baſilika ſchon ſehen, indem die Säulenſtellungen an einem breitgeſchwungenen Bogen aufhören, und in ſpäteren Baſiliken, wie S. Praſſede in Rom aus dem 9. Jarhundert und S. Miniato in Florenz, findet ſich dieſer Bogen in beſtimmten Zwiſchenräumen durch das Schiff widerholt. Ebenſo finden wir auch Pfeilerbaſiliken, wo der Pfeiler die Säule erſetzt, ſo in S. Vincenzo ed Anastasio alle tre fontane bei Rom; und in einzelnen Kirchen Roms, wie in S. Clemente, unterbricht auf beiden Seiten des Hauptſchiffes je ein gemauerter Pfeiler die Säulenreihen. Dies letztere Motiv kehrt in den romaniſchen Baſiliken diesſeits der Alpen wider. In den Säulenbaſiliken von Gernrode, Hildesheim u. ſ. w. wechſeln die Säulen in beſtimmten Zwiſchenräumen mit einem Pfeiler ab. Im Zuſammenhang mit dem Gewölbebau tritt die Verbindung von Pfeiler und Säule in ein neues Verhältnis und entwickelt ſich mit demſelben Hand in Hand. Die herrſchende Gewölbeform war das Kreuzgewölbe. Die Kuppelanlage als Überwölbung des Langſchiffes war nicht geeignet, weil man dieſelbe von langgedehnt-elliptiſcher Form hätte konſtruiren, oder mehrere kleinere Kuppeln in einer Reihe neben einander anlegen müſſen, die den Zuſammenhang zerriſſen hätten. Das Tonnengewölbe, das in einer fortgeſetzten Halbkreiswölbung das ganze Schiff überzog und das ſich in Südfrankreich, wie in der Kirche S. Saturnin in Toulouſe, als Überdeckung des Mittelſchiffes findet, wärend die Seitenſchiffe, mit halben Tonnengewölben bedeckt, ſich an dasſelbe anlehnen, forderte als Widerlager, da es auf jeden Punkt mit gleich ſtarkem Seitenſchub wirkte, eine unverhältnismäßige Dicke der Mauer, auf der es ruhte, und ergab eine ungünſtige Anlage der Fenſter, die in die Wölbung eingeſchnitten und wegen des Gewölbedruckes ſehr klein gehalten werden mußten. So wälte man ein Gewölbe, das einmal die Abgeſchloſſenheit der Kuppel und den fortlaufenden Charakter des Tonnengewölbes vereinigte, die Laſt des Gewölbes nicht auf die ganze Stützfläche ſondern einzelne Punkte derſelben legte, die, durch Strebepfeiler verſtärkt, dem Gewölbedruck widerſtanden und den Raum ſowie die techniſche Füglichkeit für geräumige Fenſteranlagen gewärte, dies war das Kreuzgewölbe, eigentlich zwei Tonnengewölbe, die einander ſchnitten, ſo daſs der Scheitelpunkt des einen mit dem Scheitelpunkt des andern zuſammentraf, wärend die gegenſeitig ſich durchbrechenden Gewölbe ſelbſt vier dreieckige Felder, die ſog. Gewölbekappen, bildeten, die in ſcharfen Nähten aneinanderſtießen, welche ein ſchräges Kreuz bildeten, daher der Name Kreuzgewölbe ſtammt. Die Konſtruktion derſelben, die übrigens ſchon früher bei antiken und orientaliſchen Bauten und in byzantiniſchen Kirchen vorkommt, war die, daſs man über je 4 im Quadrat aufgeſtellten Stützen *) vier Kreisbogen, zwei quer über

*) Aus dieſem Konſtruktionsprinzip erklärt ſich auch die quadratiſche Einteilung des

die Breite des Schiffs hinweg und zwei in der Längsrichtung desselben errichtete, die durch starke Bänder, die Longitudinalgurte der Länge nach laufend, und die Transversalgurte, über das Schiff hinweggespannt, bezeichnet, die Basis der Gewölbekappen trugen, deren Seiten, die Diagonalen des Gewölbes bildend, in scharfen Kanten, sog. Graten, aufeinanderstießen. Ein solches mit einem Kreuzgewölbe überspanntes Pfeilerquadrat fürt den Namen Gewölbejoch oder Travée. Durch diese Konstruktion war das Problem gelöst, mit wesentlicher Verringerung des Seitenschubs die Hauptlast des Gewölbes auf die vier Pfeiler zu legen, während die übrige Last nun leicht genug war, teils an der Längsmauer, trotzdem sie jetzt leichter gehalten werden konnten, teils im Gegendruck der andern Gewölbe das nötige Widerlager zu finden. Dies System wurde noch wesentlich vervollkommnet dadurch, daſs man auch die Diagonalgurte, wie die Longitudinal- und Transversalgurte aus Hausteinen, sog. Rippen errichtete und sie so zu Mitträgern des Gewölbes machte, das bei der bloß nahtartigen Zusammenfügung der Diagonalen noch immer von bedeutender Last war. Man konstruirte so ein Gerippe des ganzen Gewölbes, zwischen dem die Gewölbekappen nur als leichte Füllung behandelt werden konnten. Diese Rippen liefen auf den Pfeilern zusammen, auf welche nun um so mehr die ganze Gewölbelast übertragen war. Die zwischen den Pfeilern gelegte Wand, die bei der Basilika wie bei dem Tonnengewölbe die ganze Deckenlast zu tragen hatte, war aber damit und bei der leichten Behandlung der Gewölbekappen von ihrer Last befreit und gestattete größere Fensteröffnungen zwischen den an der Wand angelegten Bögen, sowie auch anderweite Öffnungen zu dekorativen und praktikabeln Zwecken (die sog. Laufgänge oder Triforien).

Aus dieser veränderten Lastverteilung ergab sich nun aber die Anwendung des Pfeilers, d. h. im Prinzip ja auch weiter nichts als eine Auffürung der Mauer vom Boden auf, die nach den Seitenschiffen durch Bogen geöffnet war, von selbst. Die gewaltige Gewölbelast konnte von der zarten Säule nicht getragen werden und der Pfeiler ist die durchgängige Konsequenz des Gewölbebaues. Aber auch hier findet sich die Säule darum doch angewandt, und zwar auch im Wechsel mit dem Pfeiler, wie wir es bei den flachgedeckten Säulenbasiliken kennen gelernt haben, aber so, daſs der Pfeiler als Gewölbeträger erscheint, und die zwischen den Pfeilern angebrachten ein oder zwei kleineren Säulen die Arkadenbögen, durch die das Hauptschiff nach den Seitenschiffen sich öffnet, tragen, welche wider durch einen von Pfeiler zu Pfeiler gespannten Blendbogen überschlagen werden, ein Baumotiv, das schon die byzantinische Architektur kennt. Häufig aber werden Säule und Pfeiler noch inniger d. h. in einem Körper verbunden und zwar so, daſs man die vier Ecken des Pfeilers, die häufig abgefaſst wurden, mit Säulenschäften ausfüllte, die am Ansatz der Arkadenbogen in einem Kapitellaufsatz endeten, der die Gewölberippe trug, oder man fürte eine Säule an den dem Schiff zugekehrten Seiten des Pfeilers bald im Hautrelief hervortretend, bald mehr als Pilasterstreifen behandelt, bis zum Gewölbeansatz hinauf und ließ ihn als Träger des Gewölbeansatzes in einem Kapitell enden, oder wenn bei der Höhe des Gewölbeansatzes die Säule im Verhältnis zum Umfang gar zu lang würde, teilte man dieselbe ungefär in der Mitte durch ein Kapitell, auf das sich die andere höhere bis zum Gewölbeansatz reichende Säule ansetzte. In englischen Kirchen wird der Pfeiler direkt in eine Säule verwandelt, in dem kolossale Pfeiler von runder Gestalt aufkommen. Endlich war die in den romanischen Kirchen gebräuchlichste Kapitellform, die in einigen Kirchen entweder unmittelbar als Bogenträger erscheint oder zu derselben durch ein dazwischen gelegtes Kämpferstück hinüberfürt, nämlich die Form des Würfelkapitells, eigentlich eine auf den Säulenschaft gesetzte Halbkugel, deren Rundung an vier Seiten senkrecht abgeschnitten war, eine Verbindung von Pfeiler und Säule, indem es zugleich die geradlinigen Formen des Pfeilers, wie die runden der Säule an sich trug und ebenso waren die an den Basen der betref-

---

Schiffraumes, da der Rundbogen, der auch auf das Kreuzgewölbe sich erstreckt, zu demselben vier Bogen von gleicher Spannweite forderte.

fenden Säulen hervorspringenden 4 Eckblätter eine passende Überleitung von der Kreisform der Säule zu der eckigen des Pfeilers. Das Motiv der säulengetragenen von einem höheren Blendbogen überschlagenen Arkaden wird maßgebend für die Behandlung der Öffnungen des Laufgangs, der sich im Obergeschosse über den Seitenschiffen hinzog, oder wenn er fehlte, wenigstens durch Blendbogen ersetzt war, namentlich aber für Behandlung der darüberliegenden Fenster, die im Gegensatz zu den engen, bedeutungslosen Öffnungen der Basilika jetzt reicher, meist gekuppelt, d. h. zwei durch einen in der Mitte befindlichen Säulenpfosten geteilt und beide Teile durch einen auf den Eckpfosten des Fensters ruhenden Blendbogen überschlagen wurden. Das andere Motiv der Verbindung von Pfeiler und Säule in einen Körper durch Ansetzung von Säulenwülsten in Ecken und an der Fläche des Pfeilers ward dagegen der Anfang zu jenen Säulenbündeln der gotischen Kirchen, die den ganzen Pfeiler umstellten.

Eigentümlich tritt die Gestalt der romanischen Kirchen auch nach außen zu Tage. Während im ganzen die Verhältnisse, namentlich das des Hauptschiffs zu den Seitenschiffen, an die Basilika erinnern, findet sich doch die Form derselben in wesentlichen Stücken verändert. Der Vorhof verschwindet und ist schon in dem Bauriss von St. Gallen zu einem schmalen Säulengange zusammengeschrumpft, der den halbrunden Westchor halbrund umschloss, und nur in einigen Kirchen findet sich ein bedeckter Vorbau an der Westseite des Kirchenhauses, „ein Paradies", das ebenso als Reminiscenz des alten Narthex, wie des alten Atrium, gelten könnte. Auch der Wasserbrunnen im Vorhof ist zu dem Weihwasserbecken an dem Kircheneingang geworden. Aber bei dieser Einbuße gewann das Äußere des Kirchengebäudes unendlich durch die ausdrucksvolle Form, die es namentlich an der Westfront erhielt. Vor allem charakteristisch ist die Anlage der Türme, die nicht, wie in der altchristlichen Zeit und noch jetzt in Italien, isolirt neben dem Kirchenhause standen, sondern zu demselben herangezogen, dasselbe fast durchgehends in der Doppelzal an der Westfront flankirten mitunter durch ein hochgebautes Querhaus verbunden und in ältester Zeit den etagenartigen Turmanlagen der Basiliken ziemlich änlich, später an einzelnen Kirchen schon sehr fein und harmonisch durchgebildet waren. Bei größeren Kirchen widerholen sich diese Türme oft am Kreuzschiffe nach Osten zu, und diese massenhafte Turmanlage, zu der sich mitunter eine achteckige oder runde Kuppel, oder ein hoher Turm, wie am Münster zu Bonn, über der Vierung des Kreuzschiffes gesellt, zu welcher oft auch eine korrespondirende über dem Eingang zwischen den Türmen an der Westseite tritt, geben Bauten, wie den Domen von Mainz, Speier, Worms und der Abteikirche Laach, ein sehr reiches, kastellartiges Ansehen. Als zweites, besonders charakteristisches Bauglied der Fronte tritt das Portal hervor, das in der Kirchenwand nach innen eingeschrägt, eine tiefe sich verengende Nische bildet, die von der eigentlichen Pforte der Kirche geschlossen wird, während die Leibung des Bogens und die Seiten der sich verengenden Wände mit abgestuft hintereinander stehenden Säulen, die verkleinernde Bogenwülste tragen, ausgefüllt ist. Bei Kirchen, die auch im Westen einen Chor hatten, also halbrund dort heraustreten, wird das westliche Hauptportal durch zwei neben dem Chor angebrachte änlich gebildete Portale ersetzt, wie im Dom zu Bamberg, und diese Portale widerholen sich dann auch wol am nördlichen und südlichen Arme des Querschiffs.

Besonders charakteristisch ist aber der Fortschritt gegen die altchristliche Basilika in dem reichen ornamentalen Schmuck, der wie das Innere so auch das Äußere der Kirche überzog. Zuerst, um zur Facade zurückzukehren, findet sich dort meist eine kräftige Gesimslinie, die sich über dem Portale hinzieht und das ganze Kirchenhaus umgibt, eine reiche Fensteranlage, entweder größere Rundbogenfenster oder eine große durch Pfosten gegliederte Fensterrose, die an einigen Kirchen doppelt übereinander vorkommt. Diese Fensterrose widerholt sich dann auch wol an der Apsis und tritt an Stelle der dort gewönlich befindlichen großen Bogenfenster, welche an den Türmen meist gekuppelt, nach oben zu sich vermehrend und vergrößernd widerkehren. Die ganze Masse des Baues ist sodann durch flache Wandstreifen, Lisenen, die schon bei dem ravennatischen Basilikenbau vorkommen und

sich von dem Basement um den ganzen Bau ziehen, der Länge nach eingeteilt; dieselben zwischen den Fenstern emporlaufend und die Ecken bezeichnend, sind durch Quergesimse durchschnitten und meist durch über die Fenster geschlagene Blendbögen, oft in zwei Stockwerken übereinander, verbunden. An einzelnen Kirchen, wie an den Kathedralen in Pisa und in der Kirche S. Michele in Lucca, überziehen dieselben bald mehr flach, bald im Hautrelief hervortretend in 5 Stockwerken die Front und entsprechend das ganze Kirchenhaus. Namentlich an Bauwerken normannischen Ursprungs wechseln sie auch mit einem änlichen Motive ab, wo die Bögen immer von der ersten zur dritten und der zweiten zur vierten Wandsäule gespannt sind und sich so untereinander kreuzen. Zugleich treten eine Reihe von charakteristischen Ornamenten hervor, die die glatten Linien der Gesimse unter dem Dach und unter den Fenstern beleben, unter denen der sog. Rundbogenfries, bald einfache, bald reicher profilirte oder in Gesichtern endende Halbbögen, dem romanischen Stil am eigentümlichsten ist und namentlich in den Kirchen der sächsischen Lande den wesentlichen ornamentalen Schmuck des Kirchenäußern bildet, wärend namentlich am Rhein die Laufgänge, die sich meist unter dem Dachgesims, an der Apsis, bisweilen aber auch am Langhause, an der Front und unter dem Dache hinziehen und sich nach außen durch eine Arkadengalerie, auf Zwergsäulen errichtet, öffnen, eine höchst malerische Wirkung geben, wie am Dome zu Worms und an der Kirche zu Schwarzrheindorf bei Bonn; ein Motiv, das sich auch in Italien, z. B. an dem berühmten schiefen Turm von Pisa, findet, der ganz mit solchen Säulchengalerieen umzogen ist. Eine reiche Fülle von Ornamenten anderer Art, schachbrettartig hervor- und zurücktretende Steinchen, raute- und prismenförmig aneinandergereihte Figuren, Zickzackstreifen, band- und seilartig verschlungene und verknüpfte Muster häufen sich namentlich am Portal, mitunter treten auch, wie am Nordportal der Schottenkirche in Regensburg und an der Apsis der Kirche von Schöngrabern bei Wien, Figuren von Menschen, Tieren und Pflanzen, oft in phantastisch-ungeheuerlichen Formen und in monströser Mischbildung eines in das andere übergehend, oder in edlerer und ernsterer Bildung am Giebelfeld und der Leibung des Portals, wie an der goldenen Pforte zu Freiberg, hinzu und vollenden die reiche, an einzelnen Kirchen fast überladene Ornamentik des Kirchenhauses. Wie das Äußere ist auch das Innere der Kirche reich verziert, namentlich treten als Träger des Ornaments die Kapitelle der Säulen auf, von denen sich zwei Arten unterscheiden lassen, das schon erwänte massive Würfelkapitell, das sich namentlich an den Säulenbasiliken angewendet findet, und das leichtere kelchartige, eine Umbildung des korinthischen. Wärend das letztere meist eine anmutige Anordnung aus dem Schaft der Säule hervorschießender und an der Spitze umgebogener phantastischer Blätter zeigt, die mit bandartigen Verschlingungen u. s. w. abwechselt, geben die größeren Flächen des Würfelkapitells Gelegenheit zu reicherem Schmuck, der oft in Menschen- und Pflanzenfiguren und in Verbindungen beider, in biblischen Gestalten und Scenen, oft auch mythologischen Anklängen und grotesken Spottgestalten in bunter Mannigfaltigkeit sich ausprägt, wärend statt der Kannelirung der antiken Säule oft eine rauten- und schuppenförmige Verzierung den Schaft der Säule bedeckt, ja dieser selbst, oft spiralförmig gewunden oder in einen Knoten geschlungen, an dem phantastischen Spiele, das sich an den Kapitellen entfaltet, Teil nimmt. Wärend in Italien die musivische Technik zum Schmuck der Kirche fort und fort angewandt wurde, bedeckte die Wandmalerei diesseits der Alpen die Flächen der Kirchenmauern, ja auch, wie in der Michaeliskirche in Hildesheim, die flache Holzdecke des Hauptschiffes und wechselte mit einer polychromen Farbenschmückung ab, die das ganze Innere überzog, und die schwere und gedrückte Wirkung der gewaltigen Steinmassen erleichterte. Der romanische Stil, der hier in seinen Grundzügen skizzirt worden ist, verbreitet sich im ganzen Abendlande bis nach Skandinavien hinauf, wo auch die norwegischen Holzkirchen seinen Typus annahmen. Je nach den Eigentümlichkeiten der Völker, die nach denselben bauen, den Bautraditionen, die sie hegten, den Berürungen, die sie gewannen, nahm er bald mehr antike Motive, wie in Südfrankreich namentlich das Tonnengewölbe, bald maurische, wie die Normannenbauten in Sicilien

den überhöhten Spitzbogen und die Stalaktitendecke, wie im Dom von Monreale und der Capella palatina in Palermo, bald byzantinische, namentlich die Kuppel auf, oder pflegt einzelne später zur Vollendung gebrachte Eigentümlichkeiten, wie den um den Hochaltar gezogenen Chorumgang, Fensterrosen und pyramidal aufstrebende Turmanlagen. Im ganzen aber blieben doch gewisse Grundprinzipien, die ihn in der von ihm umschriebenen Epoche zusammenhielten und als mannigfache Ausprägung desselben Strebens kennzeichnen, die überlieferten Formen des altchristlichen Basilikenstils weiterzuführen. Seine Vollendung erhält dieser Stil in dem sogenannten gotischen, zu dem er sich wie die Vorstudien und Versuche zur klar bewußten Ausführung verhält.

IV. Der gotische Stil wird mit diesem Namen von den Italienern im 15. Jarhundert als ein barbarischer im Gegensatz gegen den klassischen bezeichnet, one dass eine historische Ableitung von den Goten dabei statthatte, von andern deutscher Stil geheißen, was insofern nicht passt, als er nicht in Deutschland, sondern in Nordfrankreich aufkam, oder Spitzbogenstil (architecture ogivale) genannt, was eben so einseitig ist, als den romanischen Rundbogenstil zu nennen, da durch ein Bauglied der ganze Stil charakterisirt werden soll, das durch ihn nicht erfunden, sondern in ihm nur zur Konstruktion angewendet worden ist. Nicht unpassend wäre der Name germanischer Stil, weil er allerdings in Deutschland seine höchste Ausbildung erhielt. Dennoch, weil ihn Deutschland sich nicht ausschließlich vindiziren kann, wird der Name „gotisch", der zugleich das germanische Element und die Verbreitung in alle Länder, die diesem Stil eigen ist, charakterisirt, wol bleiben. Er herrscht vom Ende des 12. Jarhunderts, wo er in Nordfrankreich aufkam, bis ins 16. Jarhundert. Nachdem vor seinem selbständigen Auftreten mancherlei Übergänge in dem sogenannten Übergangsstil stattgefunden hatten, entweder so, dass man bereits das gotische Konstruktionsprinzip ergriff und noch die romanische Ornamentirung befolgte, oder so, dass die romanische Anlage beibehalten aber gotischer Zierrat daran angebracht wurde, Verbindungen, welche zum teil sehr glücklich waren, wie im Dom zu Limberg an der Lahn, trat der gotische Stil, mehr oder weniger bewusst, mit drei Zielen auf: 1) völlig harmonischer Zusammenhang aller Teile des Kirchenhauses, 2) völlige Auflösung der Mauermasse in gegliederten Steinschmuck, 3) konsequente Durchführung des vertikalen Prinzips in der künsten Höhenentfaltung und des Emporstrebens aller Teile.

Das erste Ziel erreichte die Gotik dadurch, dass sie bei der Beibehaltung des romanischen Grundplanes den Chorraum östlich von der Apsis noch mehr verlängerte, als es in der romanischen Kirche geschah, und ihn fast dem westlichen Teile des Langhauses gleichmachte, woraus folgte, dass das Querschiff fast in die Mitte des Langhauses fiel, sodann wurde der Unterschied von Chor und Schiff, der in den romanischen Kirchen durch die Kryptenanlage bewirkt war, getilgt, indem die Krypte wegfiel und der Boden des Chors nur wenige Stufen über den des Schiffes sich erhob, sodass nur der Lettner, beziehendlich die Chorschranke, die Scheidung zwischen beiden herbeiführte. Weiter wurden das Hauptschiff und die Seitenschiffe in innigere Übereinstimmung gebracht, indem man von der Quadrateinteilung der romanischen Travées abging und die Quadrate parallel mit dem Kreuzschiff halbirte, sodass sie dieselbe Breite wie die Nebenschiffe gewannen, deren in größeren gotischen Kirchen sich oft 4, auf jeder Seite 2, befanden. Ferner wurde eine größere Einheit darin gesucht, dass der Wechsel zwischen Pfeiler und Säule aufhörte, und die Pfeiler mit den Säulen zu einem Körper vereinigt, indem schlanke Säulen den übereck gestellten Pfeiler bündelförmig umgebend die einzige Stütze bildeten. Durch diese Pfeilerbündel, dessen Säulen je nach ihrer größeren oder geringeren Dicke als „alte und junge Dienste" von einander unterschieden wurden, war ein inniger Zusammenhang zwischen dem Gewölbe und dem Fußboden hergestellt, indem jeder Gewölberippe oben eine gleichsam von unten aufschießende Säule entsprach, welche sie aufnahm. Wie hier nach vertikaler Richtung, so wurde auch in horizontaler Richtung eine solche Verbindung hergestellt. Es wurde nämlich der westliche Teil der Kirche mit dem Chor und der Apsis in innigere Gemein-

schaft gezogen, indem die Seitenschiffe nicht am Querschiff endeten und höchstens in einer Apsis am Ostrande desselben hervortraten, was nur bei wenig gotischen Kirchen der Fall ist, sondern durch dasselbe hindurch um die Apsis herumliefen und in dem sogenannten Kapellenkranze, einer Anzal kleiner Apsiden, von denen die mittelste hinter dem Chorabschluss nach Osten lag, seitliche Ausbauten erhielt. Hierdurch waren die vielfachen Trennungen und Abschließungen der romanischen Kirchen beseitigt, die Seitenschiffe harmonisch mit dem Mittelschiff in Übereinstimmung und zu weit größerer Geltung gebracht, als in den romanischen Kirchen.

Noch bedeutungsvoller aber war das Prinzip der Gotik, die in der romanischen Periode versuchte Entlastung der Mauern und die Übertragung des Gewölbedruckes auf einzelne starkbefestigte Punkte zur äußersten Konsequenz durchzufüren. Das Mittel dazu war die Anwendung des Spitzbogens, der infolge dessen Konstruktionsprinzip und zugleich durchgehendes Stilmotiv wurde; denn es gehört ebenfalls zu der strengen Konsequenz und dem harmonischen Einklang des gotischen Stils, dass Dekoration und Konstruktion im engsten Zusammenhange stehen. War nun der Rundbogen als ein Halbkreis nur auf einer gleichseitigen Fläche, dem Quadrat, aufzufüren, so konnte der Spitzbogen, indem zwei Teile eines Halbkreises zusammenstießen, diesen Zusammenstoß in beliebiger Spannweite und Höhe erfolgen lassen. Man hatte also die Möglichkeit, die Gewölbe durch den Spitzbogen auf schmälerem oder breiterem Felde, steiler oder flacher zu errichten, dann weiter den Vorteil, dass das Spitzbogengewölbe, schon weil die aufeinander stoßenden gebrochenen Halbkreise selbst einen Gegendruck gegen einander übten, den Seitenschub, den der Rundbogen des romanischen Stils noch immer stark übte, erleichterte. Indem nun diese an sich leichtere, und weil auf schmälere Felder verteilt, noch weniger lastende Gewölbekonstruktion, nach dem schon in den romanischen Kirchen befolgten Prinzipe in seinen Lang-, Quer- und Diagonalgurten aus Hausteinen gebildet, ein Gerippe des Gewölbes herstellte, zwischen dem die Kappen als leichtes Füllwerk ruhten, war eine um so größere Schlankheit der Stützen ermöglicht und daher der luftige schlanke Pfeilerbau der gotischen Kirche. Auf der andern Seite waren die Mauern noch mehr entlastet, als bei den romanischen Kirchen, und um dies noch vollkommener durchzufüren, wurde durch eine sehr geistreiche Konstruktion von den nach außen durch Strebepfeilern verstärkten Stützpfeilern ein Teil der Gewölbelast auf die weniger belasteten Strebepfeiler der niedrigeren Nebenschiffe abgeladen, indem Strebebögen an dem Punkte, wo der Seitenschub des Gewölbes wirkte, von den Strebepfeilern des Hauptschiffes außen über die Nebenschiffe hinweg zu den Strebepfeilern der Nebenschiffe hinüberfürten und auf dieselben einen Teil des Druckes der Gewölbe des Hauptschiffes warfen. So konnte die Mauer, ganz als Füllwand behandelt, zwischen den Pfeilern in größter Weite durchbrochen werden und es war damit die Möglichkeit zu jenen weiten und großen Fensteranlagen der gotischen Kirche gegeben, die nur bei den gotischen Bauten Italiens und Spaniens, warscheinlich aus klimatischen Gründen, sich nicht findet und die mit farbiger Glasmalerei und zierlichem Maßwerk versehen, einen der Hauptreize der gotischen Kirche bilden. Die Mauermasse war hier in einen durch dünne Steinrippen gegliederten durchsichtigen Farbenteppich verwandelt worden, und die Auflösung der schweren Masse feierte gerade an dieser Stelle ihren höchsten Triumph.

Nicht minder bedeutungsvoll tritt ein drittes Grundprinzip der Gotik hervor, es ist das die durchgefürte Vertikalrichtung, das Aufstreben aller Teile nach oben. Durch Anwendung des Kreuzgewölbes war im Innern, und durch die Turmanlage am Äußern, gegenüber den vorherrschenden Horizontallinien der altchristlichen Basiliken, die vertikale Höhenrichtung in der romanischen Periode angestrebt worden, wie sie bereits in den byzantinischen Kuppelanlagen zum bewussten Ausdruck gekommen war. In der Gotik wird dies Prinzip bis zur äußersten Konsequenz durchgefürt, und seine Durchfürung durch die gesamte Konstruktion ermöglicht. Der Spitzbogen gestattete, Bogen und Gewölbe weit steiler aufzufüren, als dies beim Rundbogen der Fall war, die schlankeren Pfeiler konnten zu einer verhältnismäßig bedeutenderen Höhe hinaufgefürt werden, ebenso die entlasteten

durch Strebepfeiler und Strebebögen gestützten Mauern. Diese Höhenentwicklung, zu der es namentlich in der nordfranzösischen Gotik und der aus derselben sich entwickelnden deutschen kam, während die englische und italienische die Verhältnisse niedriger hielt, wurde in ihrem Eindruck noch durch die verhältnismäßige Schmalheit der Schiffe gesteigert, wie z. B. das Mittelschiff der Kathedrale von Beauvais bei einer Breite von 45 Fuß eine Höhe von 146 Fuß hatte und die Höhe dermaßen übertrieb, daß der Chor einstürzte und in andern Verhältnissen wider erbaut werden mußte. Nach außen trat die Höhenrichtung besonders in der Turmanlage hervor, die bei einer verhältnismäßigen Schlankheit zu einer alle früheren Turmbauten überragenden Höhe fürten. Meist finden sich bei den gotischen Kirchen, im Unterschiede von der Vierzal der Türme an den romanischen Kirchen, nur zwei Türme an den Seiten der Westfront, oder auch nur einer über dem Hauptportal, auch die Kuppel über der Vierung und dem westlichen Querhaus fällt weg und wird über der Vierung durch ein kleines Spitztürmchen, den Dachreiter, ersetzt. Aber nicht nur das Kirchenhaus selbst hat diese ausgeprägten Richtungen, zugleich ist es die ganze Ornamentation, die den drei genannten Eigentümlichkeiten des gotischen Stils, harmonische Verbindung und Übereinstimmung aller Teile, Auflösung der Massen und Vertikalrichtung, Ausdruck gibt.

Der skulptische Schmuck, der schon in den romanischen Kirchen zu dem malerischen hinzugetreten ist, nimmt in den gotischen noch bedeutend überhand und überzieht in manchen Kirchen die ganze Außenfläche, die häufig in einer Pracht erscheint, die auch den reichsten Schmuck der romanischen Kirchen bei weitem übertrifft. Derselbe besteht einmal in Menschen-, Tier- und Pflanzenornamenten, sodann in geometrischen Figuren.

Menschliche Gestalten, die in den romanischen Kirchen vor den monströsen Mischbildungen von Mensch-, Tier- und Pflanzenkomposition zurücktreten, kommen entweder vereinzelt, oder in größeren Gruppen zu bedeutungsvollen Scenen vereinigt vor und füllen vor allem die Flächen und Nischen der Westfront, als Centrum der ornamentalen Pracht der gotischen Kirchen aus. So werden biblische Scenen, in tiefsinniger Auswal die großen Knotenpunkte der christlichen Lehre repräsentirend, in dem Tympanon der Kirchenportale, deren sich an der Westfront nach französischem Vorbild zuweilen drei finden, während das Kreuzschiff an der Süd- und Nordfront meist auch je eines hat, und an den dreieckigen Feldern der dieselben überdachenden Spitzgiebel angebracht, während die Gestalten der Apostel, Propheten, Heiligen und Engel, von Baldachinen überdeckt, reihenweise in den Hohlkehlen der durch Bogenwülste tragende, mit Nischen abwechselnde Säulchen ausgekleideten Portalschrägen angebracht sind, denen allegorische Personifikationen, wie der Tugenden und Laster, oft in der Gegenüberstellung der klugen und törichten Jungfrauen, zur Seite treten. Dieser Figurenschmuck dringt in das Innere der Kirche ein und versieht die Pfeiler des Schiffes mit auf Konsolen befindlichen und mit Baldachinen gekrönten Heiligenfiguren, er steigt an den Höhen der Strebepfeiler empor, um auch die dieselben abschließenden Spitztürmchen zu Bedachungen solcher Gestalten zu machen, während an französischen Domen die Reihen der Könige über den Portalen der Westfront sich hinziehen, denen sich, das ganze Kirchenhaus überkleidend, historische und allegorische Gestalten, das Universum des gesamten, von dem encyklopädischen Streben der Scholastik der Kirche einverleibten Geisteslebens darstellend, anreihen. Die Tiergestalten, die in den romanischen Kirchen an der Front und namentlich den Säulenkapitellen ein phantastisches Spiel getrieben, traten dagegen zurück und sind meist, wo sie vorkommen, zu niedriger Verrichtung degradirt, indem sie unter den Füßen der Tugendpersonifikationen und in der dienenden Funktion der Wasserspeier am Kirchendache erscheinen. Das Pflanzenornament verläßt den phantastischen Charakter, der ihm in der romanischen Epoche eigentümlich war, und imitirt die natürlichen Formen des Eichen-, Wein- und Epheublattes, indem es das kelchartige Kapitell der den Pfeiler umkleidenden Bündelsäulen umkränzt. Eigentümlich tritt dagegen der geometrischen Figur das sogenannte Maßwerk, das neben jenem plastisch-figürlichen die Signatur der gotischen Ornamentik bildet, uns entgegen und insofern allerdings ein Bild der wun-

dervollen Harmonie dieses Baustils, als hier einige einfache Linienfürungen gewissermaßen als Grundschema der ganzen Baukonstruktion selbst anzusehen sind und in ihren Zusammenstellungen und Erweiterungen mit strengster Konsequenz sich zur charakteristischen Ausschmückung dieser Baukolosse vervielfältigen. So wird der einfache Spitzbogen, ein- oder mehrmal widerholt, mit einem größeren Spitzbogen überschlagen und die Zwischenräume durch die kleeblattartigen Figuren des sogenannten Drei- und Vierpasses ausgefüllt, zum sogenannten Maßwerk der Fenster der unter denselben sich hinziehenden Laufgänge im Innern, der Spitzgiebel, die sich über den Portal- und Fensteröffnungen erheben, und von da aus weitergreifend, zum, das ganze Innere und Äußere sparsamer und dichter überkleidenden Schmuckmuster. So wird ebenso das die Strebepfeiler krönende baldachinartige Spitztürmchen die Fiale, das in seinem säulengetragenen sog. Leibe eine Heiligenfigur trägt und mit seinem steilen, mit sogenannten Krappen oder Bossen verzierten Dache, dem sog. Riesen, mit der Kreuzblume abschließt, zur Miniaturform der Türme, die meist als viereckige Steinkörper zwischen vier großen Fialen aufstreben, sich sodann an einer in dem Dachgesims derselben sich hinziehenden Gallerie in ein Achteck verwandeln, um in eine die Dachform der Fiale gigantisch widerholende bossen- und krappengeschmückte Pyramide, deren Abschluss eine riesige Kreuzblume bildet, überzugehen, so dass der Turm eine Fiale im großen und und diese ein Turm im kleinen ist.

Weiter wird das Ornament sowol in seinen bildlichen wie mathematischen Figuren, in seiner skulptischen und malerischen Ausfürung der rechte Ausdruck für die Auflösung der Massen. Indem Wände Mauern und Gewölbe nur als Füllungen zwischen den Pfeilern, Pfosten, Gurten und Rippen behandelt, zum teil auch, wie bei den Fenstern, in großen Flächen ausgebrochen und durch mit Maßwerk gegliederte bunte Glasmalereien ersetzt sind, gestaltet sich der ganze Bau zu einem ungeheuren Gerippe, in dem nur die notwendigen tragenden und konstruirenden Glieder fest behandelt sind. In Übereinstimmung damit werden, wo größere Flächen noch einförmige Mauermassen zeigen, dieselben mit Maßwerk überspannt, um ihnen die monotone Schwere zu nehmen. So wird die Facadenmauer einmal durch ein großes Rundfenster, die Fensterrose, die schon in der romanischen Zeit aufkam, aber jetzt durch feingegliedertes Maßwerk und Glasmalerei zur höchsten Wirkung erhoben wurde, durchbrochen und daran reiht sich der Figurenschmuck der Portalschrägen, die durchbrochene Arbeit der Spitzgiebel über denselben, der baldachingekrönten Gestaltenreihen auf den Simsen, der Fialen auf den Strebepfeilern, und spinnt sich über alle Teile derartig hin, dass von der Mauerlast nichts mehr zu sehen ist, ebenso schmückt man die Strebebögen mit durchbrochenem Maßwerk, um auch ihnen den lastenden Charakter zu nehmen, verwandelt den Koloß der Türme in eine durchsichtige filigranartige Pyramide, ja selbst am Gewölbe im Innern wird der luftige Charakter aufrecht erhalten, indem man die Gewölbekappen meist blau mit Sternen besäet ausmalt, und so den Schein des offenen Himmels zu geben sucht, der durch das Gewölbegerippe hereinschaut. So ist keine Fläche, die nicht durchbrochen oder nicht mit durchbrochener Arbeit bedeckt wäre; zusammenhängende schwere Massen fehlen ganz. Endlich prägt das gotische Ornament, das dem gotischen Stile immanente Grundprinzip des Vertikalismus in deutlichster Weise aus, indem ein jedes derselben im konsequentern Anschluss an den ganzen Bau und die tragenden und konstruirenden Teile desselben den Zug des Aufstrebens hat und alle stark ausgeprägten Horizontallinien soviel als möglich vermieden werden. Liegt schon im Spitzbogen selbst dieser aufstrebende nach oben sich verjüngende Charakter, so wird derselbe bei den Fenstern und Portalöffnungen noch durch die sie überdachenden Spitzgiebel (Wimpergen) verstärkt, die Pfeiler werden nach oben verjüngt durch die aufgesetzten Fialen, und das Prinzip des Vertikalismus geht an dem Bauwerk, das dasselbe mit bewußtester Konsequenz adoptirt hat, dem Kölner Dom, so weit, dass selbst der schöne Schmuck des Rundfensters, wie es am Dom zu Rheims und am Münster zu Straßburg sich so imposant findet, geopfert und durch ein kolossales Spitzbogenfenster ersetzt ist, während eigentlich jede horizontale Gliederung vor dem neben- und übereinander auf-

schießenden Steinwerk verschwindet. Auch das Kirchengerät nimmt an diesem Prinzip des Vertikalismus teil, in den pyramidal aufgesetzten Altaraufbauten, den tabernakelbedeckten Kanzeln, Sakramentshäuschen, Taufsteinen u. s. w., so dass derselbe Geist sich im ganzen wie im einzelnsten wirksam zeigt. Der Kölner Dom bildet in dieser konsequenten Durchfürung des gotischen Stils den Höhepunkt und gewissermaßen auch den Abschluss desselben. Die spätere Gotik, wie sie sich nach dieser Periode des sogenannten schönen Stils im 15. und 16. Jarhundert ausbildet, pflanzt entweder das gegebene Schema fort, oder versucht neue Ornamentsformen, wie das Fischblasen- und Flamboyantmaßwerk, an Fenstern und Fensterrosen, welches letztere sich namentlich anmutig in Frankreich findet, oder den sog. perpendicular style in England, der das Kirchenhaus mit einer Reihe gegliederter Perpendikularstäbe überzieht, während man anderwärts an Tür- und Fensterpfosten Rundstäbe sich durchschneiden lässt, oder ganz naturalistisches Astwerk als Ornament anbringt; oder man gibt den Gewölben und Pfeilern neue Gestalten, indem man die Gewölberippen zu symmetrischen Figuren, wie das Sterngewölbe, zusammenstellt, oder das ganze Gewölbe mit denselben netzartig überzieht und häufig an den Pfeilern eine Unterbrechung bis zur Erde herablaufen, oder in denselben sich verlieren lässt, so dass der Pfeiler seine Säulenbündel verliert und statt derselben nur [illegible] Flächen zeigt, wärend in England zapfen- und [illegible] Ausbildungen des Gewölbes in Aufnahme kommen. Auch treten neue Bogenformen, wie der [illegible] oder Tudorbogen mit kielartiger Erhebung in der Mitte, der nach innen geschweifte sogenannte Eselsrückenbogen u. s. w., hervor. Als eine bedeutendere Abweichung macht sich namentlich das Aufkommen der sog. Hallenkirchen geltend, in denen die Seitenschiffe zu gleicher Höhe mit dem Hauptschiffe herausgeführt werden, eine Veränderung, die dem Pfeilerbau des Innern noch größere Schlankheit verlieh, freilich mit Aufopferung der pyramidalen Steigerung. Im allgemeinen kann man diese neuen Formen der Gotik keinen Fortschritt nennen, im Gegenteil aber eine Degeneration, indem die harmonische Geschlossenheit, die klare Durchführung der Idee der Gotik dadurch alterirt und die Verbindung zwischen Ornament und Konstruktion des Ganzen gelöst, das Ornament zur willkürlichen, häufig überladenen und barocken Dekoration wird; und es beweisen alle Versuche der Gotik neue Formen abzugewinnen, nur, dass sie kulminirt hat und nach den Formen, die sie in den Meisterwerken ihrer glänzendsten Zeit herausgebildet hat, keiner Weiterbildung mehr fähig war. Es war deshalb keine [illegible] Verachtung der überlieferten Kirchenformen, wenn die Renais[illegible] [illegible] und nach älteren Mustern, die sie teilweise in der altrömischen Architektur, teilweise aber auch in der Anlehnung an altchristliche Bauformen, wie den romanischen und der byzantinischen, fand, ihre Kirchen [illegible] Wie in dem Byzantinismus die gewaltige Kuppelanlage entnahm, die unter [illegible] in den Riesenbauten der Peterskirche in Rom, des Domes [illegible] mit [illegible] Kunheit errichtet wurde, so griff sie zu den breiten, mit [illegible] überspannten Pfeilerwänden der römischen Bauten, wie [illegible] in den Resten der Basilika des Konstantin bewundern, und [illegible] die ausgedehnteste Fläche für den malerischen und Skulp[illegible] [illegible] gigantischen Formen an denselben angebracht war. So gab [illegible] kirchliche Charakter zurücktrat und die harmonischen [illegible] dem Massenbau wichen, in den imposanten Verhältnissen [illegible] und der Kuppelanlage doch immer eine würdige und groß[illegible] später schwand, als das Streben nach Effekt und ma[illegible] abenteuerlichen Schnörkel und gebrochenen und gebogenen [illegible] farbenüberladenen Dekorationen im Innern hervorbrachte [illegible] Kirchen reinen Stils verpflanzte, die man mit dem Namen [illegible] gebrandmarkt hat, und deren geschmackloses Über[illegible] Anlass zu jener Reaktion war, die auf die alten Stil[illegible] Man hat sich unter denselben namentlich der Gotik zugewandt, [illegible] Stilform [illegible] ἐξοχήν, vielleicht auch derjenigen, die durch die [illegible] an den gotischen Kirchen vorzunehmen, immerfort geübt

wurde. Es ist dies mitunter mit ungerechter Vernachlässigung des Basiliken- und romanischen Stils geschehen, die nach mancher Hinsicht bei großer Einfachheit eine größere Mannigfaltigkeit zugelassen hätten und es sind im gotischen Geschmack eine große Anzal von Kirchen gebaut und glücklicher oder unglücklicher restaurirt worden. Auf jeden Fall ist die erneuerte Würdigung der mittelalterlichen Kirchenstile eine der gesegnetsten Wirkungen der romantischen Richtung gewesen und das Interesse an ihren Meisterwerken der Punkt, in dem sich die katholische und evangelische Kirche am freundschaftlichsten und am unbefangensten begegnen.

Zur Litteratur, mit Übergehung älterer Werke: Kugler, Geschichte der Baukunst, 3 Bände, 1855—60. Lübke, Geschichte der Architektur, 3. Aufl., 1865. Springer, Die Baukunst des christlichen Mittelalters, 1854. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste, Band 3 ff. Kupferwerke: Séroux, d'Agincourt, histoire de l'art par les monumens, 3 Abtheil. mit Text von Quast. Kreuser, Kölner Dombriefe u. s. w. 1844. Altchristliche Architektur: Bunsen, Die Basiliken des christlichen Rom 1842, erläuternder Text zu Gutensohn und Knapps Kupfertafeln. Hübsch, Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmalen und älteren Beschreibungen 1858—61. Tafeln mit Text. Zestermann, De basilicis Cl. III. 1847 und deutsch bearbeitet: Die antiken und christlichen Basiliken nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zu einander dargestellt 1847. Mothes, Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte.

Byzantinische Architektur: Texier und P. Pullan, Architecture Byzantine 1854. Selzenberg, Altchristliche Baudenkmale von Konstantinopel vom 5.—12. Jahrhundert. M. de Vogué, les églises de la terre sainte. Lenoir, Architecture monastique, p. I, S. 235 ff. Unger, Griechische Kunst, Aufsatz in der Ersch und Gruberschen Encyklopädie.

Romanische und gotische Architektur: Otte, Geschichte der deutschen Baukunst, 2. Auflage, 1864. Förster, Denkmale deutscher Baukunst von Einführung des Christenthums bis auf die neueste Zeit. Hoffstadt, Gothisches A-B-C-Buch, das ist Grundregeln des gothischen Stils für Künstler und Werkleute. Statz und Ungewitter, Gothisches Musterbuch mit Einleitung von Reichensperger, 1859. Vgl. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des Mittelalters, 4. Aufl. 1868, namentlich auch die betreffenden Litteraturnachweise. **C. Brockhaus.**

Baulast kirchlicher Gebäude. Bereits im 5. Jarhundert findet sich die Einrichtung, dass aus der Gesamteinnahme der Kirche ein bestimmter Teil für die bauliche Erhaltung der verschiedenen kirchlichen Gebäude pro fabrica angewiesen wurde. Nach der Verordnung der römischen Bischöfe Simplicius im J. 475 und Gelasius im J. 494 sollte derselbe ein Vierteil sein (c. 26—28. Can. XII. qu. II. vergl. c. 29. 30. eod. Gregor. I. a. 593—604), wärend in Spanien ein Drittteil dazu verwendet ward (c. 10. Can. X. qu. I. [Concil. Tarracon. 516] c. 1. Can. X. qu. III. [Concil. Bracarense II. a. 572] c. 2. 3. eod. [Concil. Emeritense 566. Concil. Toletanum XVI. 693]. Im fränkischen Reiche fand dies Nachfolge, um aber den durch Begründung der Benefizien (s. d. Art.) und durch den häufigen Übergang von Kirchengütern in die Hände von Laien entstandenen Nachteilen zu begegnen, deklarirte eine Reichsversammlung zu Frankfurt im Jar 794, dass die Baupflicht auf den Kirchengütern selbst ruhe, daher: „quicunque beneficium ecclesiasticum habent, omnino adiuvent ad tecta ecclesiae restauranda vel ipsas ecclesias emendandas“ (Pertz, monumenta Germaniae Tom. III. pag. 74), was seitdem durch Reichsgesetze und kirchliche Satzungen oft widerholt wurde. Das c. 1. X. de ecclesiis aedificandis vel reparandis (III, 48) ist eine Herübernahme des Concil. Moguntinum a. 813 c. 42, Arelatense VI. a. 813. c. 25, Turonense III. c. 46 (s. Excerpta canonum a. 813. c. 24. Pertz, l. c. pag. 190). Außerdem wurden aber auch die Eingepfarrten (filii ecclesiae, populus plebis, d. i. der Pfarrkirche) genötigt, die Kirchen in Bau und Besserung zu erhalten (Lotharii constitutiones Olonnenses a. 825 c. 8. Capitulare Ludov. II. a. 856 c. 9. 875. c. 16. Cap. Caroli II. a. 876 c. 11. Pertz, l. c. pag. 249. 438. 525. 531). Wo es möglich war, gründete man auch aufs neue besondere

Baufonds und überwies denselben einen Teil der Oblationen, Legate, Begräbnisgebüren u. a. Hiernach bildete sich ein lokal überaus verschiedenes Recht (Beispiele bei Böhmer J. E. t. III, 48. § 71. Van Espen J. E. II. 16. c. 5. § 26), dessen vielbestrittene Anwendung das Tridentinische Konzil durch Aufstellung genereller Grundsätze zu ordnen bemüht war; sessio XXI. cap. VII, de reform.: „Parochiales ecclesias, sagt es, etiamsi juris patronatus sint, collapsas refici et instaurari procurent (episcopi) ex fructibus et proventibus quibuscunque, ad easdem ecclesias quomodocunque pertinentibus; qui si non fuerint sufficientes, omnes patronos et alios, qui fructus aliquos ex dictis ecclesiis provenientes percipiunt, aut in illorum defectum parochianos omnibus remediis opportunis ad praedicta cogant: quacunque appellatione, exemptione et contradictione remota. Quod si nimia egestate omnes laborant, ad matrices seu viciniores ecclesias transferantur.“ Hiernach trifft 1) die Baulast zuförderst die Baufonds oder die kirchlichen Einkünfte, welche nicht für bestimmte andere Zwecke zu verausgaben sind. 2) Reicht dies nicht hin, so sind die Patrone und diejenigen, welche aus der Kirche Nutzungen haben, zum Beitrage verpflichtet. Ob der Patron, ohne Rücksicht darauf, ob er von der Kirche Vorteile hat oder nicht, beisteuern müsse, ist bestritten. Jedenfalls kann er aber von den geistlichen Oberen zum Verzicht auf das Patronatrecht angehalten werden, wenn er seinen Beitrag verweigert. (Benedict XIV. [Prosper Lambertini] institutiones eccl. [Ingolstadt 1751] p. 667 sq.). Verpflichtet als Nutznießer sind die Inhaber der Zehnten, welche eigentlich der Kirche gehören, die Nutznießer inkorporirter Pfarreien, und falls diese säkularisirt sind, deren gegenwärtige Inhaber (Reichsdeputations-Rezeß vom 25. Febr. 1803 § 36). Zu den Nutznießern gehören auch die Pfarrer und andere Benefiziaten, welche indessen nicht weiter in Anspruch zu nehmen sind, als die Überschüsse über die zu ihrem Unterhalt bestimmte Congrua reichen (c. 22. Can. XVI. qu. I. [Innocent. II. a. 1129] c. 4. X. de ecclesiis aedificandis [III, 48] Alexander III. 1180. Preußisches Landrecht Th. II. Tit. XI. § 710. 784 ff. und a. Allerh. Erlaß vom 7. November 1837 in v. Kamptz Jahrbüchern B. I. S. 486). Die Nutznießer tragen nach Verhältnis ihrer Einnahme zu der Baulast bei. 3) In subsidium haften die Eingepfarrten one Ausnahmen, welche nur kraft besonderer Privilegien vorhanden sind. Simultankirchen werden von den Gliedern des verschiedenen Bekenntnisses nach Verhältnis der Größe der Gemeinde unterhalten. Bekenner einer andern Religion sind sonst von Beiträgen befreit, es sei denn, daß die Civilgemeinde die Pflicht der Erhaltung hat, wie nach französischer Gesetzgebung, welche auch in den deutschen Rheinlanden zur Anwendung kommt (decret de 30. December 1809, 14. Februar 1810 concernant les fabriques u. a. bei Hermes, Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christlichen Cultus. B. II. [Aachen und Leipzig 1833. 8°] S. 412 ff. 475 ff.), jedoch in Rheinpreußen durch das Gesetz vom 14. März 1845 (daselbst B. IV. [1852] S. 1001 ff.) wesentlich verändert ist. Unabhängig vom Bekenntnisse ist auch die Verpflichtung, welche als eine dingliche auf Grundstücken ruht und von dem jedesmaligen Besitzer getragen werden muß. Die neueste Gesetzgebung, welche Reallasten aufgehoben oder für ablösbar erklärt, hat in einzelnen Ländern, wie in Preußen, zu Gunsten der Kirchen eine Ausnahme statuirt. Wegen der dinglichen Verpflichtung sind auch die Forensen, d. h. solche, welche kontribuable Grundstücke in der Parochie besitzen, one darin ein Domizil zu haben, beizutragen gehalten. Die katholische Kirche verpflichtet aber, abgesehen von einer besondern Reallast, besitzende Forensen überhaupt zu Beiträgen (m. s. die Deklarationen der Kongregation der Kardinäle zur Auslegung des Tridentinischen Konzils zur zit. Stelle) und die evangelische Kirche hat in einzelnen Ländern ebenfalls die subsidiäre Pflicht derselben ausgesprochen. Mitglieder einer Tochterkirche (Filialisten) haben nach demselben Verhältnis beizusteuern, in welchem sie sich der Mutterkirche bedienen müssen.

Da das Tridentinische Konzil wolbegründetes Herkommen und partikulares Recht überhaupt unberürt läßt, so bestehen auch gegenwärtig noch höchst mannigfaltige Bestimmungen über die Baulast. So findet sich in Baden die Regel, daß die Kirchenkasse das Schiff und Dach, die Zehntherren die Gebäude und Hof-

umfassung, die Pfarrer Chor und Sakristei, das Kirchspiel den Turm und die innere Einrichtung zu unterhalten haben. Im Sprengel des Erzbistums Köln erhalten die Besitzer der großen Zehnten das Schiff, die Gemeinde den Turm nebst Nebengebäuden und Anhängen (appendices) der Kirche, der Pfarrer den Chor u. s. w.

Auch nach evangelischem Kirchenrechte wird von der Baulast zuerst die Kirchenkasse getroffen. Wie viel aus derselben für einen derartigen Einzelzweck jedesmal herausgabt werden darf, entscheidet das Kirchenregiment. Darüber, wie der eventuelle Ausfall zu decken sei, normirt zunächst Herkommen oder lokales Statut, dann die betreffende Kirchenordnung oder sonstiges Landesgesetz, zuletzt Praxis oder gemeine Meinung, auf welche hin und wider selbst die Bestimmungen des Tridentinums nicht one Einfluss gewesen sind, da man eine Formulirung älteren gemeinen Rechtes darin zu erkennen glaubte. Regelmäßig kontribuiren nächst oder auch schon neben der Kirchenkasse, beides kommt vor, der Patron und die Parochianen; nicht selten haben letztere die sämtlichen Hand- und Spanndienste zu leisten; oft haftet der Patron vor der Gemeinde, zuweilen die Gemeinde vor dem Patron; oder es gilt positive Einzelverteilung. Die Verpflichtung der Gemeindeglieder ist in der Regel eine personale, keine Reallast. Heranziehung der Geistlichen, außer zu ganz unbedeutenden Reparaturen, kommt nicht vor; da sich für einen Geistlichen mit Familie die Congrua kaum berechnen läßt. Nachweisungen über das versch. Partikularrecht s. Meier, Kirchenrecht (1869) § 166 Note 4—8. Saint-Marie-Eglise, Die Pflicht der baulichen Unterhaltung und Wiedererbauung der Kultusgebäude, nach Rechtsprinzipien, bayer'schen Gesetzen und Verordnungen. Augsburg 1832. 8°. Helfert, Von der Erbauung, Erhaltung und Herstellung der kirchlichen Gebäude, nach gemeinem und österreichischem Kirchenrecht. 2. Ausg. Prag 1834. 8°. v. Reinhardt, Über kirchliche Baulast, nach den Grundsätzen der Katholiken und Protestanten. Stuttgart 1836. 8°. Permaneder, Die kirchliche Baulast, aus den Quellen des gemeinen kanonischen und bayer'schen Partikularrechts. München 1838. 2. Ausg. 1856. Gründler, Über die Verbindlichkeit zum Beitrag der Reparaturkosten geistlicher Gebäude, in Weiß, Archiv des Kirchenrechts, B. V. Nr. XII. S. 203 ff. und desselben Verf.: Über die Verbindlichkeit zum Beitrag der Kosten zur Erhaltung und Wiederherstellung der Kultusgebäude, nach den in deutschen Bundesstaaten geltenden Gesetzen u. s. w. Nürnberg 1839. 8°. Lang, Beiträge zur Lehre von der Kirchenbaulast, im Archiv für civilistische Praxis 1843. B. XXVI. H. I. S. 12 ff. II. S. 296 ff. Mayer, Zur Lehre von der Kirchenbaulast, in der Zeitschrift für deutsches Recht von Beseler u. s. w. 1846. B. X. H. I. S. 89 ff. Herrmann, Zur Lehre von der rechtl. Natur der Kirchenlasten B. XVIII. S. 29 ff. Schefold, Parochialrechte Bd. 2. § 116. S. 325 ff. und die verschiedenen Lehrbücher des Partikularkirchenrechts. Nachweisungen über das letztere gibt in wörtlichen Auszügen aus neueren Gesetzen Andr. Müller, Lexikon des Kirchenrechtes 1, 126 ff. 3, 397 ff. Kaim, Patronatr. 2, §. 160 ff. u. a. m.

Meier (Jacobson †).

Baumgarten, Siegmund Jakob, bildet das historische Mittelglied, wodurch die Spener-Franke'sche Schule (in dieser war er erzogen) in den modernen Rationalismus übergeht, inaugurirt in der deutschen Theologie durch Semler, Baumgartens Schüler, Verehrer und Herausgeber mehrerer seiner Schriften, womit übrigens keineswegs gesagt werden soll, dass Baumgarten selbst eine charakterlose Mittelstellung zwischen diesen beiden einander so entgegengesetzten Richtungen einnahm, und dass man von Baumgarten in seinem Verhältnis zu Semler dasselbe sagen könnte, was die Katholiken von Erasmus in seinem Verhältnis zu Luther, dass der Eine die Eier gelegt, der Andere sie ausgebrütet habe *).

Der Vater unsers Baumgarten war Jakob Baumgarten, seit 1697 erster Inspektor des Hallischen Waisenhauses, darauf Pastor in Wollmirstädt, zuletzt in Berlin, wo er 1722 gestorben. Sein ältester Son, Siegmund Jakob, wurde 1706 in Wollmirstädt geboren, zunächst von seinem Vater unterrichtet, darauf in dem

*) Als Kuriosum füren wir an, dass B. in der katholischen Encyklopädie von Wetzer und Welte Vorläufer Hegels genannt wird.

Halliſchen Waiſenhauſe. Er bezog 1724 die Univerſität Halle, gab Unterricht in den höhern Klaſſen des Waiſenhauſes, wurde 1726 Inſpektor der lateiniſchen Schule, 1728 Adjunkt des jüngeren G. A. Franke im Predigtamte, 1730 Adjunkt der theologiſchen Fakultät, 1743 ordentliches Mitglied, worauf er ſeine Nebenämter niederlegte, und einzig und allein dem theologiſchen Unterrichte und der theologiſchen Schriftſtellerei ſich widmete. In ſeinen Vorleſungen hatte er gewönlich 300—400 Zuhörer. Er war unermüdlich im Lehren und ließ ſich auch durch körperliche Leiden nicht davon abhalten. Seine Zuhörer hingen ihm mit großer Verehrung an; ſelten iſt einem Univerſitätslehrer ſo getreu nachgeſchrieben worden. Sein Vortrag war trocken und öfter durch Hüſteln unterbrochen, aber der Inhalt entſprach genau der Stufe der Zeitbildung und glänzte durch gewandte Schematiſirmethode, klare und ſcharfe Begriffsbeſtimmung und eine Maſſe ſolider Gelehrſamkeit *). Außerhalb des Kreiſes ſeiner ausgedehnten Lehrtätigkeit wirkte Baumgarten durch viele theologiſche Schriften, wozu die erſt nach ſeinem Tode herausgegebenen Vorleſungen hinzukommen. Seine ungeheure Beleſenheit befähigte ihn aber auch, auf anderen Gebieten ſich zu betätigen. So rüren von ihm her die 16 erſten Bände der allgemeinen Welthiſtorie, aus einem unvollkommenen engliſchen Original entſtanden; ſie ſind von ihm mit einem großen Reichtum von gelehrten Anmerkungen verſehen worden. Adelung, Heilmann, Joh. David Michaelis, Nöſſelt haben von ihm Anregung empfangen. Am nächſten ſtand ihm Semler, der durch ſeine Vermittlung von Altdorf nach Halle berufen wurde. Allgemein geachtet, weithin rühmlich bekannt, ſtarb er 1757.

Um Baumgartens Verdienſte gehörig zu würdigen, muſs man ſich erinnern, daſs die Spener-Franke'ſche Schule alſobald nach dem Abtreten der beiden Häupter eine wenn nicht feindſelige, ſo doch gleichgültige Stellung gegen die Wiſſenſchaft eingenommen hatte. In Baumgarten ſehen wir ſie wider mit der Wiſſenſchaft einen Bund eingehen, der jenem, nach Semlers Zeugnis, von den Pietiſten zum Vorwurf gemacht wurde. Doch kann man nicht ſagen, daſs er irgendwie den poſitiven Gehalt des chriſtlichen Glaubens aufgegeben hätte. Baumgarten ſteht durchaus auf orthodoxem Standpunkte, und gebraucht meiſtens die dicta probantia nach althergebrachter Weiſe, wie dies vor allem die nach ſeinem Tode herausgegebene evangeliſche Glaubenslehre in 3 Bänden bezeugt. Nach Anfürung anderer Stellen zum Erweis der Auferſtehung färt er alſo fort: „welchen Hiob 19, 25—27 noch beizufügen iſt, nach der Hypotheſi einer weitern Abſicht Hiobs als auf die bloße Widerherſtellung ſeiner zeitlichen Wolfart.“ III. 711. Er kennt alſo die abweichende Auslegung; und die gewonte Auslegung hat ihm doch nur eine hypothetiſche Geltung. Dies zugleich ein Beweis ſeiner von Semler oft gerühmten Behutſamkeit. In der Lehre vom Abendmale verteidigt er im allgemeinen den Lehrbegriff ſeiner Kirche, daſs in, mit und unter Brod und Wein Leib und Blut Chriſti dargereicht werden, er verwirft aber aufs beſtimmteſte die Konſubſtantiation. Glaubensl. III. 373. So erlaubt er ſich auch den Exorcismus bei der Taufe darzuſtellen als „eine willkürliche Handlung, in keinem göttlichen Befehl oder Notwendigkeit gegründet, die zwar, wenn ſie gehörig verſtanden, erklärt und gebraucht wird, nützlich beibehalten, aber one Nachteil der weſentlichen Beſchaffenheit der Taufe abgeſchafft werden kann.“ III. 321. Den Einfluſs der Spener-Franke'ſchen Schule bemerkt man darin, daſs Baumgarten die ſymboliſchen Schriften nicht anfürt, und daſs er bei jeder Lehre die daraus fließenden Pflichten und ſittlichen Regeln und Troſtgründe erläutert. Es iſt offenbar, daſs dieſer Standpunkt noch himmelweit entfernt iſt vom Semlerſchen, der mittelſt des Grundſatzes, daſs alle Glaubenswarheiten mit Rückſicht auf die moraliſche Ausbeſſerung zu betrachten ſeien, jene über Bord warf. Sehr zu loben iſt in dieſer Glaubenslehre die Klarheit und Schärfe der Begriffsbeſtimmungen; es fehlt aber freilich alle und jede Deduktion, welcher Mangel, innig zuſammenhängend mit dem kompliziirten Schematismus, der auf jeder Seite entgegentritt, damals freilich weit weniger gefült wurde. Von ſpe-

*) In 8 Bänden gab er Nachrichten von einer Halliſchen Bibliothek (nämlich der ſeinigen).

kulativer Behandlung der Glaubenswarheiten ist keine Spur anzutreffen; der Einfluss der wolfischen Philosophie macht sich nur in der angegebenen formellen Beziehung geltend. Zu bemerken ist die Dissertation von 1743 de conversione non instantanea, worin die Polemik gegen einen Abweg der Spener-Frankeschen Richtung hervortritt. Über seine Moral fällt Niemeyer ein sehr günstiges Urteil: „in der Moral mochte ihn Mosheim an feiner Weltkenntnis und im Stil übertreffen; an Bestimmtheit und Strenge der Begriffe ist ihm Baumgarten weit überlegen. Noch nie war vielleicht die Sittenlehre des Evangeliums so philosophisch behandelt, one dass der eigentümliche Charakter und der religiöse Dialekt ihrer Urkunde verwischt wäre". Wir möchten hinzusetzen, dass Baumgarten ein Bestreben zeigte, die Sittenlehre an die Tatsache der Erlösung und Versönung in Christo anzuknüpfen, doch one dass dies im einzelnen genau durchgefürt wäre. Wenngleich alle einzelnen Vorschriften durch Schriftstellen belegt werden, so vermisst man doch die Ableitung derselben aus dem christlichen Grundprinzip und aus der Grundstimmung, die das Evangelium im Herzen der Erlösten schafft, ein Mangel, der der orthodoxen Periode überhaupt anhaftete, und der freilich die rationalistische Behandlung der Moral in späteren Zeiten vorbereitete. Baumgarten hat auch die Geschichte des Christentums bearbeitet, wobei sein kompendiöser Abriss (breviarium) der Kirchengeschichte allerdings weit weniger in Betracht kommt, als seine Geschichte der Religionsparteien, die sich durch viele Kenntnis des Materials und mitunter gute Zeichnung der betreffenden Gegenstände empfiehlt. Außerdem hat er noch mehrere spezielle historische Themata behandelt. In der Exegese und Hermeneutik (er hat Erklärungen biblischer Bücher und eine Hermeneutik geschrieben) ist am wenigsten seine Stärke zu suchen, ebensowenig in seinen Predigten. In seinen theologischen Bedenken, wovon 7 Sammlungen von 1743—50 vorliegen, erkennt man den am Lehrbegriffe seiner Kirche festhaltenden, dabei humanen und besonnenen Theologen. Vgl. über ihn Semler, Kurzer Entwurf des Lebens des wohlseligen Herrn Dr. Baumgartens, als Theil des von demselben gesammelten Ehrengedächtnisses des Seligen. Halle 1758. Angehängt ist ein Verzeichnis aller Schriften desselben, nebst Angabe derjenigen, die als posthuma herauskommen sollten. Auch in seiner eigenen Lebensbeschreibung (Halle 1781. 82) hat ihm Semler ein Ehrengedächtnis gestiftet, im ersten Teile. Vgl. überdies Niemeyer, Die Universität Halle nach ihrem Einflusse auf gelehrte und praktische Theologie, insbesondere S. LXX. u. ff. und desselben Artikel über Baumgarten bei Ersch und Gruber. **Herzog.**

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto, wurde als der jüngste von vier Brüdern, unter denen der dritte, Detlev Karl Wilhelm, zuletzt Rektor der Landesschule in Meißen, auch in der theologischen Litteratur, namentlich durch „die unsichtbare Kirche" (Leipzig 1816) bekannt geworden ist, am 31. Juli 1788 zu Merseburg geboren, wo sein Vater, Gottlob August Baumgarten, welcher den Namen seines Stiefvaters Crusius dem seinigen beigefügt hatte, Stifts-Superintendent war. Von ihm, dem Verfasser von „Schrift und Vernunft", streng und gottesfürchtig erzogen, besuchte er erst das Gymnasium seiner Vaterstadt, dann die Fürstenschule zu Grimma und seit 1805 die Universität Leipzig, Theologie und Philologie zu studiren, ward 1808 Magister und Kandidat der Theologie und habilitirte sich 1809 auf dem philosophischen Katheder daselbst durch eine noch jetzt geschätzte Dissertation de Philebo Platonico. Seit 1810 Baccalaureus der Theologie und in das Prediger-Kollegium der Universitätskirche aufgenommen, ward er, nachdem er mehrfach auch über theologische Gegenstände Vorlesungen gehalten, 1812 als außerordentlicher Professor der Theologie nach Jena berufen, wo er Dr. der Theologie, 1817 ordentl. Honorar-Professor, 1818 Beisitzer des Senates und der Fakultät, 1824 deren ordentl. Mitglied und zuletzt, nach dem Tode von Schott, und dem Rücktritt von Danz, 1835, ihr Primarius und Senior wurde. Anfangs als Docent mehr im kleineren Kreise wirkend, fand er bald die volle ihm gebürende Anerkennung und erfreute sich ihrer auch von Seiten der Erhalter der Universität, welche ihm dieselbe bei Gelegenheit mehrfacher Vokationen und sonst in jeder Weise aussprachen. Er las mit Ausnahme der Kirchen-

geschichte über alle Teile der sog. theoretischen Theologie, vorzugsweise neutestamentliche Exegese, biblische Theologie, Dogmatik, Ethik und Dogmengeschichte, leitete die dahin einschlagende Abteilung des theologischen Seminars, und hat diese Disziplinen auch durch eine Reihe von gehalt- und geistvollen Schriften angebaut. Einer früheren Periode gehören an „de homine Dei sibi conscio", 1812, und „das Menschenleben und die Religion", 1816, in denen er die Ursprünglichkeit und eigentümliche Berechtigung der letzteren von seinem, dem Schleiermacherschen in mancher Hinsicht verwandten, jedoch mehr dem Schellingschen sich nähernden Standpunkte aus nachzuweisen suchte. Um so entschiedener trat er einerseits für religiöse Freiheit gegen Harms in die Schranken durch die XCV theses theol. contra superstitionem et profanitatem, 1817, andrerseits gegen den damals herrschenden Rationalismus vulgaris im 1. Bande der 1818 von Klein und Schröter gegründeten Oppositionsschrift, welche er seit 1828, bis zu ihrem Schluss 1831 mit Fries und H. Schmid fortsetzte. Diese Polemik, nur mit mehr positiven Ergebnissen verknüpft, zieht sich auch durch seine außerordentlich stoffreiche, aber nicht durchsichtig genug gehaltene Einleitung in das Studium der Dogmatik (Lpz. 1820), ein Mangel, der schon in weit geringerem Grade dem Lehrbuch der christl. Sittenlehre (das. 1826) und den Grundzügen der bibl. Theologie (Jena 1828) zur Last gelegt werden kann, wogegen beide seine wachsende Gelehrsamkeit, seinen feinen, immer mehr in die Tiefe dringenden Sinn und seine immer freier werdende Richtung bekunden. Die letztere legte er bald darauf (1830) teils wider die bekannte Denunziation gegen ihre beiden hallischen Vertreter in der Schrift „über Gewissensfreiheit, Lehrfreiheit und den Rationalismus", teils in dem „Grundriss der evangel. kirchlichen Dogmatik" zu Tage, wärend er sein „Lehrbuch der Dogmengeschichte" vorbereitete, welches 1832 erschien und, abgesehen von der Form und Gruppirung des Materials, die durch die „Einleitung" und mehrere in akademischen Gelegenheitsschriften gegebene dogmenhistorische Monographieen, sowie durch treffliche Arbeiten im „Hermes" erregten Erwartungen in hohem Grade befriedigte. Jene Gelegenheitsschriften sammelte er, mit andern verbunden, nachdem er 1834 „über Schleiermacher, seine Denkart und sein Verdienst" und „über einige Schriften von Lamennais" sich ausgesprochen hatte, 1836 in die „Opuscula academica" und unterzog sich mit großer Selbstverleugnung der Besorgung und Vollendung von Schotts N. T. in der vierten Ausgabe, 1839. Ununterbrochen an dogmengeschichtliche Studien hingegeben und mit der Verarbeitung seiner Forschungen in dem Lehrbuche der Dogmengeschichte schon längst nicht mehr zufrieden, fasste er dieselben in dem mit höchster Präzision und Schärfe geschriebenen „Compendium der Dogmengeschichte", Lpz. 1840, zusammen, von dem er jedoch nur den ersten, allgemeinen Teil zum Abschluss brachte, indem er sich alsbald zu einer „theologischen Auslegung der johanneischen Schriften" hingezogen fülte, wärend ihn überdies die theol. Redaktion der „Neuen Jen. Lit.-Zeitung" in Anspruch nahm. Eben war die erste Abteilung, Einleitung und Auslegung des Evang. Johannes Kap. 1—8, im Druck fertig geworden, als ein Schlagfluss fast one alles Vorgefül des Todes am 31. Mai 1843 ihn hinwegnahm mitten aus unvollendeten Werken und reichen litterarischen Plänen, zu deren Ausfürung sich eine Fülle nur von ihm zu sichtenden Materials vorfand. Doch wurden 1844 f. teils aus demselben, teils aus Kollegienheften durch jüngere Kräfte ein Kommentar zum Matthäus und den andern Synoptikern, die noch fehlende Auslegung der joh. Schriften und Kommentare zum Römer-, Galater-, Epheser-, Kolosser-, Philipper- und den Thessalonicher-Briefen gegeben. Hase aber vollendete 1846 das Kompendium der Dogmengeschichte, indem er zu dem im Nachlass vorgefundenen fertigen Text die Noten hinzufügte — eine Arbeit, wie sie von allem andern abgesehen nur der Freund übernimmt, und zugleich ein Zeugnis für das Verhältnis, in welchem Baumgarten-Crusius zu seinen Kollegen stand. Was und wer er sonst war, dieser Geschichtschreiber des religiösen Geistes, dem „die Geister aller Zeiten winkten", ist von Hase in der Vorrede zu dem gedachten Teil des Kompendiums von Eichstädt in klassischer Rede (Jena 1844) ausfürlicher geschildert. Milde und zartfülend, allen leidenschaftlichen theologischen und kirchlichen Partei-

trieben von Grund der Seele abgeneigt, daher schon von den Parteien, welche in seine Zeit fielen, bisweilen auf seltsame Weise verkannt, von dem gegenwärtigen Geschlecht bereits bei weitem nicht genug gekannt, hat er als Exeget, mit allen dazu nötigen Mitteln ausgerüstet, den Sinn der Schrift mit seltener Unbefangenheit und Schärfe erforscht, als Dogmenhistoriker die Urbildung und Entwickelung der religiösen Denkarten und Dogmen in einem Umfange und mit einer Feinheit wie nur wenige erkannt und verfolgt, als Systematiker nicht sowol in durchgreifender Organisation der von ihm vertretenen Disziplinen, namentlich der Dogmatik, aber desto mehr durch tiefes Eindringen in ihr zarteres Gewebe Ausgezeichnetes geleistet und immer an dem Grunde und Wesen des Evangeliums gehalten, welches ihm Sache und Kraft Gottes zur Seligkeit und so, aber auch nur so, stark genug war, die Welt zu überwinden. **E. Schwarz.** †

Baur und die neuere Tübinger Schule. Die Zusammennahme des Meisters mit seiner Schule dürfte sich, auch wenn man die Zal der Theologen der Gegenwart, welche in ihren Arbeiten zum Teil ex professo ganz an die von Baur geübte Art der Kritik sich angeschlossen haben, keineswegs unterschätzt, dennoch insoferne rechtfertigen, als die ausgeprägte Eigenart auch der philosophischen und theologischen Voraussetzungen, von denen die Schule in ihrer Blütezeit ausging, mit dem Tode ihres Stifters doch wol aufhörte und mindestens sofern sie ihren alten lokalen Mittelpunkt mit Baurs Tod verlor. Wenn wir die Tübinger Schule in dieser Beschränkung zunächst in Betracht ziehen, können wir, ihre Geschichte mit der des Stifters selbst zusammenfassend, dieselbe in 3 Perioden zerlegen. 1) Die Anbanung oder die dogmengeschichtliche Periode. 2) Die eigentliche Blütezeit oder die Periode der Bibelkritik. 3) Die Zeit der Zersetzung oder die Periode der kirchengeschichtlichen Betrachtung. Die Wendepunkte bilden die Jare 1835 und 1848 und der zwischen die beiden Jareszalen mitten einfallende Raum dürfte die eigentliche Zeit der Blüte bezeichnen.

In ihrem Urheber knüpft die neuere Tübinger Schule an die ältere Schule dieses Namens an, zunächst persönlich, dann aber auch, wie wir zu zeigen hoffen, sachlich. Persönlich, denn Baur ist durch diese Schule nicht nur hindurchgegangen, sondern hat sich auch zunächst auf ihren Standpunkt gestellt. Das wird ein kurzer Blick in sein Leben uns zeigen.

Ferdinand Christian Baur (nach württembergischer Einrichtung hat die Verleihung des württemb. Kronordens auch den Besitz des Personaladels zur Folge, weswegen man ihn häufig auch als „v. Baur" citirt findet, obgleich er selbst unseres Wissens auf den Titeln seiner späteren Werke keinen Gebrauch von dieser Auszeichnung zu machen pflegte) ist als Son eines württembergischen Pfarrers, späteren Dekans in Blaubeuren, zu Schmiden unfern Canstatt den 21. Juni 1792 geboren. Den gewönlichen Weg des württemb. Theologen beschreitend, trat er im Jare 1805 in die Klosterschule (jetzt niederes Seminar) zu Blaubeuren, 1809 in das Stift zu Tübingen ein. Seine hervorragende Begabung trat erst am Schluss seiner 5järigen Studienzeit mehr hervor, entsprechend der soliden Art seines Wesens, das eine von der Basis ernsten Fleißes und tüchtiger Kenntnisse losgerissene bald fertige Genialität nie ertragen mochte. Unter den damaligen Lehrern der Theologie nahm der Enkel des großen württembergischen Theologen aus dem vorigen Jarhundert, Ernst Bengel, damals die hervorragendste Stellung ein, weniger durch besonderen Reichtum des Wissens oder ausgezeichnete Schärfe des Denkens, als durch Würde und Gewandtheit der Darstellung. Diese Eigenschaften waren es auch, die neben dem Reiz der Stoffe selbst, welche er vortrug — Bengel vertrat die geschichtlichen Disziplinen — den jungen Baur wol hauptsächlich anzogen. Nach alter württembergischer Sitte war die Universitätszeit auch durch eingehende philologische Studien ausgefüllt und nicht minder übte auch die Philosophie in jenen Tagen, da Fichte und Schelling in der Blüte ihres Wirkens standen, auf den schwäbischen Magister ihre Reize aus. Dass die letztere indes ihn nicht dem Standpunkt der älteren Tübinger Schule, unter deren Einflüssen er herangewachsen war, zu entfremden vermochte, dürfte die unseres Wissens erste litterarische Arbeit Baurs zeigen, eine Rezension von Kaisers bibli-

scher Theologie (Bengels Archiv für Theologie Bd. II, 3. Stück, S. 656 ff.), in welcher er die rationalistische Willkür in Behandlung des A. T.'s von einem mild supranaturalistischen Standpunkte aus verurteilt. Verfasst hat er diese Arbeit in der kurzen Zeit seiner Laufban als Repetent am Tübinger Seminar 1817. In eben diesem Jare kam dieser zweite Tübinger Aufenthalt zu Ende infolge seiner Ernennung zum Professor an dem neu eingerichteten niederen Seminar zu Blaubeuren, das er 8 Jare zuvor erst verlassen hatte. Zugleich mit seinem Universitätsfreunde Kern trat der 25järige sein Lehramt an. Bis an sein Ende hat Baur dieses Ortes, an dem er sein amtliches Lehren begann und bald auch den eigenen Hausstand gründete, mit einem gewissen Heimweh gedacht. Frische, freudige Arbeits- und Werdelust, eine empfängliche Jugend, freundschaftlicher Verkehr, eine schöne Natur — alles wirkte zusammen, um die 9 Jare seines hiesigen Aufenthalts mit einem idealen Glanze zu umgeben. War die Lehraufgabe auch vorwiegend eine philologische und historische, so brachte es die künftige Bestimmung der Zöglinge mit sich, dass auch die Lehrer sich der philosophischen und theologischen Bewegung der Zeit nicht gleichgültig gegenüberstellten. Die Schleiermachersche Glaubenslehre fand auch bei dem jugendlichen Professor von Blaubeuren volle Beachtung und einen Widerhall in dem Werke, das in diesen Zeiten entstand, „der Symbolik und Mythologie", erschienen 1824. Die philologischen, philosophischen und theologischen Interessen Baurs hatten in diesem für seine Zeit immerhin bedeutsamen Werke sich die Hand gereicht. Das Werk sollte auch für seinen äußeren Lebensgang entscheidend werden. Als man nach dem Tode seines Lehrers Bengel daran ging, die theologische Fakultät in Tübingen zu reorganisiren, lenkte sich wol eben infolge dieses Werkes die Aufmerksamkeit auf Baur und im Jare 1826 trat er mit seinem seitherigen Amtsgenossen Kern und mit dem um 2 Jare jüngeren Chr. Fr. Schmid in die theologische Fakultät zu Tübingen ein, in welcher von dem alten Bestande als letzter Vertreter der älteren Schule nur Dr. Steudel zurückgeblieben war, mit Freuden empfangen vor allem von den ehemaligen Zöglingen in Blaubeuren, in deren Reihen D. Friedr. Strauß, Fr. Theod. Vischer u. a. glänzten.

Baur war auch ganz der Mann, um eine begeisterte Jugend um seinen Katheder zu sammeln. Eine hohe imponirende Gestalt, auch in seiner äußeren Erscheinung den Ernst und die Würde des Theologen one alle Manierirtheit an den Tag legend, wusste er schon in seinen Vortrag jene innere Wärme zu legen, mit welcher er selbst dem Studium der Wissenschaft sich hingab. Fehlte seiner Diktion die moderne Eleganz, so doch nicht die lichtvolle Klarheit und Bestimmtheit und der Schwung wissenschaftlicher Begeisterung. Im persönlichen Verkehr etwas trocken, zeigte er zwar keineswegs die ehedem den Gelehrten wol nachgesagte Unbeholfenheit, wol aber etwas von dem Mangel an Gewandtheit, der zu dem Erbteil der schwäbischen Heimat zu gehören scheint, deren Grenzen Baur nie auf längere Zeit überschritt, ja unseres Wissens auch nur zum behuf kürzerer Reisen selten verließ. So wenig Baur das tiefere Gemüt mangelte, so trat doch auch die sonst dem Schwaben zum Ersatz für die Leichtigkeit des Verkehrs nachgerühmte „Gemütlichkeit", die Jovialität, bei ihm zurück. Auch im geselligen Kreise blieb er der ernste, würdige Mann, der sich eigentlich nie gehen ließ, auch im häuslichen Kreise kargte er mit Worten und ließ die Bewegungen seines Gemütes oft mehr durch Schweigen anen. Die Popularität bei der Jugend verdankte er keinerlei Koketterie mit deren Treiben. Als Glied des das Stift leitenden Inspektorats, wärend mehrmaliger Vakanzen des Ephorats auch mit unmittelbarster Leitung desselben betraut, hatte er nicht nur die Aufgabe, Lehrer, sondern auch Erzieher zu sein und wenn er hierbei die vollste Unparteilichkeit an den Tag legte, so mussten diejenigen, welche sittliche Blößen durch theologische Parteistellung zu verdecken suchten, erfaren, dass der Meister der Tübinger Schule gerade an seine Schüler die höchsten Anforderungen bezüglich des Ernstes des Lernens und des Lebens stelle und dass ihm die am meisten zuwider seien, die durch eitles Nachsprechen sich seine Gunst zu erwerben suchen. Was die Jugend an ihn fesselte war neben der Kühnheit seiner Kritik, der Neuheit seiner Resultate, die

eben hervorgehobene Art seiner Persönlichkeit. Wenn im Laufe seiner weiteren wissenschaftlichen Tätigkeit Baur hauptsächlich mit der an Schleiermacher sich enger anschließenden Theologie in Konflikt geriet, so mag hier daran erinnert sein, dass schon in der Individualität beider Männer ein merkwürdiger Gegensatz sich geltend machte. Jener staunenswerten Versatilität des Geistes bei Schleiermacher stand bei Baur eine entschlossene Einseitigkeit des Interesses gegenüber. Die anderen Interessen neben dem spezifisch wissenschaftlich theologischen, für welche Baur ja ein offenes Auge hatte, traten doch nie gesondert selbständig hervor. Von jener Dialektik zwischen Gefül und Verstand, wie sie die ganze theologische Denkweise Schleiermachers bestimmte, war bei Baur keine Spur zu finden, in theologischen Dingen hatte nur die intellektuelle Seite des Geistes etwas mitzureden. Wenn Schleiermacher in seiner besonderen Fähigkeit, das Verschiedenartigste sich zu assimiliren, gerade für die geschichtlichen Dinge in ihrer Eigentümlichkeit weniger Verständnis zeigte und einen gewissen Mangel an Objektivität ihnen gegenüber verrät, so war Baurs starke Seite eben die Kunst, die geschichtliche Erscheinung in ihrer zeitlichen Eigentümlichkeit und in ihrem zeitlichen Recht aufzufassen. Wie weit Baur mit bewusster Entschiedenheit die Hegelsche Philosophie sich aneignete, wird schwer zu sagen sein. Ausdrücklich hat er sich unseres Wissens nie in die Reihen der Schüler Hegels gestellt. Darüber aber, dass seine Grundanschauungen über das Wesen der Religion, über den Gang der Geschichte der Hegelschen Philosophie entnommen waren, ist doch kaum ein Zweifel möglich und die nach seinem Tode aufgestellte Behauptung, dass er, wenn überhaupt nach einem Meister, eher nach Schleiermacher als nach Hegel zu nennen sei, ist eine Paradoxie, die höchstens die Tatsache als Unterlage anfüren kann, dass die ersten Anregungen bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit für B. von Schleiermacher ausgingen und der Übergang zu Hegel nur allmählich erfolgte — eben in jenen 9 Jaren der Vorbereitungszeit von 1826—1835, welche wir für das Werden der Tübinger Schule in Anspruch nahmen. Es war dieser Übergang für ihn selbst vielleicht nicht gleich bemerkbar, denn erst in ihrer Anwendung auf den Kanon fürte die Hegelsche Grundanschauung zu einem grellen Widerspruch gegen die kirchliche Theologie, wärend vorläufig Baur, regressiv zu Werke gehend, die Kategorieen dieser Philosophen nur auf die spätere Geschichte anwendete, um hier die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, in einer für den oberflächlichen Blick fast zu orthodoxen Weise.

An sein Erstlingswerk, die Symbolik, knüpften ihrem Inhalte nach die Schriften an, welche neben etlichen kleineren Aufsätzen die akademische Schriftstellertätigkeit Baurs eröffneten, die Schriften über den Manichäismus und die Gnosis. Diese Erscheinungen fürten ja eben auch auf die Grenzgebiete von Theologie und Philosophie, von Christentum und Heidentum und zwar näher von dem klassischen Heidentum. In diesen Werken schon sehen wir die Einflüsse Hegels auf Baur hervortreten. Schon die Art, wie Schleiermacher selbst als Gnostiker beurteilt wird, zeigt die wesentlich kritische Stellung, welche er zu diesem Theologen eingenommen. Umgekehrt tritt die Hegelsche Terminologie schon in der Schrift gegen Möhler, Gegensatz des Protestantismus und Katholizismus, erste Aufl. 1834, zweite 1836, deutlich genug hervor. Und wenn nicht zu läugnen sein dürfte, dass die Hegelsche Philosophie ihre schönsten Früchte auf dem Gebiete der Geschichte gezeitigt hat, so wird man auch wol zugeben müssen, dass für Baur der Einfluss des Hegelschen Systems zunächst ein sehr fruchtbarer war. Kein anderer Teil der Geschichte hatte unter der rationalistischen Flachheit mehr zu leiden gehabt als die Dogmengeschichte, die als eine Sammlung von zufälligen Ansichten und Meinungen erschien. Indem nun Hegel auch auf die Erscheinungen des Geisteslebens die ehernen Gesetze der Entwicklung anzuwenden lehrte, wies er auch der Dogmengeschichte den Weg zu einer tieferen Betrachtung dieser oft scheinbar so zufälligen willkürlichen Meinungen, zu einer Erkenntnis von Gesetzen, welche über die individuelle Willkür übergreifen. Gewiss hat Baur, als er von dem Gebiete der Religionsphilosophie, deren wichtige geschichtliche Erscheinungen er in den oben genannten Schriften über den Manichäismus und die Gnosis behandelt hatte, an

das christliche Dogma selbst herantrat und die wichtigsten Teile desselben, die Lehren von der Versönung, Tüb. 1838, wie die von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes (3 Bände, Tübingen 41. 42. 43), zum Gegenstand der Untersuchung machte, sich unstreitig das Verdienst erworben, für die Dogmengeschichte im modernen Sinn Ban gebrochen zu haben, wie denn schon die oben berürte Schrift gegen Möhler unstreitig als eine Reaktion bezeichnet werden darf gegen jenen rationalistischen Unverstand, dem mit dem Verständnis für die Geschichte überhaupt auch das für die Eigentümlichkeit der eigenen Kirche abhanden gekommen war. So sehr freilich die Hegelschen Kategorieen zu einem Prokrustesbett wurden, in welchem das christliche Dogma um seinen besten Gehalt kam, so sehr der Mangel des Hegelschen Religionsbegriffs einerseits und die Miskennung des Rechts und der Bedeutung des Individuellen und Persönlichen andererseits das richtige Verständnis des christlichen Dogmas beeinträchtigten, so war doch einmal der Anstoß zu einer tieferen Betrachtung gegeben. Wol hat die neuere Dogmengeschichte, getragen ebenso von einem tieferen dogmatischen Verständnis wie unterstützt von einer viel exakteren Methode der Geschichtsforschung überhaupt, wie eine solche in den letzten Jarzehnten zunächst auf dem Gebiete der Profangeschichte sich geltend machte, die Baursche Darstellung namentlich in den angefürten früheren Werken beinahe auf allen Punkten zu berichtigen sich veranlasst gesehen. Dennoch würden immerhin gerade diese Leistungen der ersten Periode in der Schriftstellertätigkeit Baurs hinreichen, ihm einen ehrenvollen Platz im Kreise derer zu sichern, welche für eine gründlichere Bearbeitung der Geschichte der christlichen Kirche Ban machten.

Aber die Bedeutung des Mannes liegt doch nicht in erster Linie auf dem Gebiet der Dogmengeschichte, so wertvoll die früheren wie die späteren Leistungen Baurs auf diesem Gebiete sind. Bei der „Tübinger Schule" denken wir an die Bibelkritik und in die Arbeit auf diesem Gebiete trat Baur erst in der zweiten Periode seiner akademischen Wirksamkeit mit vollem Ernste ein. Obgleich die sachlich zur ersten Periode gehörigen Schriften über Versönung und Trinität zeitlich bis in den Anfang des fünften Jarzehnts füren, beginnen wir doch diese zweite Periode gewiss richtig mit dem Jar 1835. Wenn die Annahme gewiss eine ungerechtfertigte wäre, dass Baur erst durch das Straußsche Leben Jesu zu seinen kritischen Aufstellungen bezüglich des Schriftkanons veranlasst worden, so dass er der Schüler seines Schülers geworden sei, so ist doch gewiss nicht zu läugnen, dass das Vorgehen des Schülers wesentlich dazu beitrug, den Meister rascher vorwärts zu drängen, ihm Konsequenzen seiner eigenen Prämissen klar zu machen, an welche er selbst bis dahin wol noch nicht so gedacht. Durch das Straußsche Buch war überdies die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Fragen gelenkt worden, welchen sich zuzuwenden Baur im Begriffe war und zwar nicht one Veranlassungen allgemeiner und individueller Art.

Wenn seit der Mitte des vorigen Jarhunderts der Geist der europäischen Völker sich aus den Fesseln der Tradition loszureißen begonnen hatte, um das Gebäude des bisherigen Stats, der Kirche, der Wissenschaft abzutragen und nach eigenen Ideeen den Neubau zu unternehmen, so hatten in Deutschland die Befreiungskriege das Bedürfnis der Wideranknüpfung an die Vergangenheit geweckt. Es kam die Restaurationsepoche, welche das Auge zur Geschichte zurücklenkte und gerade die Hegelsche Philosophie bildet insofern den Abschluss jener philosophischen unhistorischen Periode, als sie eben die Geschichte zu begreifen unternahm und damit zur Geschichte zurücklenkte. Sofern sie bei diesem „Begreifen" der Geschichte die Gesetze, nach welchen die Geschichte geworden sein sollte, von einem anderen Gebiete herzubrachte, ist die Hegelsche Geschichtsphilosophie das Übergangsstadium zu der eigentlich geschichtlichen Periode, welche den einzelnen Gebieten des Geschehens deren eigentümliche Gesetze erst ablauscht, also nicht rein konstruirend zu Werke geht. Diesem Übergangsstadium nun gehört die Tübinger Schule in ihrem genuinen Wesen an und indem Baur die Hegelschen Kategorieen auf die Geschichte des christlichen Dogmas und der christlichen Kirche anwendete, folgte er nur einer Richtung, welche einen großen Teil der wissenschaftlich ge-

richteten Christen beherrschte. Aber nicht die Anwendung dieser Kategorieen auf die Geschichte überhaupt oder auch nur auf die Dogmen- und Kirchengeschichte ist die spezifische Eigentümlichkeit der Tübinger Schule, sondern die Anwendung dieser Grundsätze auch auf die Geschichte des Kanons und damit auf die evangelische Geschichte selbst. Diese Anwendung der Gesetze geschichtlicher Entwicklung auf den Schriftkanon entsprach bei Baur auch dem genius loci, denn der biblische Supranaturalismus war doch das Charakteristikum der älteren Tübinger Schule, auf die Bibel trotzte sie und Dogmatik war ihr nichts anderes als die exegetisch zu eruirende Lehre der Schrift. Wollte sich Baur mit der Schule, aus welcher er hervorgegangen war, wollte er sich mit seiner eigenen Vergangenheit auseinandersetzen, so sah er sich eben darauf angewiesen, auf die Schrift und ihre Lehre seine neuen Anschauungen anzuwenden. Individuell wurde er durch seine bisherigen dogmengeschichtlichen Untersuchungen noch darauf hingefürt, an den Kanon näher heranzutreten, denn die letzte Quelle des Dogmas, wenn man dasselbe nicht als eine Summe einzelner Ansichten, sondern als eine gesetzmäßig verlaufende Entwicklung einer Weltanschauung betrachtet, ist doch die Schrift und insbesondere war es die Gnosis, welche wie von selbst auch die Frage des Kanons anzuregen geeignet war.

Im Jar 1835 erschien Baurs Schrift über die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus. Das wesentlich Neue dieser Schrift war eben der Versuch, durch den Nachweis, dass in diesen Briefen auf die gnostischen Systeme, insbesondere auf Marcion, Bezug genommen sei, die ungefäre Zeit der Abfassung zu bestimmen. Indem Baur mit seiner Kritik des Kanons an einem auch sonst kritisch beanstandeten Punkte des N. T.'s begann, blieb er seinem vorsichtigen regressiven Wege treu. Wie bescheiden nahm sich diese Schrift gegen das gleichzeitige Werk des Schülers Strauß aus, der über alle Barrieren der Kritik hinwegsetzend, one die Bedeutung der apostolischen Litteratur für das Leben Jesu zu würdigen, die Evangelien kurzer Hand ihrer Eigenschaft als Geschichtsquellen entkleidend, die Hegelsche Geschichtsanschauung direkt auf die Person und Geschichte des Herrn anwandte und doch hat Baur in der Vorrede zu der kleinen Schrift schon mit voller Klarheit die Prinzipien ausgesprochen, von denen aus er schließlich eine ganze Geschichte des Kanons konstruirte. „Ich wenigstens, sagt Baur S. IV, vermag nicht einzusehen, wie die Frage — — anders entschieden werden kann, als dadurch, dass wir sie mit den uns bekannten Erscheinungen des ganzen Zeitraums, in welchen die Entstehung dieser Briefe fallen muss, also der Geschichte der beiden ersten Jarhunderte, zusammenstellen und dem Ergebnis dieser Untersuchung zufolge bestimmen, wo ihnen in der Reihe dieser Erscheinungen die ihnen zukommende Stelle — — anzuweisen ist. Jeder andere Weg fürt nur zu Hypothesen, die einen bloß subjektiven Wert haben. Diesem Standpunkt der Subjektivität kann nur der Standpunkt der Objektivität entgegengestellt werden. Was kann aber objektivere Realität haben als die Objektivität der Tatsachen der Geschichte?" One Zweifel sah sich Baur zu diesem Versuche durch seine Beschäftigung mit der Gnosis von selbst veranlasst, da er eben glaubte, in den Pastoralbriefen die deutlichen Spuren des kirchlichen Kampfes mit der Gnosis zu entdecken. Aber dieser Versuch schloss denn auch schon das ganze Prinzip der sog. Tübinger Schule in sich, denn was ist die Leistung dieser Schule anders, als der Versuch, die kanonischen Schriften auseinanderzureißen, um sie als Bausteine für eine Kirchengeschichte der zwei ersten Jarhunderte zu verwenden? Wenn bei Ausfürung dieses Programms die gnostische Litteratur zunächst in Betracht gezogen wurde, so hatte B. doch auch zuvor schon die noch viel folgenreichere Entdeckung gemacht, dass im apostolischen Zeitalter selbst eine gewaltige Differenz zwischen den älteren Aposteln und dem Apostel Paulus stattgefunden habe. Diese Entdeckung ist niedergelegt in der in der Tübinger Zeitschrift Jargang 1831, 4, S. 61 ff. veröffentlichten Abhandlung über die Christuspartei in Korinth, in welcher er die wesentliche Identität der letzteren mit der Kephaspartei zu erweisen und die Invektive des Paulus gegen die Christuspartei, als mittelbar die älteren Apostel selbst treffend, nachzuweisen sich bemüht. So war also in der Tat Baur in der Arbeit

der regelrechten Belagerung der gerade von seinen Vorgängern auf dem Lehrstul aufgeworfenen Verschanzungen um den christlichen Glauben her begriffen, als der Straußsche Sturm gegen die eigentliche Festung die Aufmerksamkeit des Publikums in hohem Maße erregte. Und ich möchte das von Strauß selbst in dem Leben Märklins gebrauchte Bild weiter ausfürend sagen, dieser Straußsche Sturm hatte den Wert einer Diversion, unter deren Schutz die kritische Arbeit eine längere Zeit unbehelligt vor sich gehen konnte. Wärend die von Schleiermacher ausgehende Vermittlungstheologie ihre Kraft daran setzte, die Hegelschen Einwirkungen auf die Dogmatik zu bekämpfen, wuchs in Tübingen die neue kritische Schule in dem nun folgenden Dezennium zu einer Macht heran, welche von einer neuen Seite her die Grundlage der Dogmatik zu zerstören drohte und dem Christusbild der Gemeinde, wie es die Schleiermachersche Dogmatik vom Boden christlicher Subjektivität aus zu zeichnen versuchte, unbarmherzig die Ergebnisse objektiver historischer Kritik entgegenstellte.

Die Hauptsache dabei zu tun blieb im Grunde B. selbst überlassen. Er hatte nicht, wie der Vater der alten Tübinger Schule, das Glück, auch die übrigen theologischen Lehrstüle in seinem Sinn besetzt zu sehen. Weder Steudels, des letzten Vertreters des alten Supranaturalismus, im J. 1837 erfolgter Tod brachte einen Ersatz in seinem Sinn noch auch der Hingang seines Freundes Kern. — Diese Lücken fürten vielmehr Männer auf den Katheder, von welchen der eine, den alten biblischen Supranaturalismus auf höherer Stufe erneuernd, bald eine ebenbürtige Macht neben ihm werden sollte, wärend der andere, mehr der Schleiermacherschen Schule sich zuneigend, gerade die geschichtliche Seite des Christentums in selbständiger feiner Weise zu bearbeiten verstand. Dagegen war es eine Anzal jüngerer Theologen, welche in der bescheidenen Stellung von Privatdozenten oder Repetenten in den Dienst dieser neu aufstrebenden kritischen Theologie traten und durch den Eifer ihres litterarischen Betriebs wol in auswärtigen Kreisen die Meinung verbreiten konnten, als füre diese Theologie in Tübingen die ausschließliche Herrschaft. Unter diesen jüngeren Männern nimmt one Zweifel den ersten Rang Zeller ein, der durch Gründlichkeit der Kenntnisse, Schärfe des Denkens dem Meister nicht unebenbürtig, ihn wol noch durch Klarheit und Eleganz der Schreibweise übertraf. Küner und rascher noch wusste der kritisch hochbegabte Schwegler durch scharfe Urteile zu imponiren, wärend in Männern wie Köstlin und K. Planck mehr der große Fleiß, mit dem die Grundgedanken im einzelnen durchgefürt und quellenmäßig zu rechtfertigen versucht wurden, Anerkennung fanden. Von nicht württembergischen Mitarbeitern traten eigentlich nur zwei bedeutsamer hervor, nämlich Hilgenfeld und Ritschl.

Hatte nun B. seine kritische Arbeit bei dem Apostel Paulus begonnen, indem er einerseits in den Korintherbriefen den Ausgangspunkt für eine geschichtliche Kritik in seinem Sinne zeigte, andererseits gerade pauliniſche Briefe in ihrer Echtheit antastete, so war auch weiterhin der Apostel Paulus der Name, an den zuerst die kritische Schule in ihren weiteren Aufstellungen anknüpfte. Die eingehenden Untersuchungen über den Römerbrief in der Tübinger Zeitschrift für Theol. 1836 waren es zunächst, welche die Konsequenzen dieser kritischen Prämissen deutlicher hervortreten ließen und den Widerspruch gegen B. wachriefen. Die genannten Abhandlungen und manches, was in den seit 1842 von Zeller herausgegebenen theologischen Jarbüchern, die nun das Organ und der Sammelpunkt der neuen Schule geworden waren, von jüngeren Mitarbeitern in seinem Sinne vorgetragen wurde, faſste B. in der im Jare 1845 erschienenen Monographie über den Apostel Paulus (2. Ausgabe durch Zeller 1866) zusammen. Das Ergebnis bei diesem Teil seiner kritischen Arbeit ist die Unechtheit sämtlicher dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefe mit Ausnahme des Galaterbriefs, der zwei Korintherbriefe und des Römerbriefes, von welchem indes wenigstens die zwei letzten Kapitel in Anspruch genommen werden, ebenso die der übrigen epistolischen Schriften, soferne sie überhaupt einem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden, und endlich in Anknüpfung an die Schneckenburgersche Kritik, aber über dieselbe hinausgehend, der nachapostolische Ursprung der Apostelgeschichte und daraus läßt

sich auch schon das Schicksal anen, das den Evangelien im Tiegel dieser Kritik droht.

Die positive Anschauung, von welcher diese Resultate ausgingen, lässt sich ungefär dahin zusammenfassen. Die älteren Apostel standen mit der gesamten Urgemeinde durchaus auf dem Boden des Judentums, von dem sie sich nur durch den Glauben unterschieden, dass sie in dem gekreuzigten Jesu den sahen, der als Messias kommen werde. Alle in der Lehre und dem Leben desselben liegenden Elemente einer neuen Religion waren entweder ganz vergessen oder lagen völlig unentwickelt in dem Gedächtnis der Apostel. Vergeblich hatte ein Stephanus solche Elemente wider geltend gemacht und mit seinem Tode besiegelt. Es blieb die Anschauung der jerusalemischen Gemeinde und mit dieser die der Apostel unverändert. Und als nun Paulus nicht auf eigentlich historischem Wege, sondern durch eine wunderbare Divination, durch eine logische Folgerung aus Kreuz und Auferstehung heraus, die Momente des Universalismus und der Freiheit, die in Jesu vorhanden waren, wider entdeckte und ans Licht zog, stand er der Urgemeinde völlig fremd, ja verdächtig gegenüber. In einer von diesen Prämissen aus eigentlich unbegreiflichen Milde, ließen sich zwar die älteren Apostel die Mitarbeit des Paulus gefallen, sie ließen sich, allerdings erst im Angesicht bedeutender Erfolge der Heidenmission, herbei, das Recht dieser letzteren anzuerkennen und dem Paulus die Gleichstellung mit sich zuzuerkennen. Um so heftiger dagegen wurde er von einem Teil der übrigen Gemeinde befehdet, gegen welchen die Apostel selbst ganz unmächtig waren. So erscheint denn der Apostel als immerwärend kampfgerüstet und wo er uns in einer Schrift in anderer Gestalt begegnet, da muss dieselbe zum Voraus verdächtig sein. Umgekehrt, je mehr das apostolische Zeitalter ausschließlich mit dem Kampf des Paulinismus und Judaismbefasst war, um so wichtiger wurde es einer späteren Zeit, die Einheit der Kirche zu betonen, den christlichen Gemeinglauben als ein Band für die streitenden Teile der Kirche hinzustellen und die Gegensätze auszugleichen. Wo man also in einem Brief einen irenischen Ton zu vernehmen glaubte, wo von der Kirche, ihrer Einheit, ihrem Glauben die Rede war, da glaubte man ein deutliches Zeichen nachapostolischen Ursprungs zu finden. Dass in der apostolischen Zeit selbst eine Wendung zum Frieden nicht mehr eingetreten sei, das glaubte man aus der Apokalypse beweisen zu können, in der man ein Produkt nicht nur judenchristlicher Beschränktheit, sondern auch positiven Gegensatzes gegen den Paulinismus, wie er selbst im apostolischen Kreis noch fortgedauert, vor sich zu haben glaubte, ganz besonders aber auch aus den pseudoclementinischen Homilien, die keineswegs eine singuläre Erscheinung bilden, sondern Ausdruck einer weithin herrschenden Stimmung sein sollten.

Einer rein unhistorischen Auffassung des Kanons gegenüber, wonach die absolute Harmonie im apostolischen Kreis die unumstößliche Voraussetzung war, machte diese kritische Auffassung eine wichtige Warheit geltend, die gewissermaßen in ihrem ersten Hervortreten ihres Eindrucks nicht verfehlen konnte und die wie alle Warheiten, wenn sie zum ersten Male hervortreten, auch ganz naturgemäß mit einer gewissen Einseitigkeit sich geltend machte. Dennoch ließ die positive Aufstellung neben manchen anderen Fragen, die sich aufdrängen konnten, eine Hauptfrage unbeantwortet, die Frage, wie denn das Christentum Christi eigentlich ausgesehen habe.

Dies musste auf die durch Strauß ja schon brennend gewordene Evangelienfrage hinüberfüren, aber beinahe ein Jarzehnt hatte es gedauert bis B. auf seinem langsameren Wege den Schüler eingeholt hatte. In seiner Abhandlung über die Komposition und den Charakter des joh. Ev. in den Jarbüchern 1844 hatte Baur von den bei Kritik der epistolischen Litteratur gewonnenen Grundsätzen aus, den vagen Begriff des Mythus mit dem der Tendenz ersetzend, die Nicht-Authentie des 4. Evangeliums nachzuweisen gesucht und indem er diese Abhandlung zu Untersuchungen über die kanonischen Evangelien erweitert 1847 in einem eigenen Werk veröffentlichte, brachte er seine kritische Arbeit zu einem gewissen Abschlusse. In gewissem Sinne lautete das Ergebnis dieser Untersuchungen der Tradition

günſtig. Die Ordnung, in der die Evv. in unſerem Kanon ſich folgen, ſoll darnach im weſentlichen auch der Zeitordnung ihrer Entſtehung entſprechen. War Urchriſtentum im weſentlichen Judaismus, ſo muſste ja dasjenige Evangelium, in welchem am eheſten eine judaiſtiſche Tendenz ſich nachweiſen ließ, auch als das dem Urchriſtentum am verhältnismäßig nächſten liegende angeſehen werden. Ließ ſich bei Markus keine ſolche beſtimmte Tendenz nachweiſen, ſo war das auch wider Tendenz, ein Verſuch, die vorhandenen Gegenſätze abzuſchleifen und zu verdecken. Um ſo klarer war dagegen die pauliniſche Tendenz des Lukas und man hatte nicht übel Luſt, in unſerem kanoniſchen Lukas nur die katholiſche Umbildung des Evangeliums des Marcion zu ſehen. Vollends aber das 4. Evangelium ſollte in jedem einzelnen Zuge die Tendenz verraten, die alten Gegenſätze von Judaismus und Paulinismus als in einer höheren Einheit aufgehoben darzuſtellen und in den Kämpfen des zweiten Jarhunderts in der Frage der Gnoſis, des Montanismus, in den beginnenden trinitariſchen Kämpfen ein Wort mitzuſprechen. Dies Werk Baurs war aber auch zugleich der Abſchluſs der eigentlichen Blütezeit der Tübinger Schule. In der erſten Hälfte der vierziger Jare ſammelte ſich um Baur auch eine größere Anzal Mitarbeiter und nur eigentlich in dieſer Periode war es, daſs die eben namhaft gemachten Männer in die theologiſchen Verhandlungen energiſcher eingriffen. Schweglers Montanismus, Ritſchls Ev. Marcion und das kanoniſche Ev. des Lukas, ſpäter die erſte Auflage ſeines Werkes über Entſtehung der altkatholiſchen Kirche, Köſtlins johanneiſcher Lehrbegriff bildeten neben einer Reihe von Abhandlungen in der Tübinger Zeitſchrift f. Theol., die Hilfstruppen für Baur. Am bedeutendſten aber wirkte des jungen Schweglers „Nachapoſtoliſches Zeitalter", eine Schrift, in welcher derſelbe ſich der noch ausſtehenden Aufgabe unterzog, die kritiſch abgebrochenen Bauſteine nun zu einem neuen Gebäude zu verwenden und die für unecht erklärten Schriften als Denkſteine der Entwicklung des Judaismus und Pauliniſmus zur altkatholiſchen Kirche aufzureihen.

Nach dieſer Darſtellung hätte freilich der Judaismus an und für ſich kein Bedürfnis nach weiterer Entwicklung gehabt, der Anſtoß wäre ihm vielmehr nur von außen, vom Paulinismus gekommen und zwar auch nicht ſo, daſs eine eigentlich innerliche Sollicitation ſtattgefunden, ſondern nur in der Weiſe, daſs der Judaismus um die Einheit der Kirche, um die *μοναρχία* zu erhalten, ſich zu Konzeſſionen entſchloſs. Dieſe letzteren aber beſtanden weſentlich darin, daſs die Forderungen der aus dem N. T. bekannten *ψευδάδελφοι* mit änlichen aber für die Heiden leichter erfüllbaren vertauſcht wurden. Konnte man die Beſchneidung nicht mehr fordern, ſo legte man von judaiſtiſcher Seite aus um ſo mehr Gewicht auf die Taufe als chriſtliche Beſchneidung, konnte man die Geſetzeswerke nicht mehr verlangen, ſo doch *ἔργα* überhaupt, ließ ſich Iſraels Vorrang nicht feſthalten, ſo hielt man doch wenigſtens auf eine ariſtokratiſche Richtung im allgemeinen, namentlich auf den Epiſkopat, konnte man den Paulus nicht ganz verwerfen, ſo blieb man doch dabei, wenigſtens den Petrus überzuordnen. Es iſt klar, wie der Begriff des Judaismus hiebei auf eine Weiſe ausgeweitet wurde, die es ſchließlich erlauben würde, dem Judaismus eine endloſe Ausdehnung in der Kirchengeſchichte zu geben und die zuletzt die Kriterien des Unterſchieds zwiſchen Schriften pauliniſcher und judaiſtiſcher Richtung rein zufällig macht. Schwegler läſst nun den Entwicklungs- und Vermittlungsprozeſs auf 2 Schauplätzen vor ſich gehen — in Rom und Kleinaſien. Am erſteren Orte reihen ſich die vom Judaismus ausgehenden Schriften in folgender Weiſe aneinander: Hirte des Hermas und Hegeſipp bilden die erſte Stufe, dann folgt Juſtin, die clementiniſchen Homilien, die apoſtoliſchen Konſtitutionen, dann der Jakobusbrief, der zweite Clemensbrief, das Evangelium Marci, die clementiniſchen Rekognitionen, der zweite Petrusbrief, letztere Schriften noch über Irenäus zeitlich hinausfürend. Auf pauliniſcher Seite ſoll die konziliatoriſche Schriftſtellerei erſt unter Trajan mit dem erſten Petribrief beginnen, daran ſchließen ſich dann die lukaniſchen Schriften, dann der erſte Brief des Clemens, endlich in dritter Reihe die Paſtoralbriefe und die ignatianiſchen Briefe. War der Montanismus nach Schwegler nur ein Ausläufer des Judaismus,

so fällt der Sieg des Paulinismus in die Regierungszeit Viktors, in welcher der Montanismus in Rom abgewiesen wurde, wärend freilich der Paulinismus vorher schon der Konzessionen genug gemacht hatte, um sich der Gnosis zu erwehren und an den Gütern einer einheitlich verfassten Kirche zu beteiligen, obgleich andererseits gerade die Gnosis und der Marcionitismus insbesondere dem Paulinismus wider behilflich gewesen waren, den Universalismus des Christentums geltend zu machen.

Etwas anders als in Rom soll nach Schwegler auf kleinasiatischem Boden der Kampf der beiden Richtungen zum Austrag gekommen sein. Hier soll nicht wie in Rom an den Namen des Petrus, sondern an den des Johannes die antipaulinische Reaktion angeknüpft haben; das Resultat aber war hier die Bildung eines christlichen Dogma, wärend in Rom die Lösung eine einheitliche Kirchenverfassung mit dem römischen Primat war, dessen Kleinasien vergeblich sich zu erwehren suchte. Wärend auf römischem Boden die angeblich ebjonitischen Schriftdenkmale weitaus in der Mehrzal sich befinden den paulinischen Schriften gegenüber, kehrt sich das Verhältnis auf kleinasiatischem Boden um: dem einzigen eigentlich ebjonitischen Schriftdenkmal der johanneischen Apokalypse gegenüber bilden hier Galaterbrief, Kolosserbrief, Epheserbrief und Johannesevangelium eine immerhin stattlichere Reihe von Entwicklungsstufen.

So kün und bestechend die in diesem Werke aufgestellten Kombinationen teilweise sind, so geistreich manches gedacht und ausgefürt ist, so würde doch heutzutage kaum ein Theolog in dieser Arbeit eine halbwegs genügende Lösung der betr. Probleme finden. Nicht zu reden von der völlig souveränen Art, in welcher die äußere Seite der Kritik abgemacht wird, in welcher die Schriften unbekümmert um die äußeren Zeugnisse rein nach innerlichen Merkmalen aneinander gereiht werden, so fehlte gerade dem Werke das Sensorium für die feineren Differenzen der Jarhunderte. Eine aufmerksamere Betrachtung der entschieden nachapostolischen Litteratur dürfte doch zu dem Ergebnis füren, dass ein unverkennbar tiefgreifender Unterschied stattfindet zwischen der Originalität der apostolischen Zeit und der unselbständigen Art der nachapostolischen. Was würde man von einem Geschichtschreiber sagen, der Schriften des reformatorischen Zeitalters mit solchen des 17. Jarhunderts nach lediglich dogmatischen Rücksichten zusammenmengte und Erzeugnisse der philippistischen Periode, weil sich vielleicht dogmatische Änlichkeiten mit solchen aus der Schule Calixts auffinden ließen, one weiteres in die Geschichte der synkretischen Streitigkeiten einreihte! Selbst Schriften deuterokanonischen Charakters in unserem N. T. bieten doch einen erheblichen Unterschied dar von den außerkanonischen. Man vergleiche z. B. den Hebräerbrief mit dem Barnabasbrief und seiner dem ersteren gegenüber ins Geschmacklose gesteigerten Allegorie. Das bloße Aufsuchen von etlichen dogmatischen Schlagworten, deren eigentümliche Beziehung in dem betr. Schriftdenkmal nicht einmal immer genügend untersucht ist, vermag keineswegs diese zarteren feineren Unterschiede zu paralysiren. Vollends ungenügend aber ist die ganze Entwicklung Schweglers durch die schon oben hervorgehobene ungebürliche Ausweitung der Begriffe Judaismus und Paulinismus bez. auch wider Verengerung des letzteren. Und am allerwenigsten kann als einziges Motiv der Entwicklung diese ganz äußerliche Abreibung der Gegensätze genügen. Dieser Versuch, eine ganze Entwicklung der wichtigsten Art durch das bloße Bedürfnis nach kirchlicher Einheit zu begründen, ist ein warer Hohn auf die Hegelsche Forderung immanenter Entwicklung innerlicher Dialektik der Begriffe.

Es zeigte sich deutlich genug, dass mindestens one ein Zurückgehen auf die Predigt und Person des Herrn selbst diese ganze Aufgabe, die Herstellung der altkatholischen Kirche begreiflich zu machen, unlösbar sei. Versuche in dieser Richtung zu machen, die ganze kritische Aufstellung durch eine genetische Entwicklung der ältesten Kirchen- und Dogmengeschichte aus dem Evangelium Christi selbst herzustellen, blieben nun einer dritten Periode in der Geschichte der Tübinger Schule vorbehalten.

Die politische Bewegung des Jares 1848 griff auch in die Entwicklung dieser

Verhältnisse ein. Die Überreizung des politischen Interesses stumpfte die Teilnahme für die Revolution auf theologischem Gebiete ab, als welche in dem vorangehenden Jarzehnt diese kritische Theologie dem Publikum erschienen war. Und mehr noch: in vieler Augen schien der Zusammenhang zwischen der theologischen und politischen Kritik ein in hohem Maße naher und bedenklicher und für die Exzesse der letzteren machte man auch — vielleicht nicht ganz one Grund — die erstere verantwortlich. Gerade die Versuche, die da und dort gemacht wurden, in das kirchliche Leben die Ergebnisse der Tübinger Kritik überzufüren unter dem Schutze der politischen Bewegung, mussten auch die Frage anregen, wie denn für die Jünger dieser Schule eine kirchliche Wirksamkeit überhaupt möglich sein solle. Die Frage wurde keineswegs nur von den Gegnern der Schule verneint, auch manche Jünger derselben glaubten sich in einen Konflikt versetzt, dem sie auf die eine oder andere Weise ein Ende zu machen suchten, sei's durch Modifizirung der wissenschaftlichen Ergebnisse, zu denen sie durch die Schule gefürt waren, sei's durch die Abwendung zu einer anderen Lebensaufgabe — wie denn ja schon der durch Strauß bekannt gewordene Christ. Märklin das Beispiel gegeben und vom kirchlichen Amte zum Lehramt sich gewendet hatte. Man muss es unter diesen Umständen verzeihlich finden, wenn auch die Regierungen Bedenken trugen, auf die akademischen Lehrstüle Männer zu berufen, deren Einwirkung auf die theologische Jugend solche Konflikte hervorzurufen geeignet war. Und wiederum war es natürlich, dass der theologische Nachwuchs, der im Dienst der Tübinger Schule die akademische Laufban betreten hatte, auf derselben weiter zu schreiten Bedenken trug, nachdem der ungleich bedeutendste Schüler Baurs, Zeller in Marburg, gezwungen war, den theologischen Katheder mit dem philosophischen zu vertauschen.

Baur selbst hat die Isolirung, in welche er sich dadurch gebracht sah, schmerzlich empfunden. Er selbst war, obwol er bis zum Jar 1848 noch die mit seiner Professur herkömmlich verknüpfte Frühpredigerstelle selbst versah, dem kirchlichen Amte und den kirchlichen Fragen zu ferne gestellt, als dass es ihm leicht geworden wäre, seine Anschauungen nach ihrer praktischen Konsequenz zu prüfen. Ihm war es auch gegeben, länger als andere an der Illusion von der Identität kirchlicher Lehre und Hegelscher Spekulation festzuhalten. Aber so wenig er sich nun wie in dem vorangehenden Jarzehnt getragen fülte durch die rege Teilnahme begeisterter Jünger, ließ er es doch nicht an Eifer fehlen, diese wichtige Aufgabe zu lösen und auf der Basis der kritischen Resultate ein positives Bild der Entwicklung des Christentums von seinem Ursprung an zu geben. Zwar fehlte es keineswegs an früheren Versuchen, die einheitliche Wurzel des Judenchristentums und des Paulinismus in Christo aufzufinden und nachzuweisen. Schon im Jar 1847 hatte K. Planck eine Abhandlung: Judenthum und Urchristenthum in den Tüb. theol. Jahrbb. Heft 2—4 veröffentlicht und im Jar 1850 in derselben Zeitschrift K. Köstlin in dem Aufsatze: Zur Geschichte des Urchristenthums eine Lösung versucht (Heft 1 u. 2). Aber wir dürfen bezüglich dieser Versuche, den Anfang des Christentums verständlich zu machen, der Kürze wegen um so mehr auf die Uhlhornsche Darstellung (Jahrb. f. d. Theol. II, S. 314—328) verweisen, als das Wesentliche dieser Versuche, in der Darstellung B.'s selbst Aufnahme gefunden hat.

Durch ein eigenes Werk über die „Epochen der Kirchengeschichtschreibung" suchte B. sich für die Schriften den festen Boden zu gewinnen, in welchen er der Lösung dieser Aufgabe näher trat. Das Buch enthält eine geistvolle freilich zum teil auch sehr scharfe Kritik seiner Vorgänger in der Kirchengeschichtschreibung. Diese selbst begann er mit dem Werke: Das Christenthum und die christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte (Tüb. 1853, 2. Aufl. 1860, 3. 1863), setzte sie sodann fort in dem zweiten Teil, die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis Ausgang des 6. Jahrhunderts (Tüb. 1859). Nach seinem Tode folgte dann der dritte von ihm selbst noch ausgearbeitete Teil: Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung (Tüb. 1861). Aus den von Baur sehr sorgfältig ausgearbeiteten Vorlesungsheften wurde zur Ergänzung 1862 die Kirchengeschichte des neunzehnten Jarhunderts von Zeller, 1863 die der neueren Zeit

so fällt der Sieg des Paulinismus in die Regierungszeit Viktors, in welcher der Montanismus in Rom abgewiesen wurde, wärend freilich der Paulinismus vorher schon der Konzessionen genug gemacht hatte, um sich der Gnosis zu erwehren und an den Gütern einer einheitlich verfaßten Kirche zu beteiligen, obgleich andererseits gerade die Gnosis und der Marcionitismus insbesondere dem Paulinismus wider behilflich gewesen waren, den Universalismus des Christentums geltend zu machen.

Etwas anders als in Rom soll nach Schwegler auf kleinasiatischem Boden der Kampf der beiden Richtungen zum Austrag gekommen sein. Hier soll nicht wie in Rom an den Namen des Petrus, sondern an den des Johannes die antipaulinische Reaktion angeknüpft haben; das Resultat aber war hier die Bildung eines christlichen Dogma, wärend in Rom die Lösung eine einheitliche Kirchenverfassung mit dem römischen Primat war, dessen Kleinasien vergeblich sich zu erwehren suchte. Wärend auf römischem Boden die angeblich ebjonitischen Schriftdenkmale weitaus in der Mehrzal sich befinden den pauliniſchen Schriften gegenüber, kehrt sich das Verhältnis auf kleinasiatischem Boden um: dem einzigen eigentlich ebjonitischen Schriftdenkmal der johanneischen Apokalypse gegenüber bilden hier Galaterbrief, Kolosserbrief, Epheserbrief und Johannesevangelium eine immerhin stattlichere Reihe von Entwicklungsstufen.

So kün und bestechend die in diesem Werke aufgestellten Kombinationen teilweise sind, so geistreich manches gedacht und ausgefürt ist, so würde doch heutzutage kaum ein Theolog in dieser Arbeit eine halbwegs genügende Lösung der betr. Probleme finden. Nicht zu reden von der völlig souveränen Art, in welcher die äußere Seite der Kritik abgemacht wird, in welcher die Schriften unbekümmert um die äußeren Zeugnisse rein nach innerlichen Merkmalen aneinander gereiht werden, so fehlte gerade dem Werke das Sensorium für die feineren Differenzen der Jarhunderte. Eine aufmerksamere Betrachtung der entschieden nachapostolischen Litteratur dürfte doch zu dem Ergebnis füren, daſs ein unverkennbar tiefgreifender Unterschied stattfindet zwischen der Originalität der apostolischen Zeit und der unselbständigen Art der nachapostolischen. Was würde man von einem Geschichtschreiber sagen, der Schriften des reformatorischen Zeitalters mit solchen des 17. Jarhunderts nach lediglich dogmatischen Rücksichten zusammenmengte und Erzeugnisse der philippistischen Periode, weil sich vielleicht dogmatische Änlichkeiten mit solchen aus der Schule Calixts auffinden ließen, one weiteres in die Geschichte der synkretischen Streitigkeiten einreihte! Selbst Schriften deuterokanonischen Charakters in unserem N. T. bieten doch einen erheblichen Unterschied dar von den außerkanonischen. Man vergleiche z. B. den Hebräerbrief mit dem Barnabasbrief und seiner dem ersteren gegenüber ins Geschmacklose gesteigerten Allegorie. Das bloße Aufsuchen von etlichen dogmatischen Schlagworten, deren eigentümliche Beziehung in dem betr. Schriftdenkmal nicht einmal immer genügend untersucht ist, vermag keineswegs diese zarteren feineren Unterschiede zu paralysiren. Vollends ungenügend aber ist die ganze Entwicklung Schweglers durch die schon oben hervorgehobene ungebürliche Ausweitung der Begriffe Judaismus und Paulinismus bez. auch wider Verengerung des letzteren. Und am allerwenigsten kann als einziges Motiv der Entwicklung diese ganz äußerliche Abreibung der Gegensätze genügen. Dieser Versuch, eine ganze Entwicklung der wichtigsten Art durch das bloße Bedürfnis nach kirchlicher Einheit zu begründen, ist ein warer Hohn auf die Hegelsche Forderung immanenter Entwicklung innerlicher Dialektik der Begriffe.

Es zeigte sich deutlich genug, daſs mindestens one ein Zurückgehen auf die Predigt und Person des Herrn selbst diese ganze Aufgabe, die Herstellung der altkatholischen Kirche begreiflich zu machen, unlösbar sei. Versuche in dieser Richtung zu machen, die ganze kritische Aufstellung durch eine genetische Entwicklung der ältesten Kirchen- und Dogmengeschichte aus dem Evangelium Christi selbst herzustellen, blieben nun einer dritten Periode in der Geschichte der Tübinger Schule vorbehalten.

Die politische Bewegung des Jares 1848 griff auch in die Entwicklung dieser

Verhältnisse ein. Die Überreizung des politischen Interesses stumpfte die Teilnahme für die Revolution auf theologischem Gebiete ab, als welche in dem vorangehenden Jarzehnt diese kritische Theologie dem Publikum erschienen war. Und mehr noch: in vieler Augen schien der Zusammenhang zwischen der theologischen und politischen Kritik ein in hohem Maße naher und bedenklicher und für die Exzesse der letzteren machte man auch — vielleicht nicht ganz one Grund — die erstere verantwortlich. Gerade die Versuche, die da und dort gemacht wurden, in das kirchliche Leben die Ergebnisse der Tübinger Kritik überzufüren unter dem Schutze der politischen Bewegung, mussten auch die Frage anregen, wie denn für die Jünger dieser Schule eine kirchliche Wirksamkeit überhaupt möglich sein solle. Die Frage wurde keineswegs nur von den Gegnern der Schule verneint, auch manche Jünger derselben glaubten sich in einen Konflikt versetzt, dem sie auf die eine oder andere Weise ein Ende zu machen suchten, sei's durch Modifizirung der wissenschaftlichen Ergebnisse, zu denen sie durch die Schule gefürt waren, sei's durch die Abwendung zu einer anderen Lebensaufgabe — wie denn ja schon der durch Strauß bekannt gewordene Christ. Märklin das Beispiel gegeben und vom kirchlichen Amte zum Lehramt sich gewendet hatte. Man muss es unter diesen Umständen verzeihlich finden, wenn auch die Regierungen Bedenken trugen, auf die akademischen Lehrstüle Männer zu berufen, deren Einwirkung auf die theologische Jugend solche Konflikte hervorzurufen geeignet war. Und wiederum war es natürlich, dass der theologische Nachwuchs, der im Dienst der Tübinger Schule die akademische Laufbau betreten hatte, auf derselben weiter zu schreiten Bedenken trug, nachdem der ungleich bedeutendste Schüler Baurs, Zeller in Marburg, gezwungen war, den theologischen Katheder mit dem philosophischen zu vertauschen.

Baur selbst hat die Isolirung, in welche er sich dadurch gebracht sah, schmerzlich empfunden. Er selbst war, obwol er bis zum Jar 1848 noch die mit seiner Professur herkömmlich verknüpfte Frühpredigerstelle selbst versah, dem kirchlichen Amte und den kirchlichen Fragen zu ferne gestellt, als dass es ihm leicht geworden wäre, seine Anschauungen nach ihrer praktischen Konsequenz zu prüfen. Ihm war es auch gegeben, länger als andere an der Illusion von der Identität kirchlicher Lehre und Hegelscher Spekulation festzuhalten. Aber so wenig er sich nun wie in dem vorangehenden Jarzehnt getragen fülte durch die rege Teilnahme begeisterter Jünger, ließ er es doch nicht an Eifer fehlen, diese wichtige Aufgabe zu lösen und auf der Basis der kritischen Resultate ein positives Bild der Entwicklung des Christentums von seinem Ursprung an zu geben. Zwar fehlte es keineswegs an früheren Versuchen, die einheitliche Wurzel des Judenchristentums und des Paulinismus in Christo aufzufinden und nachzuweisen. Schon im Jar 1847 hatte K. Planck eine Abhandlung: Judenthum und Urchristenthum in den Tüb. theol. Jahrbb. Heft 2—4 veröffentlicht und im Jar 1850 in derselben Zeitschrift K. Köstlin in dem Aufsatze: Zur Geschichte des Urchristenthums eine Lösung versucht (Heft 1 u. 2). Aber wir dürfen bezüglich dieser Versuche, den Anfang des Christentums verständlich zu machen, der Kürze wegen um so mehr auf die Uhlhornsche Darstellung (Jahrb. f. d. Theol. II, S. 314—328) verweisen, als das Wesentliche dieser Versuche, in der Darstellung B.'s selbst Aufnahme gefunden hat.

Durch ein eigenes Werk über die „Epochen der Kirchengeschichtschreibung" suchte B. sich für die Schriften den festen Boden zu gewinnen, in welchen er der Lösung dieser Aufgabe näher trat. Das Buch enthält eine geistvolle freilich zum teil auch sehr scharfe Kritik seiner Vorgänger in der Kirchengeschichtschreibung. Diese selbst begann er mit dem Werke: Das Christenthum und die christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte (Tüb. 1853, 2. Aufl. 1860, 3. 1863), setzte sie sodann fort in dem zweiten Teil, die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis Ausgang des 6. Jahrhunderts (Tüb. 1859). Nach seinem Tode folgte dann der dritte von ihm selbst noch ausgearbeitete Teil: Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung (Tüb. 1861). Aus den von Baur sehr sorgfältig ausgearbeiteten Vorlesungsheften wurde zur Ergänzung 1862 die Kirchengeschichte des neunzehnten Jarhunderts von Zeller, 1863 die der neueren Zeit

von der Reformation bis zum Ende des 18. Jarhunderts von seinem Sone Dr. F. Baur (Rektor am Gymnasium in Tübingen) herausgegeben. Daneben dienen zur Erläuterung gerade etlicher prinzipiell wichtiger Fragen die 2 bedeutsamen Broschüren: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart (gegen Uhlhorn) Tüb. 1859, 2. Aufl. 1860 und das Sendschreiben an Dr. C. Hase (Tüb. 1855).

Suchen wir nun die Frage, auf welche wir uns vorhin schon gefürt sahen, die Frage nach dem eigentlichen Urchristentum, das hinter Paulus und dem Ebjonitismus liegt, die Frage nach der Person des Herrn selbst aus den genannten Schriften zu beantworten, so gibt uns die an vorletzter Stelle genannte Schrift (S. 30 ff.) nachstehende Auskunft: „Alles was zum echt sittlichen Inhalt der Lehre Jesu gehört, wie es in der Bergrede, in den Parabeln und übrigen Lehrvorträgen Jesu enthalten ist, seine Lehre vom Reich Gottes den Bedingungen seiner Teilnahme, um den Menschen in ein echt sittliches Verhältnis zu Gott zu setzen, macht das eigentliche Wesen des Christentums aus, seinen substantiellen Mittelpunkt, es ist dies sein über alles Einzelne übergreifendes Prinzip, das allgemein Menschliche, warhaft Göttliche in ihm, das Universelle, Ewige, Absolute seines Inhalts, das was dem Christentum und eben damit der Person Jesu ihm als demjenigen, in welchem zuerst diese freie von allem Unreinen geläuterte, jeder falschen Vermittlung sich entschlagende Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zum lebendigen Bewusstsein gekommen ist und seinen reinsten unmittelbarsten Ausdruck gefunden hat, seine höchste absolute Bedeutung gibt. Was das Christentum allen anderen Religionen gegenüber zur absoluten Religion erhebt, ist nichts anderes als der rein sittliche Charakter seiner Tatsachen (?) Lehren und Forderungen. Denken wir uns alles dies als den wesentlichen Inhalt des Selbstbewusstseins Jesu, so ist es der eine der beiden seine Person konstituirenden Faktoren; was aber zunächst sein Bewusstsein ist, soll auch das Bewusstsein der Menschheit werden, es ist nur der Inhalt, der auch eine ihm entsprechende Form haben muss, um auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung in das Bewusstsein der Menschheit einzugehen."

Wir wollen zunächst nicht die Frage erheben, wie sich der echt sittliche Gehalt des Christentums von den one die Voraussetzung einer bestimmten Weltanschauung nicht denkbaren religiösen Bestandteilen des Selbstbewusstseins des Herren ablösen lassen solle, aber wenn wir auch nur die Frage stellen, was man denn unter der Form zu verstehen habe, welche dazu gehört habe, um diesen substantiellen Gehalt des Christentums zu seinem Siegesgang durch die Welt zu befähigen, gerät man in Schwierigkeiten, welche nicht so leicht lösbar sind. Unter dieser Form des Bewusstseins kann man in Baurs Sinn eben doch nur den Messiasglauben, das Dogma von Christi Person und seinem Werke verstehen. Soll nun die geschichtliche Bewegung darin bestehen, dass in der Dialektik zwischen Gehalt und Form die letztere endlich zerrieben wird, um den ersteren immer reinlicher herauszustellen, so muss man zum Voraus sagen, dass die Geschichte der christlichen Kirche das irrationellste Ding ist, denn gerade der Paulinismus war es, der diese Form vor allem weiter bildete und den substantiellen Gehalt im Baurschen Sinne zurücktreten ließ. Oder stehen nicht gerade diejenigen Schriften des Kanons, in welchen vorzugsweise die ethische Seite des Christentums betont erscheint, in welchen den Werken ein besonderer Wert beigelegt wird, in den Augen der Schule im dringendsten Verdacht des Ebjonitismus? ist nicht gerade der Jakobusbrief, dessen Inhalt doch am meisten an die Bergrede anklingt, der Hauptvertreter des ebjonitischen Urchristentums im Kanon nach Auffassung der Tübinger Schule, wärend dieselbe umgekehrt die Abhängigkeit des Apostels Paulus von der Lehrtradition des Herren vollständig leugnet? Wenn B. Paulus II, 133 sagt: Unter allen, die je zum Glauben an Christus bekehrt wurden, gibt es keinen, in welchem das christliche Prinzip so rein und unmittelbar wie in dem Apostel Paulus durch alles, was ihm entgegenstand, hindurchdrang und in seiner absoluten Superiorität sich geltend machte — auf der folgenden Seite aber weiter behauptet: Diese seine Absolutheit hat aber das christliche Prinzip

einzig nur darin, daſs es wesentlich identisch ist mit der Person Christi; die ganze absolute Bedeutung des Christentums hängt dem Apostel an der Person Christi, so muſs man doch wol fragen: gehört die Absolutheit seiner Person auch für das Bewuſstsein des Herrn selbst zum wesentlichen Inhalt des Christentums? Ist dem so, dann gehört also zur Substanz dieses letzteren noch etwas weiteres als der rein sittliche Charakter seiner Tatsachen (?), Lehren und Forderungen und der Ebjonitismus ist, sofern er die Absolutheit der Person Christi leugnet, nicht gleich Urchristentum, sondern Abfall vom Christentum Christi, oder ist dem nicht so, dann ist das christliche Prinzip erst dem Apostel Paulus aufgegangen resp. dann kann auch dieser Glaube an die Absolutheit der Person Christi nur eine Verirrung des Apostels sein, denn es ist doch eine reine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, wenn B. die Absolutheit der Lehre sofort in die der Person sich umsetzen läſst, als wäre das ein nicht anzufechtender Prozeſs. In der Tat hält B. dafür, daſs der Vorzug des Christentums weder darin bestehen könne, daſs es eine übernatürliche Offenbarung sei, denn auch die heidnischen Religionen wollten eine solche sein, noch darin, daſs es eine allgemeine Anstalt zur Versönung des Menschen mit Gott sei, denn solche Anstalten hatte auch das Heidentum, noch endlich darin, daſs es in der Person seines Stifters den Son Gottes und den Gottmenschen vor Augen stellt, denn die Gemeinschaft mit Gott dachte man sich auch vorher schon durch Wesen vermittelt, welche im allgemeinen dieselbe Bestimmung hatten, wie der Son Gottes im christlichen Sinn, sondern nur im geistigen Charakter des Christentums, überhaupt darin, daſs es von allem bloß Äußerlichen, Sinnlichen, Materiellen weit freier (NB. also nicht absolut frei) ist als irgend eine andere Religion, tiefer als jede andere in der innersten Substanz des menschlichen Wesens und in den Prinzipien des sittlichen Bewuſstseins begründet ist, daſs es, wie es von sich selbst sagt (aber NB. erst ca. 150 p. Chr., wenn wir der B.'schen Kritik glauben), keine andere Gottesverehrung kennt, als die im Geist und in der Warheit. (Das Christenthum der 3 ersten Jahrh., 1. Aufl., S. 8, 9.)

Wir stehen mit alledem ratlos am Anfang der Geschichte des Christentums, denn gerade das Eigentümlichste desselben, der Universalismus, die absolute Geistigkeit der Moral soll sich ja bei den Jüngern nicht finden. Trotz der historischen Kenntnis von den Reden des Herrn bleiben sie in ihren jüdischen Vorurteilen hängen, am Gesetze kleben. Alle diese Reden des Herrn, Bergrede und Parabeln, in welchen B. den Kern des Christentums findet, enthielten nicht die Triebkraft, um den Bann des Judaismus zu durchbrechen. Wol findet er, daſs wer nach solchem Tode an ihn als den Messias glaubte, schon seiner Messiasvorstellung alles abgestreift haben muſste, was sie noch jüdisch-fleischliches hatte (a. a. O. S. 39), aber glaubten denn die Ebjoniten nicht auch nach solchem Tode an ihn und hatten sie alles abgestreift von der Messiasvorstellung, was sie jüdisch-fleischliches an sich hatte, hängt nicht nach seiner Auffassung der doch vom Apostel Johannes stammenden Apokalypse so viel jüdisch-fleischliches an?

Wir sehen also, nach dieser Geschichtsauffassung ist das, was eigentlich den substantiellen Charakter des Christentums ausmacht, ein totes Kapital. Und auch Paulus weckt dasselbe nicht auf. Wol kommt in ihm der Universalismus wider zum Durchbruch, aber nicht eigentlich in Anknüpfung an jenen substantiellen Gehalt des Christentums, der ja dem Apostel gar nicht zur Kenntnis kam oder nur sehr unvollkommen, denn mit aller Macht wird von der Schule jeder Gedanke an eine Abhängigkeit des Apostels von den älteren Aposteln abgelehnt — sondern in ganz selbständiger Anknüpfung an den Tod des Herrn. In dem Christentum Christi selbst wird von B. seinem Tode keine Stelle eingeräumt, und es wird nirgends nachgewiesen, wiefern die Spekulation des Apostels über das Kreuz in dem Bewuſstsein des Herrn selbst einen Anknüpfungspunkt gefunden habe. Es kann daher nicht auffallen, wenn von den Baurschen Prämissen aus Spätere das hergebrachte Urteil über den Apostel modifizirt haben und die Dialektik wunderlich fanden, durch welche, um mit Pfleiderer zu reden (Zeitschr. f. wiſs. Theol. B. 2, 193), Paulus in den Formen der Gesetzesreligion die Religion der Freiheit auf die Ban brachte, wenn schließlich Strauß ihn als Visionär verurteilte. Wenn

wir in dieser Darstellung den früheren von Schwegler ꝛc. gemachten Versuchen gegenüber den Vorteil haben, das eigentlich substantielle Wesen des Christentums wenigstens bei Christo selbst zu finden und nicht im Zweifel zu sein, ob nicht am Ende doch erst Paulus dasselbe erfunden, so finden wir dagegen, dass die erst mit Paulus beginnende geschichtliche Bewegung bei Licht besehen doch nur ein Abfall ist von diesem substantiellen Christentum und wir könnten die ganze Geschichte des Christentums von hier aus in 2 große Perioden zerlegen, von denen die erste die immer dichtere Umhüllung des Christentums mit einer Fülle von Dogmen im Anschluss an Paulus und Johannes beschreiben, der zweite Teil die Wiederauflösung dieser Hülle schildern würde. Gehen wir auf den Kern der B.'schen Anschauung ein, entkleiden wir seine Darstellung ihres etwas pathetischen Schwungs, so wird sich dieselbe nicht sonderlich unterscheiden von der Kantschen Ausfürung, dass zwar in Christo der reine Vernunftglaube gekommen, aber in der nachfolgenden Geschichte wider so überdeckt worden sei, dass man auf die Frage: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, unbedenklich antworten könne: die jetzige, da man dem reinen Religionsglauben so nahe wie noch nie gekommen sei (Kant, Rel. innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, 3. Stück). Wenn Baur seine Verwunderung darüber aussprach, dass noch immer neue dogmatische Werke hervortreten (s. Worte der Erinnerung von Ferd. Christian Baur, Tüb. 1860, S. 75), wenn er die Vorlesung über Dogmengeschichte mit den Worten zu schließen pflegte: es kann nur einer künftigen Periode vorbehalten bleiben, darüber zu urteilen, wie weit diese neueste Form Bestand hat oder ob sie selbst nur eine vergängliche Form des Bewusstseins ist — so weist das auf eine Geschichtsanschauung hin, welche allerdings den schroffsten Gegensatz zu der des Vincentius von Lerinum bildet, wonach von dem Baume des Dogmas kein Blatt abfallen darf, sondern nur immer neue hinzuwachsen sollen.

So lange freilich B. auf den eigentlich ursprünglichen substantiellen Gehalt des Christentums noch nicht näher eingegangen war, so lange er mindestens die paulinische Dogmatik als Urchristentum anerkannte, schien die Entwicklung der christlichen Kirche auf die rationellste Weise vor sich gegangen zu sein. Die jeweilige dogmatische und kirchliche Entscheidung konnte an ihrem Orte immer auch als die „vernünftige" erscheinen und B. schien einem G. Arnold oder dem unhistorischen Rationalismus gegenüber der eigentlich katholische Geschichtschreiber, welcher mit dem Gang der Dinge sich immer in Einklang wusste. Athanasius und Augustin nicht nur, sondern auch Gregor VII. und Innocenz III. kamen zu ihrem vollen Recht. Freilich geschah das um den Preis, dass dann endlich auch das 19. Jarhundert zum vollen Rechte kommen sollte. Wenn die Göthe-Schiller'sche Humanitätsreligion dem Bewusstsein der Gebildeten dieses Jarhunderts mehr zuzusagen schien als die Kirche in ihrer alten Gestalt, so sollte auch hier der „Lebende" Recht haben und im Handumdrehen steht an Stelle der alten Kirche eine weitumfassende „Gemeinde", in welcher alle Geistesheroen auch der neuesten Zeit als Heilige Platz haben (vgl. über diese ungehörige Erweiterung des Kirchenbegriffs bei Baur seine Kontroverse mit Hase in den zwischen beiden Männern gewechselten Sendschreiben, namentlich Baurs Sendschreiben S. 103). Aber wenn man doch schließlich fragen musste, was hat der herrschende Humanismus noch gemein mit dem alten Christentum, und zu diesem Zwecke der substantielle Gehalt des letzteren abgelöst wurde, so zeigte sich, dass in Warheit der ganze lange Entwicklungsprozess eigentlich ein völlig unnötiger Umweg war, von dem man doch nicht einsieht, wozu er überhaupt eingeschlagen wurde. Wenn der Herr selbst weder die stamina einer Dogmatik gab, noch eine Kirche im besonderen Sinne stiftete, sondern sich mit einer allgemeinen Sittenlehre begnügte, für deren Fortpflanzung eine losere Organisation der Jüngerschaft hinreichend gewesen wäre, so muss es wol dabei bleiben, dass zwischen dem substantiellen Gehalt des Christentums und dem Christentum, wie es als geschichtlich individuelle Erscheinung sich entwickelte, kein rechter Zusammenhang sich findet? Es ist doch eigentlich nicht abzusehen, warum das Bewusstsein von der absoluten Bedeutung der christlichen Ethik sich umsetzte in das Dogma von der Absolutheit der Person dessen, der

dieſe Ethik lehrte. Ja wenn dieſe Ethik etwas durchaus Originales wäre, eine Offenbarung im eigentlichen Sinn, ließe ſich das noch verſtehen, aber ſo ſehr iſt B. bemüht, den Schein des Wunders abzuwehren, daſs er im Suchen nach Anknüpfungspunkten für das Auftreten des Herrn zu dem Reſultate gelangt: das Chriſtentum enthält nichts, was nicht, ſei es in dieſer oder jener Form, auch zuvor ſchon als ein Reſultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfnis des menſchlichen Herzens, als eine Forderung des ſittlichen Bewuſstſeins ſich geltend gemacht hätte (das Chriſtenth. d. 3 erſten Jahrh. S. 21). Wenn das, warum bedurfte es dann erſt des Meſſiasgedankens, um dieſen Warheiten ihren Schwung, ihren Gang durch die Weltgeſchichte zu ſichern? wie ſollte doch eine ex hypothesi mit dem ganzen jüdiſchen Partikularismus aufs innigſte verflochtene Vorſtellung das geeignete Mittel ſein, um der Heidenwelt erſt die Sprüche ihrer Weiſen, die doch einen unmittelbaren Widerhall im eigenen Bewuſstſein finden muſsten, annehmbar zu machen? und wie iſt es gemeint, daſs bei Chriſto dieſe Worte, die ſonſt verhallt wären gleich anderen Sprüchen weiſer und edler Männer zu Wörten des ewigen Lebens wurden? (a. a. O. S. 35. 36).

Es dürfte ſich kaum leugnen laſſen, daſs eine Geſchichtſchreibung, welche in der Ethik ausſchließlich das ſubſtantielle Weſen des Chriſtentums ſieht, welche von keinem Erlöſungsbedürfnis etwas weiß und die Meſſiasidee als bloße Form anſieht, welche nicht in der Lage iſt, über die Perſon des Herrn eigentlich poſitive Ausſagen zu machen, mit dem Begriff der Entwicklung im Hegelſchen Sinne nicht weiter zu operiren vermag. Die ganze Entwicklung wird zu etwas Irrationalem. Baur hat es abgelehnt, das „Wunder“ der Auferſtehung zu erklären, er hielt es für genügend, daſs die geſchichtliche Betrachtung den Glauben der Jünger zum Ausgangspunkt nehme, a. a. O. S. 39. Aber wenn wir es uns auch gefallen laſſen wollten, mit der Frage nach dem, was die Auferſtehung an ſich ſei, uns abweiſen zu laſſen, wenn wir dies Verſteckensſpielen mit dem Wunderbegriff zugeben wollten, wenn wir einer Geſchichtſchreibung, welche den Verzicht auf das Wunder als ihren eigentümlichen Charakterzug geltend macht, geſtatten wollten, doch wider des Ausdrucks Wunder für ſolche Dinge ſich zu bedienen, die ſie anderweitig nicht zu erklären vermag, jedenfalls erklärt auch dies Wunder nicht, warum der moraliſche Glaube das Vehikel der Perſon des Herrn bedurfte, und Strauß hat von ſolchen Prämiſſen aus gewiſs nicht Unrecht, wenn er Paulus einen Schwärmer nennt und nicht ſowol eine Fortbildung als eine Korruption des urſprünglichen Chriſtentums ihm Schuld gibt. So fürt der Verſuch endlich das Chriſtentum Chriſti ſelbſt die letzte Quelle aller Entwicklung zu faſſen, notwendig in rationaliſtiſche Konſequenzen zurück, wenn man mit pantheiſtiſchen oder deiſtiſchen Grundanſchauungen, mit der Vorausſetzung einer rein immanenten Entwicklung die Geſchichte zu erklären ſucht. Mit Recht hat deshalb Uhlhorn in ſeiner Abhandlung über die Tübinger Schule (Jahrbb. f. deutſche Theologie B. III S. 280 ff. S. 492 ff.) den Nachweis antreten können, daſs es dieſer Geſchichtſchreibung an einem τέλος fehle. B. ſelbſt hat dieſen Vorwurf gewiſſermaßen anerkannt, wenn er (Tübinger Schule S. 9) fragt: weiß denn Uhlhorn, wo das Ende der Geſchichte oder auch nur der Kirchengeſchichte iſt? So gewiſs nun dieſe letztere Frage allerdings Uhlhorn und ſeine Genoſſen mit „Nein“ beantworten werden, ſo gewiſs wird ihnen die Parrheſie nicht fehlen zu ſagen, daſs ſie dennoch glaubten zu wiſſen, was das τέλος aller Geſchichte ſei, denn wenn ſie das nicht wüſsten, ſo müſste ihnen der Begriff der Entwicklung ſelbſt zweifelhaft werden. Denn nur an dem τέλος vermag ich zu ermeſſen, ob wirklich ein Ding in der Entwicklung begriffen iſt. Indem B. ſich getrieben fand, den ſubſtantiellen Inhalt des Chriſtentums herauszuheben, hat er in der Tat doch ſelbſt ſo etwas wie ein τέλος aufſtellen müſſen, aber ein ſolches, das mit der Entwicklung, wie er ſie bisher aufgezeigt hatte, in durchaus negativem Verhältnis ſtand und unwillkürlich wurde er auf die von ihm ſelbſt als ungeſchichtlich perhorrescirten Poſitionen des alten Rationalismus zurückgetrieben. Dies zeigte ſich nicht nur am Anfang und Ende der Kirchengeſchichte, auch im Verlaufe derſelben ſehen wir ſolche Retraktationen ſich anbanen. Wenn ein alter Rationaliſt aus der Röhr-

Wegscheiderschen Schule dem Verf. d. Art. einmal sagte: Athanasius und Augustin seien die schlimmsten Neuerer in der christlichen Kirche gewesen, so könnten wir beinahe ein ähnliches Urteil aus dem zweiten Teile der Baurschen Kirchengeschichte, Die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrhundert, herauslesen. Zwar Athanasius wird dem Arius noch nicht untergeordnet, er muss sich nur gefallen lassen, ihm gleichgestellt zu werden, insofern B. ihn ebenso eines überspannten Supranaturalismus beschuldigt, wie er vom Arianismus behauptet, dass er in einen sehr beschränkten Rationalismus ausgelaufen wäre (a. a. O. S. 161), aber um so schlimmer fürt Augustin, wenn das schließliche Urteil lautet: „Trotz aller Einwendungen wird dem Pelagius das Verdienst bleiben, den ebenso echt christlichen als echt sittlichen Begriff der Sünde gegen das Monströse des augustinischen Sündenbegriffs aufrecht erhalten zu haben", wenn B. die Ep. ad Demetr., dieses Dokument einer widerlichen Tugendberäucherung, wie sie dem Zeitalter des vulgärsten Rationalismus angemessen wäre, zum Zeugnis für des Pelagius gerade ungekünstelte Natur aufruft (a. a. O. S. 180).

Sofern die Eigentümlichkeit der Baurschen Schule wesentlich in der Anwendung des Hegelschen Begriffs der Entwicklung auf die christliche Kirchengeschichte, insbesondere die Geschichte des Urchristentums, bestand, in dem Versuch die Vernünftigkeit und Notwendigkeit der Geschichte zu erweisen, dürften die Resultate, zu denen der Meister schließlich gelangte, deutlich genug die Undurchfürbarkeit des Programms zeigen. Die Tübinger Schule fiel in ihrem eigenen Meister von der Grundanschauung ab, die sie in der Zeit ihres Glanzes geltend gemacht hatte. Sofern sie aber freilich nicht in erster Linie sich eine konstruktive, sondern vielmehr eine kritische Aufgabe gestellt hatte, konnte sich immerhin fragen, ob sie nicht wenigstens in letzterer Hinsicht sich treu geblieben sei. Allein von Anfang an sollte ja die kritische Arbeit von dem Gesichtspunkt einer bestimmten Grundanschauung beherrscht sein. Erhielt die letztere dadurch einen Riss, dass der letzte Grund der beiden Richtungen, in deren Ausgleichung die Geschichte bestehen sollte, nicht nachgewiesen werden, dass nicht gezeigt werden konnte, wie in Christo selbst Ebionitismus und Paulinismus ihre Anknüpfung finden, so drohte auch die Geschlossenheit der kritischen Anschauung durchbrochen zu werden und es kann uns nicht mehr wundern, dass auf dem Boden der Evangelienfrage zunächst eine Unsicherheit in die Reihen der Schule kam. Je weniger bei den Synoptikern sich eine bestimmte Tendenz nachweisen ließ, je mehr sie wenigstens doch einen Kern rein geschichtlichen Stoffes zeigten, desto mehr musste die Frage ins Gewicht fallen, wie sich die Geschichtsdarstellung zu dem vorausgesetzten wirklichen geschichtlichen Hergang verhalte. Ließ sich dieser nicht mehr a priori konstruiren, so erhielt die „litterargeschichtliche" Betrachtung, wie sie Hilgenfeld an die Stelle der Tendenzkritik setzen wollte, wider mehr Recht. Auch seine kritischen Aufstellungen musste schließlich B. von den eigenen Mitarbeitern angezweifelt sehen und als er am Adventssonntag 2. Dez. 1860 einem widerholten Schlaganfall, der den scheinbar Genesenen wenige Tage zuvor in der Sitzung des akademischen Senates betroffen hatte, erlag, durfte man wol sagen, dass mit ihm auch seine Schule, wenigstens im engsten Sinne, zu Grabe gesunken sei.

Trotzdem hatten doch die, welche am 5. Dez. seinem Sarge folgten, den Eindruck, dass ein Mann geschieden sei, der nicht nur eine Zierde der Fakultät und Universität gewesen, sondern in die Geschichte der Theologie aufs tiefste eingegriffen habe und nachdem der Mann dem unmittelbaren Streit der Parteien entrückt war, konnte man um so unbefangener die Frage nach seiner Bedeutung erörtern. Wenn es unstreitig zu den größten Verdiensten Hegels gehört, die Spekulation mit der Geschichte vermält, nach Prinzipien gesucht zu haben, welche den Gang der Geschichte in seiner Vernunft und Notwendigkeit erkennen zu lassen geeignet waren, so hat B. insbesondere auf die Geschichte des christlichen Dogmas und der christlichen Kirche diese Grundsätze angewendet und es ist damit der Kirchen- und Dogmengeschichte wider zur Würde einer Wissenschaft verholfen worden, die sie unter den Händen des Rationalismus und rationalisirenden Supranaturalismus eigentlich eingebüßt hatte. Wir haben freilich schon im bisherigen

darauf hingewiesen, wie das Ungenügende dieser Prinzipien von selbst wider zu einem Rückfall in den alten Rationalismus zu füren drohte. Es dürfte kaum zu leugnen sein, daſs die groſsen dogmenhistorischen Werke Baurs auf dem Standpunkt der heutigen Wissenschaft überlebt sind. So fein B.'s Sinn für die Eigentümlichkeit geschichtlicher Erscheinungen war, so umfassend seine Gelehrsamkeit, es fehlte ihm zu sehr das dogmatische Verständnis und die Einsicht in die Bedeutung der Individualität und Persönlichkeit. Nichtsdestoweniger wird er unter den Banbrechern der neueren so glänzenden und reichhaltigen Entwicklung der Kirchen- und Dogmengeschichte eine der ersten Stellen einnehmen. Trotz des von Neander gerühmten feinen Blicks für die Individualität, trägt derselbe zu stark ein sozusagen apologetisches Interesse für die einzelnen Persönlichkeiten in sich, als daſs ihm eine klare, scharfe Charakteristik gelänge. Es ist schlieſslich die eigene Neandersche Subjektivität, die uns aus seinen Helden wider entgegenblickt. Dagegen hat B. gerade indem er die Persönlichkeit hinter der zeugenden Idee zurücktreten lieſs, viel schärfer das jeder Periode Eigentümliche aufzufassen gelehrt und der groſsartigen Objektivität Gieselers gegenüber, welche jede Zeit in ihrer eigenen Sprache reden läſst, hat B. in der Beleuchtung durchwaltender Ideeen ein notwendiges Stück Subjektivität hinzugefügt. Aber so sehr wir B.'s Verdienste auf diesem Gebiete hervorheben möchten einer naheliegenden Vergeſslichkeit gegenüber, so ist doch nicht zu leugnen, daſs seine Eigentümlichkeit wesentlich auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik liegt und hier werden alle Urteilsfähigen der Ansicht beistimmen, daſs die „Tendenzkritik", so anrüchig der Name ist, eine tiefe Warheit enthält und einen groſsen Fortschritt bezeichnete. Daſs die bloſse Litterarkritik zu keinen festen Ergebnissen zu füren vermag, daſs es gilt, vor allem die Geschichte selbst, welcher der neutestamentliche Kanon entstammt, zu verstehen, daſs die Kritik ihr höchstes Ziel darin hat, die kanonischen Schriften selbst zur Konstruktion der Urgeschichte des Christentums zu verwenden, das wird auch von solchen Seiten zugegeben werden, auf welchen man nicht mit seinen Resultaten sich in Übereinstimmung weiſs. Im Zusammenhang damit dürfte trotz des Widerspruchs der Schule, die neben B. in Tübingen zu einer ebenbürtigen Macht heranwuchs, der Beckschen es als eine richtige von B. hauptsächlich gestellte Aufgabe gelten, die einzelnen kanonischen Schriften in ihrer spezifischen Charaktereigentümlichkeit zu untersuchen und nicht voreilig die in den einzelnen Teilen der Schrift sich dem Wortlaute nach gleich findenden Begriffe zu konfundiren und wenn B. selbst dem Unterzeichneten gegenüber seine Vorlesung über neutestamentliche Theologie als seine liebste bezeichnete, so darf uns das nicht wundern, denn noch mehr als auf dem Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte hat B. auf dem der neutestamentlichen Theologie banbrechend gewirkt und endlich wird sich auch nicht leugnen lassen, daſs der wesentliche Inhalt der ältesten Kirchengeschichte die Auseinandersetzung zwischen Judaismus und Paulinismus war und daſs die Entstehung der altkatholischen Kirche begreiflich und verständlich zu machen die Aufgabe der ältesten Kirchengeschichte mit Einschluſs der biblischen Kritik sei, dürfte allgemein anerkannt sein.

So bedeutsam in dieser dreifachen Richtung die Verdienste B.'s um die Entwicklung der deutschen Theologie auch sein mögen, B. selbst würde doch damit sich nicht zufrieden geben. Ihm war es doch in erster Linie um Anerkennung der materiellen Ergebnisse seiner Arbeiten zu tun und es muſs sich fragen, wie weit haben es auch diese materiellen Ergebnisse zur allgemeineren Anerkennung gebracht, wie weit hat die Tübinger Schule sich in die Gegenwart fortgesetzt?

Als besonderes Merkmal hat sich die Tübinger Schule das Prädikat „geschichtlich" vindizirt und es war namentlich Zeller, der, wenn auch seiner äuſseren Berufsstellung nach in die philosophische Fakultät eingeschränkt, doch als nächster Diadoche Baurs um Anerkennung namentlich Seitens der Vertreter der Profangeschichtschreibung sich bemühte, besonders in seinem Aufsatz über die Tübinger Schule in Sybels Historischer Zeitschrift (4. Jargang S. 90 ff.). „Geschichtlich" im besonderen Sinne aber soll die Tübinger Schule eben darum sein, weil sie auch das bisher abgesondert behandelte religiöse Gebiet ganz nach denselben

Grundsätzen behandele, die in der Profangeschichte zur Anwendung kommen und daſs sie darum insbesondere das Eingreifen eines Übernatürlichen in den naturgesetzmäßigen Gang der Dinge ausschließe. In ersterer Beziehung ist schon sofort von Ritschl (Jahrb. f. d. Theol. Bd. VI, S. 441) mit Recht geltend gemacht worden, daſs die ware geschichtliche Betrachtung nicht darin bestehe, daſs man mit Verkennung der eigentümlichen Natur des religiösen Lebens one weiteres dasselbe nach den Maßstäben aller anderen Geschichte behandle, sondern vielmehr darin, daſs man gerade die speziell religiöse Betrachtungsweise zum Maßstab nehme. In der Tat hat auch die Theologie bis jetzt daran festgehalten, die Behandlung der Kirchen- und Dogmengeschichte und vollends der biblischen Kritik für sich zu reklamiren. Aber allerdings ist nicht zu leugnen, daſs ein großer Teil der Theologen seitdem, auch wenn er das religiöse Leben schärfer von dem allgemeinen Geistesleben zu trennen gemeint ist, als dies von dem spezifisch Hegelschen Standpunkte aus möglich war, als Voraussetzung einer warhaft geschichtlichen Betrachtung die Eliminirung des Wunders zugegeben hat. Dem konservativen Zug gegenüber, der das letzte Jarzehnt der Baurschen Wirksamkeit beherrschte, machte sich in dem auf seinen Tod folgenden Jarzehnt in ungewontem Maße eine kritische Reaktion geltend. In Deutschland war es die von Schleiermacher ausgegangene Theologie, die in ihrem linken Flügel sich nun dem Gebiet der neutestamentlichen Kritik und ältesten Kirchen- und Dogmengeschichte zuwandte und hier mehr und mehr den Begriff der Geschichtlichkeit im Gegensatz zum Wunder ganz nach dem Programm der Tübinger Schule verwendete. Es war in der Vereinsamung, die B. in seinem letzten Lebensjare empfand, für ihn eine große Freude gewesen, in dem fernen Norden an Holsten einen genuinen Schüler gefunden zu haben. Mit großem Scharfsinn gab sich dieser nach des Meisters Tod daran, die Lücken, welche B. selbst gelassen, noch auszufüllen und auch auf den Punkten, auf welchen B. das Wort „Wunder" gebraucht hatte, um sich der Aufgabe weiterer Erklärung zu entziehen, den natürlichen Zusammenhang geltend zu machen. Nachdem erst noch Keim im „geschichtlichen Christus" (S. 120) mit einer gewissen Plerophorie, Weizsäcker in etwas reservirterer Weise das Wunder als Konsequenz eines sichern Theismus zugelassen hatte, sind andere Männer wie Holtzmann, Hausrath, der nachgeborene Baursche Schüler O. Pfleiderer u. a., entschiedener zur Wunderleugnung und zur Annahme der Visionshypothese fortgeschritten und nachdem mit Rénans bekanntem Buche der Eifer für die Geschichte des Lebens Jesu wider erwacht ist, fehlt es an Versuchen nicht, der „geschichtlichen Auffassung des Christentums" Ban zu machen. Allein auf dem entscheidenden Punkte dürfte es den Theologen, welche keine Geschichte sich denken können, wo noch ein Wunder statuirt wird, auch bis heute noch nicht gelungen sein, eine annehmbare Erklärung der Tatsachen zu geben. Wenn wir von der Frage nach den Wundern des Herrn überhaupt und der Auferstehung des Herrn im besondern, über welche in dem Jarzehnt nach B.'s Tode insbesondere debattirt wurde, absehen, so bleibt die Frage nach der Person des Herrn das große Rätsel. Wir haben gesehen, wie B. selbst an dieser Frage in offene Widersprüche geriet. Wenn man denken mochte, daſs die von Schleiermacher ausgegangenen Intestaterben der B.'schen Geschichtsanschauung die höhere Schätzung der Persönlichkeit und das tiefere Verständnis für die Person des Herrn als ergänzende Mitgift hinzubringen werden, so zeigte sich doch, daſs die im B.'schen Inventar vorhandenen Mittel zur Begründung einer absoluten Stellung der Person des Herrn nicht ausreichen und man wird im Lager dieser Schule selbst von den Versuchen, eine Absolutheit und Einzigkeit der Person des Herrn one einen spezifischen Offenbarungsbegriff zu konstruiren, kaum befriedigt sein und am wenigsten dürfte ein Mann von der Schärfe und Klarheit B.'s, selbst wenn er sich seinen einseitig intellektualistischen Religionsbegriff korrigiren lassen wollte, damit einverstanden sein, daſs unter einer Fülle von epithetis ornantibus die schwerwiegende Frage verborgen würde, wie ist innerhalb der empirischen Menschheit one Wunder ein idealer Mensch möglich, und wenn in Christo selbst doch wider nur ein empirischer Mensch erschienen sein soll, wie kommt es, daſs gerade an ihn der ideale Christus angeknüpft

[illegible]

[illegible] Wenn der Menschengeist nicht seinen [illegible] mit dem absoluten Geiste, so ist er [illegible] Zur Herstellung eines Verkehrs mit Gott genügt aber [illegible] nicht, mit dem dagen Offenbarungsbegriff [illegible] kommen wir nicht über den Verkehr des religiösen Menschen mit sich selbst hinaus. Die Offenbarung, die zur Natur des Menschen gehört, hebt den Menschen nicht über die Natur hinaus. Die Natur aber hat in Wahrheit keine Geschichte — obwohl wir von Naturgeschichte reden — und wenn in den Verkehr der endlichen Geister nicht auch der absolute eingreift, wenn alles Geschehen nur die Entfaltung des schon Vorhandenen ist, so wird die ganze Geschichte zum ziellosen Spiel und Celsus behält mit seinem Lächeln über die Teleologie Recht. So wenig ist das Wunder ein Zerreißen alles Zusammenhangs, die Setzung absoluter Willkür, dass wir vielmehr nur in dem Mitwirken des absoluten Geistes die Bürgschaft für eine wirkliche Ordnung in der Geschichte haben (cf. auch Lauberer, Worte der Ev., S. 50). Hat so der doch auch nicht eine erhebliche Modifikationen an der genuinen Auffassung der Schule von einem Teil der heutigen Schule adoptirte „geschichtliche" Standpunkt sich noch nicht allgemein geltend zu machen gewusst, muss sich vielmehr B. mit dem Ruhm begnügen, die Anregung zu einem tieferen Eindringen in die beim Anfang des Christentums [illegible] insbesondere auch auf die die Entstehung [illegible] das Augenmerk gelenkt zu haben, so ist zum [illegible] dass auch seine kritischen Ergebnisse nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangen konnten. Am meisten scheint diese Anerkennung noch der Behandlung der johanneischen Frage durch die Schule geworden zu sein; wie denn ja bezüglich dieses Evangeliums B. auch in Bretschneider schon einen Vorgänger gefunden hatte. Die von Schleiermacher selbst für dieses Evangelium gehegte Vorliebe war so wenig im Stande, bei demjenigen Teil seiner Schule, der sonst sich besonders auf ihn beruft, das kritische Urteil zu beeinflussen, dass man im allgemeinen wird sagen dürfen: Der linke Flügel der Schleiermacherschen Schule hat sich in dieser Frage rückhaltlos der B.'schen Kritik angeschlossen. Es ist hier nicht der Ort, die weitschichtige kritische Frage näher zu erörtern und zu begründen, mit welchem Recht erwartet werden darf, dass auch dieses Ergebnis der Tübinger Kritik nicht zum allgemein anerkannten Eigentum der Theologie werden werde. Aber es darf wol darauf hingewiesen werden, dass die dem Evangelium abgünstige Kritik mindestens noch eine Reihe von Präskriptionen zu erledigen hat, ehe ihre Lösung der Rätsel auf Anerkennung zu hoffen hat. Einmal muss der Unterschied der apostolischen und nachapostolischen Zeit gerade einer sich mit solcher Emphase geschichtlich nennenden Kritik gegenüber mit allem Nachdruck hervorgehoben werden. Alle die Männer, die wir aus der nachapostolischen Zeit kennen, tragen als deutlichen Stempel einen Mangel an Originalität an sich. Es ist nach der hohen Geistesanspannung der apostolischen Zeit offenbar ein Nachlassen der Kraft bemerkbar. Es ist das auch schon ein allgemeines Gesetz, dass auf Epochen besonderer Produktivität ein Epigonentum folgt, das wesentlich konservativen Charakter an sich trägt. Wie soll nun ein Werk von solch unbestreitbarer Originalität wie das Johannesevangelium einer solchen Epigonenzeit entstammen? Ein Litterarhistoriker, der einen unserer großen Dichter im zweiten Teil des 19. Jarhunderts unterbringen wollte, würde sich lächerlich machen. Dazu kommt die weitere Frage, wie soll man sich in der Zeit, da man auf die Tradition

den höchsten Wert legte (cf. des Papias Vorrede zu seiner Sammlung Euseb. hist. eccl. III, 39), das Wagnis eines Mannes erklären, der so unbekümmert um die synoptische Tradition schreibt? würde ein solcher nicht versucht haben, das Neue, das er zu geben hat, doch wenigstens in die von der Tradition selbst gelassenen Lücken einzufügen und das Werk der Harmonistik schon in seiner Konzeption zu betreiben und wie soll man sich erklären, dass ein traditionseifriges Geschlecht one Widerspruch ein Werk aufgenommen, das auf den ersten Anblick schon doch in Konflikt mit der Tradition zu geraten schien? Wenn man zugeben muss, dass das Evangelium für gnostischen und montanistischen Missbrauch Handhaben bietet, wie ist es zu erklären, dass nicht wenigstens in einzelnen Teilen der Kirche das Evangelium so gut auf Widerspruch stieß als der Hebräerbrief oder die Apokalypse? Und gerade wenn man auf den Chiliasmus eines Justin und Irenäus als Zeugnisse judenchristlichen Charakters hinweist, muss dann nicht umsomehr auffallen, dass diese Männer so one alles Misstrauen ein Evangelium benützten, das dem Chiliasmus so gar keine Anhaltspunkte bietet, und dass auch Justin schon das johanneische Evangelium gekannt, dürfte ein unbefangener Kritiker zu leugnen kaum im Stande sein. Die Lösung dieser Fragen dürfte zum mindesten ebenso schwierig sein, als die der mannigfachen Schwierigkeiten, welche sich, wie nicht zu leugnen, unter Annahme des apostolischen Ursprungs darbieten. Wenn wir zugeben, dass im johanneischen Evangelium die Geschichte in ganz anderem Maße von einem bestimmten theologischen Gesichtspunkt beherrscht ist, als bei den Synoptikern, so dürfte in diesem Zugeständnis das Maß dessen erschöpft sein, was wir auf diesem Punkte als bleibendes Ergebnis der Tübinger Schule betrachten dürfen.

Noch viel weniger aber als bezüglich des johanneischen Evangeliums lässt sich auf anderen Punkten der biblischen Kritik von bestimmten bleibenden Resultaten der Schule reden. Dass insbesondere die synoptische Frage nicht vermittelst der „Tendenz“ gelöst werden könne, dürfte auch innerhalb der Kreise, die der B.'schen Kritik sonst näher stehen, durchaus zugestanden sein. Der notwendige Rückgang auf die Person des Herrn selbst musste darauf füren, den geschichtlichen Wert der Evangelien an und für sich wider viel mehr hervorzuheben und selbst bezüglich der Apostelgeschichte hat ein Mann, der sich in feierlicher Stunde zu der Tübinger Schule bekannte, O. Pfleiderer, in seiner Geschichte des Paulinismus, das unbefangen historische Element in viel weiterem Umfange anerkannt, als dies die Tendenzkritik zuzugeben vermöchte. Bezüglich der epistolischen Litteratur herrschte schon von Anfang an keine ganz entschiedene Einhelligkeit in der Schule und es dürfte wol kaum jetzt noch Theologen von Ruf geben, welche in voller Schärfe den B.'schen Standpunkt teilten. Auch in kritischer Beziehung wird die Tübinger Schule mit dem ihr oben schon zugeteilten Lobe zufrieden sein müssen, dass sie die Anregung gegeben, die einzelnen Teile des Kanons mehr in Zusammenhang mit der ganzen Geschichte der apostolischen Zeit zu setzen, also über die bloße Litteraturkritik hinausgefürt habe. Im allgemeinen dürfte aber auch die weitestgehende Kritik heutzutage die zeitlichen Grenzen für die Entstehung der kanonischen Litteratur bedeutend enger stecken, namentlich bezüglich der Evangelien, als die Schule getan hat.

Damit ist auch schon gegeben, dass bei aller Anerkennung der Bedeutung der Frage nach Geltung des Gesetzes für das apostolische Zeitalter doch die stimmfähige Theologie einmütig die Ausdehnung des Begriffs Judaismus und Ebionitismus auf alle möglichen Erscheinungen, die in keinem nachweislichen Zusammenhang mit der aus der apostolischen Zeit bekannten Partei standen, verworfen hat. In dieser Beziehung war one Zweifel die zweite Auflage von Ritschls Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche von entscheidender Bedeutung (cf. namentlich die Bemerkungen S. 22 ff., wie neuestens auch Weizsäcker in einem Artikel über die römische Gemeinde, Jahrbb. f. d. Theol. XXI, 2, 248 ff., das Vorhandensein eines breiten „Gemeinchristentums“ nachgewiesen hat). Die B.'sche Voraussetzung von dem Bestehen der Kirche aus zwei in bewusstem prinzipiellem Gegensatz befindlichen Teilen widerspricht an sich schon aller inneren Warschein-

lichkeit so sehr, dass die Annahme von verschieden modifizirten Standpunkten, von Übergängen des einen zum andern, von individuellen Unterschieden und schließlich von einem Grundstock gemeinsamer Warheit sich auf alle Fälle empfehlen müsste, wenn auch nicht die Quellen genugsamen Anlass zu dieser Annahme böten. Man wird also auch von hier aus zu dem Resultat gefürt, dass die Tübinger Schule nach ihren ursprünglichen charakteristischen Merkmalen mit dem Tode B.'s selbst zu Grabe gegangen ist und dass, wenn auch das auf diesen Tod folgende Jarzehnt einer mit der Tübinger Kritik verwandten Richtung, mit der sich die genuineren Freunde derselben, wie Holsten und Hilgenfeld, wol vertragen konnten, größeren Raum gewärte, doch in ihren eigentümlichsten Ergebnissen diese Kritik nicht durchzudringen vermochte.

Wohin am Ende die Grundanschauung, von der B. selbst ausgegangen war, in ihrer Konsequenz füren musste, das hat Baurs bekanntester Schüler, Strauß, gezeigt. Wie der Versuch, den Weg aus den spekulativen Höhen einer die christliche Dogmatik als Symbole ihrer pantheistischen Ideeen verwendenden Philosophie zur geschichtlichen Person des Herrn zurückzufinden, in die Seichtigkeiten eines rationalistischen Moralismus zurückfüre, davon hat B., wie wir oben gezeigt, selbst noch in seiner positiven Geschichtskonstruktion ein Beispiel geben müssen. Auch Strauß erreichte auf seinem Wege zunächst diese Etappe. Sein zweites Leben Jesu, die Vorrede zu der Herausgabe des Reimarus, seine kleinen Schriften zeigen ihn uns auf diesem Punkte, auf dem er die freien Gemeinden nicht übel findet, den Geschmack der Mutter für die Moralpredigten eines katholischen Geistlichen preist, sich zum Kirchenbesuch bereit erklärt, wenn erst die gemalten Scheiben weggenommen worden. Aber wie er mit seiner ersten Schrift die Illusionen des orthodoxen Hegelianismus unerbittlich zerriss, so mit seiner letzten die des kritischen Idealismus. Wir zweifeln keinen Augenblick, dass B., wenn er den „neuen Glauben" noch erlebt hätte, die Einreihung unter die „Wir" sich ernstlich verbeten haben würde auf die Gefar hin, vom eigenen Schüler zu den Halben gerechnet zu werden, aber wer konsequent zu denken vermag, wird das nicht leugnen können, dass der Straußschen Konsequenz sich zu entziehen nur ein Recht hat, wer den „geschichtlichen" Standpunkt anders fasst, als ihn die Tübinger Schule gefasst hat.

Zum Schlusse möge eine Übersicht der Schriften und litterarischen Arbeiten Baurs folgen, für deren vollständige Aufzälung, soweit dieselben in Programmen und Zeitschriften zerstreut sind, der Verf. keine Bürgschaft übernehmen kann.

I. Die auf den Kanon bezüglichen Schriften. Die beiden Hauptwerke sind: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und Lehre, Stuttg. 1845, 2. Aufl. v. Zeller, Leipzig 1866 in 2 Bänden, und Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihr Charakter und Ursprung, Tüb. 1847. Das erstere Werk war vorbereitet durch folgende Schriften und Abhandlungen Baurs selbst: Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, Stuttg. 1835. Über die Christuspartei in Korinth, Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1831, 1 B. S. 61 ff. Über den Römerbrief 1838, über den Ursprung des Episkopats, ebenda 1838, 3. Hft. über Glossolalie, ebenda 1830, 2. Heft. Auch sein Programm über die Rede des Stephanus gehört noch hieher. Nachgefolgt sind dem Werke in seiner ersten Auflage die Abhandlungen zur Erklärung der Korintherbriefe 1850 und 1852, über die Thessalonicherbriefe 1855, über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs 1857, über den ersten Brief Petri 1856, sämtlich in dem Organ der Schule, in den von 1842—1858 von ihm und Zeller herausgegebenen Jahrbüchern f. Theol. Flankirt wurde das Werk hauptsächlich durch das Schweglersche Werk: Nachapostolisches Zeitalter 1845 und Zellers Werk: Die Apostelgeschichte nach Inhalt und Ursprung 1854 (entstanden aus den in den Jahrbüchern 1849—51 veröffentlichten Untersuchungen). In diesen Kreis dürfen wir auch noch Köstlins Abhandlung über den Hebräerbrief rechnen, Tübinger Jahrbb. 1853. 54. O. Pfleiderers Werk über den Paulinismus teilt wesentlich den kritischen Standpunkt der Tübinger Schule, ebenso eine Abhandlung K. Weizsäckers über das Apostelkonzil (Jahrbb. f. d. Theol.). Das Werk

über die Evangelien war von Baur selbst vorbereitet durch die Untersuchungen über die Komposition und den Charakter des Evang. Johannis in den Tüb. Jahrbüchern 1844 und seine Abhandlung über das Ev. Marcions, ebenda 1846, gefolgt von der Schrift: Das Markus-Evangelium nach seinem Ursprung 1851 und den Abhandlungen über den Passahstreit in den Jahrbüchern 1848, 2. Heft, und ebenda 1857, Heft II, sowie über die Apokalypse ebenda 1852, 3. u. 4. Heft, 1855 2. Heft. Die johanneische Frage wurde innerhalb der Schule erörtert von Reinh. Köstlin, Der Lehrbegriff des Joh.-Ev., Berlin 1843. Abhandlungen von Schnitzer, Tüb. Jahrbücher 1842. Zeller, ebenda 1845 4. u. 1847 2. Heft, von Hilgenfeld in seinem Buche: Das Evang. und die Briefe Johannis 1849, in der Abhandlung: Das johanneische Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen in der von ihm nach Aufhören der Tübinger Jahrbücher herausgegebenen Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1859, Heft III u. IV. Der von Weitzel begonnene Kampf über die Bedeutung des Passahstreites, welcher hauptsächlich von Steitz (Studien und Krit. 1856, 1857) fortgefürt wurde, wurde zusammenfassend in einer eigenen Schrift von Hilgenfeld 1861 erörtert. Auf die Frage nach den Synoptikern bezog sich die Abhandlung Zellers über den dogmatischen Charakter des 3. Evang., Tüb. Jahrbücher 1843, erstes Heft, und Ritschls Schrift: Das Evang. Marcions und das Evang. des Lukas, Tüb. 1846. Zusammenfassend und nicht one Retraktionen bezüglich mancher von der Schule früher aufgestellter Behauptungen ist die Schrift von Köstlin über die synoptischen Evangelien, Tüb. 1851. Eine Seite der hier erörterten Fragen ist zusammenfassend von Baur in seinen Vorlesungen über neutestamentliche Theologie erörtert, die nun veröffentlicht vorliegen. Leipzig 1864. Von einzelnen einschlägigen Abhandlungen mag noch die letzte von Baur selbst veröffentlichte (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1860) über den Begriff des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* erwänt werden.

Den Übergang zu den eigentlich dogmen- und kirchengeschichtlichen Schriften bilden die religionsgeschichtlichen Schriften und Abhandlungen. Der Geschichte des Manichäismus, Tüb. 1831, und der christlichen Gnosis, Tüb. 1835, schließt sich eine hauptsächlich die pseudoclementinischen Schriften betreffende Litteratur seitens der Schule an, aus welcher Baurs Abhandlung in den Jahrbb. 1844 und Hilgenfelds Schrift: Die clementinischen Homilien und Recognitionen, Jena 1848, Erwänung finden mögen. Außerdem sind in diesen Kreis von Arbeiten zu rechnen die Abhandlungen über Apollonius von Tyana, Tüb. Zeitschrift f. Theol. 1832, 4. Heft, Sokrates und Christus, ebenda 1837, Heft 3. Seneka und Paulus, Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1858, Heft 2. 3. Abhandlungen, welche von Zeller in einer Sammlung B.'scher Aufsätze 1875 wider veröffentlicht wurden.

II. Dem kirchengeschichtlichen Gebiete gehören vor allem die beiden Werke: Die christliche Lehre von der Versöhnung, Tüb. 1838, und die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 3 Bände, 1841. 42. 43, an. Daran schloss sich das Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, erste Aufl., Stuttg. 1847, 2. Tüb. 1858, 3. (nach seinem Tode) Leipzig 1867. Die ausfürlicheren Vorlesungen über Dogmengeschichte erschienen in 3 Bänden, Leipzig 1865—67. Die kirchengeschichtlichen Arbeiten wurden eingeleitet durch die Schrift über die Epochen der Kirchengeschichtschreibung 1852. Ihr folgte: Das Christenthum und die christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte, Tüb. 1853, 2. Aufl. 1860, 3. 1863. Die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrhundert, Tüb. 1859, 2. Aufl. 1863. Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, Tüb. 1861 (von ihm selbst noch zum Druck vorbereitet). Aus seinem Nachlass herausgegeben wurde die Kirchengeschichte der neueren Zeit von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Tüb. 1863. Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, Tüb. 1862. Die Schrift gegen Möhler, Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1834, 2. Aufl. 1836, und die Abhandlungen über den Gegensatz zwischen dem lutherischen und reformirten Lehrbegriff, Tüb. Jahrbb. 1847, 1848, 1855, mögen am ehesten den dogmengeschichtlichen Arbeiten angereiht werden.

III. Wesentlich der Polemik gewidmet sind eine Anzal Gelegenheitsschriften: Der Kritiker und Fanatiker in der Person des Herrn H. W. Thiersch, Stuttg. 1846.

Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker, Tüb. 1848. Sendschreiben an Dr. K. Hase, Tüb. 1855, und hauptsächlich: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tüb. 1859, 2. Aufl. 1860. Diese polemischen Schriften wandten sich meist gegen ausdrückliche Angriffe. Nachdem schon das erste Leben Jesu von Strauß der ev. Kirchenzeitung Anlaß zu einem Angriff gegen seine Person gegeben, eröffnete Dietlein 1845 den Kampf gegen die Schule als solche in der Schrift „das Urchristenthum". Ihm folgte Thiersch in dem „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften". In unmittelbarer gegnerischer Rücksichtnahme bewegte sich das Werk von G. Lechler: „Das apostolische und nachapostolische Zeitalter", 1851, 2. Aufl. 1857. Auch die 2. Auflage des Ritschlschen Werkes über die Entstehung der altkatholischen Kirche kann als eine Auseinandersetzung mit der Schule betrachtet werden. Zur Besprechung einzelner Punkte gab das Sendschreiben Hases an Baur 1855 Veranlassung. Die an letzter Stelle citirte Schrift Baurs wandte sich gegen Uhlhorns geistvolle Abhandlung, Jahrbb. f. deutsche Theol. 3. Bd. S. 290 ff.

Unter den Stimmen, welche nach des Meisters Tod laut wurden, darf billig die Gedächtnisrede seines Kollegen Dr. Landerer in erster Linie genannt werden (Worte der Erinnerung an Dr. F. Chr. v. Baur, Tüb. 1860). In Veranlassung seines Todes hat Zeller den oben angefürten Artikel: Die Tübinger historische Schule im 4. Band der historischen Zeitschrift veröffentlicht, Ritschl in den Jahrbb. f. d. Theol. Band VI darauf replizirt. „Unsere Zeit" brachte in ihrem VI. Bande einen Art.: Ferd. Chr. Baur und die Tübinger Schule, die Zeitschrift für. Protest. und Kirche aus der Feder Beckhs einen solchen Jargang 1864. Außerdem haben C. Schwarz in seiner Geschichte der neuesten Theologie, Reuß in der Gesch. der heil. Schriften § 344 und Dorner in der Geschichte der protestantischen Theologie S. 828 ff. von ihren Standpunkten aus die Tübinger Schule gewürdigt.

H. Schmidt.

Baxter, Richard, geb. in Rowdon, einem kleinen Dorf in Shropshire, am 12. Nov. 1615, einer der bedeutendsten puritanischen Theologen Englands aus der Zeit der Revolution. Er hatte eine unvollständige theologische Bildung genossen, da sein Vermögen zum Besuche einer Universität nicht hinreichte, ersetzte aber diesen Mangel durch Fleiß, woran ihn auch seine von Jugend auf sehr kränkliche Konstitution nicht hinderte. Die englische Erbauungslitteratur hat ihn besonders angezogen. Nach vorübergehenden Stellungen in Dudley und Bridgeworth ward er als Lecturer an die Gemeinde in Kidderminster in der Grafschaft Worcester berufen, nachdem dieselbe sich mit ihrem bisherigen unwürdigen Geistlichen abgefunden hatte. Beim Ausbruch des Bürgerkrieges 1642 aus seiner Pfarrei vertrieben, schloß er sich dem Parlamentsheer an, predigte drei Jare hindurch in Coventry und begleitete dann bis 1647, obwol selbst den Presbyterianern näher stehend, als Feldkaplan eines der independentischen Regimenter, das ein Vetter Cromwells, Walley, befehligte. Eine schwere Krankheit, die ihn 1647 in Worcester überfiel, zwang ihn, das Heer zu verlassen, dessen Siege ihm als Gottes Tat galten. In dieser Krankheit hat er seine ewige Ruhe der Heiligen gedacht und begonnen; vollendet ward sie 1649. Nach seiner Widergenesung finden wir ihn in Kidderminster in seiner alten Stellung; bis 1660 hat er hier eine ungemein gesegnete Wirksamkeit geübt und eine reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Sein kirchlicher Standpunkt ging auf eine Verschmelzung des altkirchlich gedachten Episkopats mit den presbyterianischen Prinzipien; sein dogmatischer Standpunkt entsprach dem Amyraldismus und hat Ähnlichkeit mit dem von Calixt. Man solle, sagte er, die Kirche nicht so eng, sondern so weit wie möglich machen. Für seine kirchlichen Unionsgedanken hat er auch die umliegenden Grafschaften gewonnen. An die Restauration der Stuarts knüpfte Baxter Hoffnungen, die ihn bitter täuschen sollten. Bei der Konferenz in der Savoy, welche die den Presbyterianern erwünschte Reform der bischöflichen Kirche herbeiführen sollte, legte er unter anderem auch eine von ihm entworfene „reformirte Liturgie", eine Umarbeitung des Kommonprayerbuchs vor. Die Versuche scheiterten an der Hartnäckigkeit der Bischöfe: 1662 ward die sogen. Uniformitätsakte

erlassen, in deren Folge auch Baxter mit 2000 seiner Amtsgenossen seine Stelle verlor. Kaum zuvor hatte er das vom Lordkanzler Clarendon ihm angebotene Bistum Hereford ausgeschlagen und sich nur die Gnade ausgebeten, bei seiner geliebten Gemeinde in Kidderminster bleiben zu dürfen, jedoch vergeblich. Er zog sich 1663 nach Acton (Middlesex) zurück, wo er sich meist mit schriftstellerischen Arbeiten abgab. Die „ewige Ruhe der Heiligen" und den „Ruf an die Unbekehrten" hatte er jedoch schon zuvor in Kidderminster geschrieben. Die Indulgenz vom J. 1672 gab ihm wider die Möglichkeit, öffentlich zu predigen: er ließ sich in London nieder, wo er übrigens wider unter den Gewalttaten gegen die Nonconformisten zu leiden hatte, bis er endlich 1685 auf Grund einiger Stellen seiner „Paraphrase des N. Testam." von dem berüchtigten Lord Oberrichter Jeffries auf die brutalste Weise peinlich verhört und von der servilen Jury zu einer Geld- und Gefängnisstrafe verurteilt wurde. Im Nov. 1686, nach 18monatlicher Gefangenschaft, ward er auf Fürsprache des Lord Powis befreit und ihm die Geldstrafe erlassen. Als mit Wilhelm III. die Grundsätze religiöser Duldung, für welche B. so lange gearbeitet und geduldet hatte, wenigstens hinsichtlich der protestantischen Parteien Geltung erhalten hatten, flossen die letzten Jare seines Lebens in stillem Frieden dahin. Er starb am 7. Dezember 1691 in London. Ausgezeichnet war B. besonders durch seine Tätigkeit als praktischer Geistlicher; dem Ideal eines solchen, wie er es in seinem „Reformed Pastor", einer noch jetzt in England vielgelesenen Pastoraltheologie niedergelegt hat, ist er selbst sehr nahe gekommen: Kidderminster ward durch ihn eine ware Mustergemeinde. Außerdem war er auch ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und zwar nicht bloß im praktischen, sondern auch im dogmatischen Gebiet. Seine Methodus theologiae und Catholic theology haben allerdings weniger seinen Ruhm begründet, als eben seine praktischen Schriften und zwar unter ihnen vorzugsweise die zwei: „The Saints' everlasting rest" und „A Call to the Unconverted", beide durch warme und zugleich überzeugende Darstellung ausgezeichnet. — Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Orme, Lond. 1830, mit einer Lebensbeschreibung B.'s als Einleitung. — R. B., nach seinem Leben und Wirken von v. Gerlach, Berlin 1836. Sein Leben als Zugabe zu der Übers. des evangel. Geistlichen, Berlin, Eichler 1834. R. B.'s Leben und Wirken von Schmidt, Leipzig 1843. Calamys life of R. B. Lond. 1713. Eine Selbstbiographie B.'s (Narrative of the most remarkable passages of his life and times), welche für die Charakteristik der damaligen Zustände in England einen änlichen Wert hat, wie Burnets bekannte history of his own times, hat sein Freund Matth. Sylvester unter dem Titel: Reliquiae baxterianae, Lond. 1696, herausgegeben. 2. Aufl. 1713, 2 Bde. „Fortsetzung" 1727. Th. B. Macaulay, Gesch. Englands, übers. v. Paret, Stuttg. 1850. II, 223 ff. III, 236 ff. Weingarten, Revolutionskirchen Englands (1868) S. 162—178, 339.

H. P. (H. W.)

Baxterianismus heißt in der englischen Theologie der im Sinne des Amyraldismus gemilderte Calvinismus, dessen namhaftester Vertreter in älterer Zeit der ebengenannte R. Baxter war. Eine Abneigung gegen allzustarre dogmatische Formeln ist ebenfalls charakteristisch für diesen Standpunkt, wie Baxter z. B. das sog. Athanasianum nie hat anerkennen wollen. Auch eine gewisse Freiheit der kirchlichen Prinzipien machte sich geltend gegenüber der Ausschließlichkeit der episkopalen und der strengen presbyterianischen Parteien. Ein Grundgedanke Baxters in seiner „Kirche in allen Sekten" war, dass alle, die von Herzen bekennen, dass Christus der Herr sei, zur waren katholischen Kirche gehören, die sich aus allen Gläubigen in allen christlichen Denominationen zusammenfasst. Obwol der Name B. als Sektenname niemals Bedeutung hatte, so ist doch die große Mehrzal englischer und schottischer Theologen der mit diesem Namen bezeichneten Milderung calviniſtischer Lehre zugetan. Als spätere bedeutendere Vertreter dieser Ansicht sind Watts und Doddridge zu nennen. **H. P. (H. W.)**

Bayern. Hinsichtlich der Größe des Areals (1378 deutsche geogr. Quadratmeilen) und der Zal seiner Bewoner (1875: 5,022390) nimmt das Königreich Bayern bekanntlich die zweite Stelle unter den Staten des deutschen Reiches ein;

dasselbe ist der Fall, wenn man die letztern auf Grund der Zusammensetzung der Bevölkerung nach ihrer Konfession ordnet. Nächst Elsaß-Lothringen ist Bayern derjenige deutsche Stat, welcher die meisten Katholiken besitzt. Die neueste Volkszälung vom 1. Dezember 1875 ergab nämlich die nachfolgenden Zalen, welche sich auf die ortsanwesende Bevölkerung beziehen.

Reg.-Bezirke	Katholiken	Protestanten	Israeliten	Übrige	Auf 100	
					Kath.	Protest.
Niederbayern	617512	4518	163	164	99	0,7
Oberbayern	856656	33163	3649	692	97	3,7
Oberpfalz	461074	41139	1356	192	92	8,2
Schwaben	513984	83028	4281	617	85	14
Unterfranken	478229	103634	14568	498	80	17
Pfalz	277895	348441	12094	2824	43	54
Oberfranken	235216	315580	4022	117	42	57
Mittelfranken	132576	462617	11202	689	22	76
Königreich	3,573142	1,392120	51335	5793	71	28

Wir haben die einzelnen Regierungsbezirke bereits so geordnet, daſs diejenigen vorangehen, welche durchweg oder zum größten teil katholisch sind. Dennoch genügt eine solche Übersicht nicht, um einen richtigen Einblick in die Verteilung der Konfessionen zu geben. Gemischter Konfession können diejenigen Distrikte noch nicht genannt werden, in welchen die eine Hälfte der Ortschaften von Katholiken, die andere von Protestanten bewont werden. Diese Mischung der Konfessionen, welche in Staten heterogener Bekenntnisse eine besondere Wichtigkeit hat, würde ja sonst vielfach direkt bis zu einem gewissen Grade von Administrativbehörden hervorgebracht werden können, indem man die betreffenden Ortschaften zu entsprechenden Distrikten zusammenlegte. Geht man bei der Konfessionsstatistik daher nicht weiter, als bis auf die Verhältniszalen der Kreise, Bezirksämter oder Landgerichte, wie es bisher stets geschah, so bleibt man in der Kenntnis der Verteilung der Konfessionen von den zufälligen Verwaltungsabgrenzungen abhängig. Anders, wenn man die Gemeindestatistik hereinzieht, welche uns allein zu zeigen im Stande ist, in welcher Weise die verschiedenen Konfessionen in unmittelbare Berürung treten. Für eine große Reihe sozialer Fragen sind gerade solche Gebiete, wo in der gleichen Gemeinde Katholiken und Protestanten Haus bei Haus, Wand bei Wand wonen, von großem Interesse. Hier erinnern wir nur an die konfessionell gemischten Ehen, welche sich leichter vollziehen, wenn beide Gatten bereits Glieder derselben (polit.) Gemeinde waren, als wenn z. B. ein protestantisches Mädchen erst aus dem benachbarten Dorfe in ein rein katholisches geholt werden soll. Hiebei machen wir auf die Zunahme der gemischten Ehen in Bayern aufmerksam, die vor 30 Jaren kaum $2^1/_2$, jetzt über 5 Proz. aller järlichen Heiraten ausmachen.

Die Gemeindestatistik wird hier zum ersten Male derartig ausgenutzt, daſs die Gruppen gleicher Konfession one Rücksicht auf die Zugehörigkeit der Gemeinden zu diesem oder jenem politischen Bezirk, Landgericht ꝛc. konstruirt werden. Als Hauptresultat ergibt sich, daſs die scheinbar regellose Verteilung katholischer oder protestantischer oder gemischter Gemeinden in den meisten Fällen an der Hand der ältern Territorialgeschichte sich erklären läſst. Alle mitgeteilten Bevölkerungszalen beziehen sich auf die Volkszälung von 1871, sind also, absolut genommen, bereits wider veraltet (für 1875 sind die Angaben, welche sich auf die Gemeinden beziehen, noch nicht veröffentlicht worden), jedoch sollen sie hauptsächlich dazu dienen, das relative Verhältnis der Konfessionen erkennen zu lassen.

Bayern zerfällt darnach in 5 Hauptgebiete, nämlich

1. Den katholischen Südosten, welcher Ober- und Niederbayern, den größten Teil der Oberpfalz und Schwabens und einen Teil Mittelfrankens umfaſst und nach Abtrennung der protestantischen oder gemischten Enklaven 1871 von mehr als 2 Millionen Katholiken bewont ward, unter denen kaum 11000

Protestanten ganz sporadisch, d. h. one irgendwo eine Gemeinde zu bilden, versprengt waren.

2. Das rein katholische Maingebiet, den größern Teil Unterfrankens und einen sehr beträchtlichen Oberfrankens (das alte Bistum Bamberg) umfassend, auf welches man 519000 Katholiken rechnen darf, unter denen 11000 Protestanten wonten.

3. Rein oder vorwiegend protestantisch ist zunächst der Hauptteil Mittelfrankens, an welchen sich im Süden die protestantischen Gemeinden des Bezirksamts Nördlingen (Schwaben), im Norden einige zu Unterfranken (Kitzingen) und Oberfranken gehörige Gebiete unmittelbar anschließen.

4. Den zweiten rein protestantischen Komplex wollen wir kurzweg das Fürstentum Bayreuth nennen.

5. Die Rheinpfalz, die sich als ein vorwiegend von gemischten Gemeinden bedecktes Land charakterisirt.

Außer den Hauptterritorien besitzt nun jede Kirche noch zalreiche kleinere, teils als isolirte Enklaven im Gebiete der andern, teils in Gemeinschaft mit der Schwesterkirche. Nur die letzteren sind also die eigentlich konfessionell gemischten Landstriche. Sie sind im Hauptland Bayern verschwindend gering gegenüber den Gegenden, in denen nur ein Bekenntnis vorherrscht.

Wir schicken uns nunmehr an, in tabellarischer, weil kürzester Form das bayerische Statsgebiet nach der Verteilung der Konfessionen zu gruppiren. Leider verstattet es uns der Raum nicht, jedem einzelnen namhaft gemachten Komplex einen erklärenden Zusatz beizufügen, deshalb müssen wir uns auf folgende allgemeinen Bemerkungen beschränken.

1. Rein katholische oder rein protestantische Gebiete finden sich fast überall da, wo seit Jarhunderten der Katholizismus oder der Protestantismus herrschend war. Dies gilt auch für die meisten katholischen Enklaven im Protestantischen und protestantischen auf katholischem Gebiet, sodass uns eine genaue Karte der Verteilung der Konfessionen die Buntscheckigkeit des mittelalterlichen Territorialbesitzes reproduziren würde. Wo sich dies also mit wenigen Worten ausfüren ließ, haben wir unten die betreffenden Enklaven einer Kirche nach ihrer frühern Territorialzugehörigkeit bezeichnet. Höchst selten läßt sich diesen historischen Verhältnissen gegenüber die Entstehung nur katholischer oder protestantischer Gemeinden durch Übertritt der Gesamtbevölkerung nachweisen.

2. Gemischte Gemeinden haben einen verschiedenen Ursprung.

a) Infolge der Freizügigkeit und immer zunehmenden Beweglichkeit der Bevölkerung haben — und wol meist in neuerer Zeit — fast sämtliche größere Städte des Königreichs eine solche konfessionell gemischte Bewonerschaft erhalten, sodass jetzt nur wenigen eine eigene der nicht herrschenden Konfession zugehörige Kirche fehlen wird.

b) Nicht unbeträchtlich ist die Zal der gemischten Gemeinden an der Grenze katholischer und protestantischer Gebiete. Sie sind meist reihenweise geordnet und nehmen kein hervorragendes Interesse in Anspruch. Sie sind gewissermaßen eine Notwendigkeit der bestehenden Unterschiede der Konfessionen, jedoch fehlen sie einigen solcher Konfessionsgrenzen gänzlich. Um nicht zu sehr ins Detail zu gehen, haben wir sie in den nachfolgenden Tabellen meist demjenigen Komplexe zugerechnet, nach welchem sie in der Zusammensetzung mehr hinneigen. Hierdurch wird freilich mehrfach der Charakter einer im übrigen ausschließlich einer Konfession angehörigen Gruppe alterirt.

c) Treten die stark gemischten Gemeinden in großen Gruppen auf, so haben wir es meist mit Territorien zu tun, welche durch die Religionskämpfe besonders heimgesucht sind, indem einem Religionswechsel ein gewaltsamer Rücktritt zur alten Kirche folgte, um später von einzelnen wider aufgenommen zu werden. Dahin rechnen wir z. B. das Gebiet um Sulzbach in der Oberpfalz und besonders das Hauptgebiet der Rheinpfalz.

I. Das katholische Gebiet im Süden.

	Gem.	Kath.	Protest.	Israel.	And.
a) Rein katholische Gebiete:					
Schwaben Hauptteil		409596	1345	2488	293
Oberbayern „		622800	4863	82	299
Niederbayern „		562177	1237	71	135
Oberpfalz „		385917	3516	707	154
Dazu: Bezirksämter Eichstädt und Beilngries one 24 Grenzgem.		40681	478	51	26
8 oberfränk. Grenzgem. (am Ochsenkopf)		3623	90	—	—
Summa		2,024794	11529	3399	907
b) Gemischte Enklaven in diesem Gebiet:					
1. Lindau und Umgebung	4	3048	4249	11	39
2. Kempten und 4 umliegende Orte	1	8868	3091	37	31
3. Memmingen	10	3612	9016	56	1
4. Erkheim, Frickenhausen ꝛc.	4	552	1299	8	—
5. Neu-Ulm und Umgebung	7	3480	4357	19	10
6. Leipheim und Riedheim	2	37	2085	—	—
7. Burtenbach	1	126	857	1	—
8. Bächingen und Haunsheim	2	20	1264	—	—
9. Zoltingen, Ringingen ꝛc.	5	209	553	—	—
10. Oppertshofen und Brachstätt	2	68	466	—	—
11. Augsburg und Umgebung	10	49352	18871	703	88
12. Kaufbeuren	1	3392	1796	3	8
13. Komplex im W. von Freising	14	5794	579	3	11
14. München und Umgebung	6	161033	18614	2911	359
15. Feldkirchen, östl. v. München	1	212	196	—	—
16. Großkarolinenfeld u. Kolbermoor (bei Rosenheim)	2	2456	318	—	—
17. Landshut (Stadt)	1	13466	656	10	8
18. Ortenburg und Königsbach (westl. von Passau)	2	264	1235	1	—
19. Passau (Stadt)	1	12781	576	7	15
20. Straubing (Stadt)	1	10748	380	22	—
21. Regensburg und Umgebung	3	27179	5632	431	25
22. Ingolstadt und Umgebung	4	12261	2606	34	35
23. Neuburg und Donaumoos	13	9590	2432	6	95
24. Eichstädt (Stadt und Umgebung)	6	8242	859	15	19
25. Ehemalige Grafschaft Sulzbürg	13	2553	1864	164	—
26. Gem. Ebenried (bei Hilpoltstein)	1	351	205	—	—
27. Neumarkt, Stadt mit Umg. (Oberpf.)	3	4466	389	80	1
28. Amberg, Stadt	1	10910	750	25	1
29. Vohstrauß und Altenstadt	2	1230	1014	—	—
30. Ehemal. Pfälz. Sulzbachsches Gebiet um Weiden	42	13283	8836	213	1
31. Waldsassen-Pfaffenreuth	2	2127	164	8	—
Summa der Enklaven	169	371710	95309	4863	747
Total I.	—	2.393503	106838	8162	1654

II. Das südliche protestantische Gebiet in Mittelfranken.

a) Rein protestantisches Gebiet:					
Hauptteil von Mittelfranken (one die Bezirke Eichstädt, Beilngries und Enklaven)	—	4508	268704	3009	31

		Gem.	Kath.	Protest.	Israel.	And.
Dazu:	1. vormals Öttingen-Öttingensches Gebiet im Bez. Nördlingen und Donauwörth (Schwaben)	45	569	15458	276	6
	2. Von Oberfranken: Betzenstein, Plech ꝛc.	7	130	3186	1	—
	Westrand des Landger. Herzogenaurach	10	100	2306	40	—
	Lonnerstadt u. Umg. (Ldger. Höchstadt)	4	29	1915	11	—
	Summa a)	—	5336	291569	3337	37
	b) Rein katholische oder gemischte Enklaven:					
32.	Nördlingen (Stadt) und Umg.	3	1418	6616	176	—
33.	Vormals Ött. Wallersteinsches Geb.	17	7326	310	57	—
34.	Vormals. Ött. Spielberg. Gebiet	12	3789	3123	438	6
35.	Stadt Dinkelsbühl und Umgegend	4	2219	5802	214	—
36.	Dürrwangen u. Umg } vormals Öttin-	4	1343	196	—	—
37.	Gnotzheim u. Umg. } gensche Gebiete	4	887	300	—	—
38.	Gem. Dentlein (Bez. Feuchtwangen)	1	309	789	—	—
39.	Gunzenhausen (Stadt)	1	315	2809	189	—
40.	Treuchtlingen, Pappenheim, Solnhofen	3	643	3804	209	4
41.	Weißenburg (Stadt)	1	461	4681	6	—
42.	Gem. Praunfeld (vorm. Eichstädtisch)	1	194	1	—	—
43.	Ellingen, Stopfenheim ꝛc. (z. teil vormals Deutschherrlich)	6	2563	617	82	—
44.	Pleinfeld, Spalt, Abenberg ꝛc. } vorm. Eichstädt. Ge-	10	7462	956	1	—
45.	Ahrberg u. Umgebung } bietsteile u.	9	3992	1188	307	—
46.	Herrieden u. Umgebung } Grenzgem.	17	5645	1766	5	2
47.	Absberg u. Umgebung	4	958	875	—	—
48.	Eschenbach u. Umgebung	8	2137	855	—	—
49.	Veitsaurach und Brunn	2	486	149	—	—
50.	Gemeinde Lichtenau	1	370	717	1	1
51.	Ansbach (Stadt)	1	1939	10478	209	10
52.	Virnsberg (vorm. Deutschherrlich)	3	693	404	—	—
53.	Schillingsfürst und Bellerhausen	2	678	1123	—	1
54.	Rothenburg (Stadt) und Gebsattel	2	699	5334	10	1
55.	Schwabach (Stadt)	1	434	6108	141	19
56.	Nürnberg (Stadt- u. Landgericht) und Fürth	24	19256	98562	5083	551
57.	Neustadt a. d. Aisch	1	288	3360	57	4
58.	Hersbruck (Stadt)	1	168	3107	2	—
59.	Schnaitach und Umgegend	15	4650	236	304	1
	Summa b) Enklaven	158	71322	164266	7491	600
	c) Gemischte Grenzdistrikte:					
Im Osten	60. Reuth, Ohlangen, Tiefenbach (Bez. Neumarkt, Oberpfalz)	3	157	336	—	—
	61. Gem. Laffenau (Bez. Neumarkt)	1	109	56	—	—
	62. Teil v. Neumarkt, westl. einer Linie von Birkach bis Postbaur	7	1082	1409	—	—
	63. Haunsheim	1	428	79	—	—
	64. Hauselstein, Eismannshausen	2	211	462	—	—
	65. Bez. Sulzbach (Oberpfalz) und angrenz. Gemeinden	41	5338	14947	164	3

		Gem.	Kath.	Protest.	Israel.	And.
F. O.	66. Ottenhof bei Betzenstein (Oberfranken)	1	118	297	—	—
Im Norden	67. Brunn u. Ober-Trubach ebendas.	2	708	599	—	—
	68. Hauptteil des Ldger. Gräfenberg nebst angrenzenden Gemeinden	29	3527	10357	130	2
	69. Erlangen, Bruck, Baiersdorf ꝛc.	20	6798	16067	474	24
	70. Falkendorf-Weißendorf (westl. von Herzogenaurach)	5	754	888	25	—
	71. Mailach-Schwarzenbach	2	147	379	—	—
	72. Pommersfelden und Umgebung	7	1781	2391	52	—
	73. Nördl. Teil des Bez. Scheinfeld bis Altschönbach (in Unterfranken)	40	7693	7621	230	1
	74. Nordheim und Herbolzheim	2	201	909	—	—
	75. Gem. Rodheim (Bez. Uffenheim)	1	267	9	—	—
	76. Gem. Hemmersheim, östl. v. Aub	1	210	133	—	—
	77. Castell-Kleinlangheim ꝛc.	11	245	4504	225	—
	78. Mainbernheim-Marktbreit und umliegende Gemeinden	18	1532	11124	727	—
	79. Seinsheim, Tiefenstockheim, Willanzheim im vor. Gebiet.	3	1438	39	—	—
	Summa c)	197	32744	72606	2027	30
	Total II.	—	109402	528441	12855	667

III. Das nördliche protestantische Gebiet in Oberfranken.

a) Rein protestantisches Gebiet:					
Bezirksämter Naila, Hof, Münchberg, Rehau, Berneck, Wunsiedel, Bayreuth, Kulmbach bis auf unten genannte Ausnahmen	—	1924	168507	162	17
4 Gem. b. Nordhalben (Bez. Teuschnitz)	4	8	1721	—	—
Nordspitze des Bez. Teuschnitz mit Ludwigstadt (ehemals Bayreuthisch)	9	110	5339	—	—
Summa a)	—	2042	175567	162	17
b) Gemischte Enklaven in diesem Gebiet:					
80. Hof (Stadt)	1	939	15024	10	37
81. Selb (Stadt)	1	260	3971	1	—
82. Roslauthal v. Redwitz abwärts	12	522	8514	—	—
83. Berneck, Escherlich, Bischofsgrün	3	346	2945	—	—
84. Bayreuth (Stadt)	1	2554	14918	362	7
85. Kulmbach und Ködnitz	2	801	5949	3	—
Summa b)	20	5422	51321	376	44
c) Grenzgebiete:					
86. Schlattengrün u. Lengenfeld (Oberpfalz)	2	301	471	—	—
87. Gem. Nagel, südw. v. Wunsiedel	1	1551	224	—	—
88. Neustadt a/C. (Oberpfalz) nebst Umgebung	9	263	2639	—	—
89. Landgericht Pegnitz bis Pegnitz im Süden	13	579	8946	—	—
90. Gem. Penzenreuth (Oberpfalz)	1	143	132	—	—
91. Gemeinde Hinterklebbach (Bezirk Bayreuth)	1	101	261	—	—

	Gem.	Kath.	Protest.	Israel.	And.
92. Kirchahorn u. Adlitz (Landger. Pottenstein)	2	380	234	—	—
93. Nordostrand des Landger. Hollfeld	7	1212	2251	—	—
94. Von Muggendorf bis Auffeß (ehemals Bayr. Enklav. im Bamb. Geb.	20	1427	4977	116	—
95. Gem. Schwarzenstein (Naila)	1	216	269	—	—
96. Gemeinde Gundlitz u. Sauerhof (Münchberg)	2	426	595	—	—
97. Marktschorgast und Ziegenberg (Berneck)	2	1220	348	1	—
98. Landgericht Stadtsteinach	36	10839	8806	2	1
99. Südteil v. Landger. Kronach incl. Stadt Kronach	28	6853	9326	149	7
100. Osthälfte des Landger. Weismain	15	4184	3106	457	—
101. Nordhälfte des Ldger. Lichtenfels	17	7179	5583	170	—
Summa c)	159	36874	48168	895	8
Total III.	—	44338	275056	1433	69

IV. Das nördliche katholische Gebiet.

a) Rein katholisches Gebiet im Frankenwald:					
Hauptteil des Bez. Teuschnitz ehem.	32	9563	235	—	—
Nordteil des Ldg. Kronach (s. 99) Bamb.	31	11638	377	23	—
b) Rein katholisches Gebiet im südwestlichen Oberfranken:					
Die Bezirke Bamberg I u. II, Höchstadt, Forchheim, Ebermannstadt, Lichtenfels, Staffelstein bis auf die Ausschlüsse	—	119871	2040	780	29
c) Rein katholisches Gebiet in Unterfranken:					
Hauptteil Unterfrankens one Ausschlüsse	—	377434	8710	4564	185
Summa a) bis c)	—	518506	11362	5367	214
d) Protest. oder gemischte Enklaven in diesem Gebiet:					
102. Aschaffenburg (Stadt)	1	7824	1094	286	7
103. Gem. Hofstetten vorm. Gr.	1	10	328	46	—
104. Eschau, Wildenstetten ꝛc. Erbachisch	3	426	1069	67	—
105. Gem. Klein-Heubach a. M. (vorm. Wertheimisch)	1	252	996	142	—
106. Miltenberg-Amorbach	4	6328	509	70	—
107. Vorm. Gr. Wertheimsches Gebiet im Bez. Heidenfeld um Miechelrieth	11	682	2949	—	1
108. Alterheim-Steinbach vorm. Castell.	3	36	1383	127	—
109. Remlingen-Üttingen Gebiet westl.	2	90	1898	4	—
110. Bellinghausen v. Würzb.	1	50	322	—	—
111. Stadt Würzburg u. Heidingsfeld	2	35026	6533	1755	83
112. Protest. Gebiet südl. v. Würzburg v. Üngersheim im W. bis Kitzingen im O.	20	3560	11491	530	100
113. Giebelstadt und Herchheim	2	379	501	70	—
114. Schernau u. Neuses, nördl. v. Kitzingen	2	218	634	—	—
115. Obereisenheim a. M. (vorm. Castell.)	1	11	580	—	—

		Gem.	Kath.	Protest.	Israel.	And.
116. Krautheim-Zeilitzheim (desgl.)		2	185	654	45	—
117. Prichsenstadt und Geb. nördl. davon		6	243	1645	122	3
118. Ebrach in Oberfranken (Bezirk Bamberg)		1	652	231	5	1
119. Westheim-Eschenau s. v. Haßfurt		2	333	469	96	—
120. Mittl. Aurachtal w. v. Bamberg		5	526	1277	117	—
121. Bamberg mit Gaustadt		2	23120	3103	857	13
122. Forchheim (Stadt)		1	3067	431	161	—
123. Schweinfurt und umlieg. Gem.		8	2641	12456	802	25
124. Gem. Werneck		1	813	176	66	2
125. Madenhausen, Zell, Weipoltshausen		3	130	712	—	—
126. Gemeinde Thüngen		1	171	508	222	—
127. Bonnland, Hersdorf, Hellrich	Vorm. Reichsritterschaftl.	3	86	989	200	9
128. Weickensgruben		1	107	147	—	—
129. Gebiet um den Herrschafts-Wald s. w. v. Brückenau		13	3519	4274	429	1
130. Geroda und Platz		2	15	975	93	—
131. Gemünden (Stadt)		1	2138	151	25	5
132. Lohr (Stadt)		1	3948	215	41	—
133. Gemeinde Partenstein		1	277	631	—	—
134. Kissingen und Umgebung		4	4257	406	330	7
Summa d)		112	101120	59737	6708	257
e) Nördliches Grenzgebiet:						
135. Westl. v. Fladungen im Bez. Mellrichstadt		6	292	1252	131	2
136. Nördl. v. Königshofen an der meiningischen Grenze		12	89	4149	262	8
137. Umgebung v. Stadt Lauringen (Bez. Kissingen)		6	1524	2207	232	15
Landgericht Hofheim		41	7135	6507	620	25
Landgericht Ebern		44	4424	6359	245	1
Landger. Seßlach nebst Kl. Herreth		24	3273	3207	54	—
Im Süden angrenz. Gem. v. Landgericht	Haßfurt	8	570	1918	128	—
	Eltmann	5	494	599	91	—
	Baunach	10	1124	1454	31	8
Summa e)		156	18925	27652	1794	59
Total IV.		—	638551	98751	15365	430

V. Die Rheinpfalz.

a) Ganz überwiegend protestantisch:					
Bezirk Kusel	—	4588	34764	329	32
Landgericht Kirchheimbolanden, Obermoschel, Rockenhausen und Otterberg	—	9057	41053	1024	544
b) Überwiegend (65—75%) protestantisch, jedoch fast durchweg aus gemischten Gemeinden bestehend:					
1. Hauptgebiet der Pfalz one die näher bezeichneten Territorien	—	101511	230697	8022	1923
2. Vorm. Leining. Enklav. Vorderweidenthal ꝛc. im katholischen Gebiet Nr. 8	4	245	1063	25	—
Summa a) u. b)	—	115401	307577	9400	2499

	Gem.	Kath.	Protest.	Israel.	And.
c) Rein katholische isolirte Territorien:					
1. Borheim, Bobenheim, Mörsch, (vorm. Wormser Gebietsteile)	3	2834	228	53	—
2. Hettenheim, Mertesh. Neu-Leiheim (vorm. Wormser Gebietsteile)	3	1927	163	89	7
3. Umgebung v. Speyer (vorm. bischöflich Speyersch. Gebiet)	9	13190	497	178	32
4. Deidesheim u. Umg. (vorm. bischöflich Speyersch. Gebiet)	7	7641	292	75	1
5. Gebiet um die prot. Orte Edenkoben u. Roth (vorm. bischöflich Speyersch. Gebiet)	13	14354	267	232	1
6. Ramberg u. Esthal (vorm. Reichsritterschaft.)	2	1892	75	—	—
7. Arzheim u. Ransbach (vorm. Speyersches Gebiet)	2	1473	20	59	—
8. Herrschaft Dahn mit Eschbach, Silz ꝛc. (meist vorm. Speyersch. Geb.)	26	11764	322	240	12
9. Vorm. Speyersch. Gebiet in d. Rheinebene v. Rülzheim bis z. Lauter	19	24608	264	788	16
10. Vorm. Herrsch. Greifenstein, nordöstl. v. Pirmasens	6	4660	117	82	16
11. Vorm. Herrschaft Landstuhl	15	8874	893	9	16
12. Vormal. Grafschaft Bliescastell	27	24522	2243	212	65
13. Gem. Ramstein, Obermohr, Reuschbach, nördl. v. Landstuhl	3	2132	94	1	—
14. Vorm. sicking. Ortsch. Schallodenbach u. Schneckenhausen (Ldger. Otterberg)	2	1044	102	5	11
Summa c)	137	120915	5577	2023	177
d) Gleichgemischte oder vorwiegend katholische Gebietsteile:					
15. Ludwigshafen und Umgebung	7	10445	6978	195	270
16. Stadt Speyer	1	6131	6575	488	29
17. Germersheim und Umgebung	6	9521	3260	150	2
18. Homburg, Erbach-Reiskirchen, Kirberg	3	3310	2133	208	—
19. Rothweiler, Rumbuch, Hirschthal, Schonau (im Süd. d. Landger. Dahn)	4	711	1032	—	—
Summa d)	21	30118	19978	1041	301
Total: Pfalz	—	266534	333132	12466	1918
Total: Königreich Bayern 1871:	—	3,455329	1,340218	50648	2837

Vergleicht man die Ergebnisse der neuesten Zälung mit den der frühern, so zeigt sich für die Protestanten eine etwas größere relative Zunahme. Auf 10,000 Seelen gab es in Bayern

	Katholiken		Protestanten		Israeliten	
	1840	1875	1840	1875	1840	1875
in Niederbayern	9951	9922	48	73	0,4	2
in Oberbayern	9975	9581	194	371	22	41
in der Oberpfalz	9167	9154	807	817	23	27
in Schwaben	8152	8539	1356	1379	127	71
in Unterfranken	8095	8102	1614	1736	284	244
in der Pfalz	4273	4334	5403	5434	266	189
in Oberfranken	4251	4239	5613	5687	135	72
in Mittelfranken	2081	2184	7696	7620	222	184
Bayern	7108	7114	2745	2772	136	108

Mit andern Worten haben die Katholiken in den 35 Jaren von 1840—1875 um 15, die Protestanten um 16 Proz. zugenommen, wärend sich bei den Juden die auffallende Erscheinung einer Abnahme um 8000 Seelen (1840: 59336) oder um 16 Proz. ergibt. Diese Abnahme entfällt besonders auf Schwaben, Ober- und Unterfranken und die Pfalz und es dürfte diese Abnahme wol mit der neuern Gesetzgebung über die Freizügigkeit zusammenhängen, infolge deren eine größere Auswanderung der Israeliten nach den größern Städten stattgefunden hat. Für die Verteilung der Israeliten ist noch zu bemerken, daſs sie nur in der Pfalz im waren Sinne des Worts versprengt wonen. Im Hauptland sind es verhältnismäßig wenige Ortschaften, in denen sie alsdann in großer Anzal (z. B. Ichenhausen in Schwaben mit 700 Juden unter 2400 E.) zusammenleben.

Das katholische Kirchenregiment in Bayern umfaſst 2 Erzbistümer: München-Freising und Bamberg und 6 Bistümer, nämlich Augsburg, Passau, Regensburg, Eichstädt, Würzburg und Speyer. An den Bischofssitzen befinden sich von der Verfassung gewärleistete Priesterseminare. Kathol. theol. Fakultäten gibt es in München und Würzburg. Die Zal der „Altkatholiken“ ist in der Zälung offiziell nicht unterschieden worden. Nach den Veröffentlichungen der Konferenz zu Bonn im Mai 1877 umfaſsten dieselben nur 3716 selbständige Männer in 34 Gemeinden. Es hatte sich seit dem letzten Bericht ein kleiner Rückgang gezeigt.

Die Zal der Klöster ist in den letzten dreißig Jaren enorm gewachsen. 1847 zälte man nur 161 mit 256 männlichen und 716 weiblichen Insassen, 1872 dagegen 595, nämlich 95 Mannsklöster mit 1233 Brüdern und 500 Frauenklöster mit 5031 Schwestern. Im J. 1852 kamen in Bayern 1 kath. Geistlicher auf 454 Seelen, 1 protestantischer auf 1013. Die Ergebnisse von 1875 liegen noch nicht vor.

Für die protestantische Kirche diesseits des Rheins besteht ein Oberkonsistorium zu München, dem die Konsistorien zu Ansbach, Bayreuth und das Dekanat München entsprechend den drei Hauptgebieten des Protestantismus unterstellt sind. Die protestantische Kirche jenseits des Rheins, d. h. in der Rheinpfalz, welche unirt ist, besitzt ein eigenes, unmittelbar dem Kultusministerium unterstelltes Konsistorium in Speyer und eine ord. theol. Professur neben der ev.-luther. Fakultät in Erlangen. Wir haben in obigen Tabellen die „Reformirten“ im diesseitigen Bayern one weiteres den Protestanten zugerechnet. Ihre Zal (1871: 3315) ist onedem sehr gering. Größere Gemeinden haben sie nur in Erlangen, 1 deutsch-reformirte und 1 franz.-reformirte (519), Nürnberg-Schwabach (350), Bayreuth (117), ferner in Schwaben in den Orten Grönenbach (302), Zell (60) und Herbishofen bei Memmingen (226) und Marienheim, verschiedenen Orten des Donaumoos im Amte Neuburg (zus. ca. 540). Noch bleibt uns die Spezifikation der Sektirer ꝛc. übrig. Ziehen wir von den in der Anfangstabelle angefürten 5793 „Übrigen“ die 262 Seelen, deren Konfession nicht ermittelt ist, sowie 149 griechisch-katholische ab, so bleiben uns 5382 Sektirer. Davon entfallen mehr als zwei Drittteile (3631) auf die Mennoniten, welche zum größten teil in der Pfalz wonen (1871: 2761 von 3819), und hier in zalreichen Orten verstreut vorzüglich auf die Rheinebene. Dazu treten 11 „Gläubige in Christo“, 303 Irvingianer (fast alle in Schwaben), 118 Widertäufer, 107 Methodisten, 55 Anglikaner, 50 Deutschkatholiken, 6 Calvinisten, 2 Wallonisch Reformirte, 3 Armenier, 4 Presbyterianer, 1 Gregorianer, 2 Separatisten, 2 Unitarier, 14 Nazarener, 1 Episcopalist. Als Freireligiöse haben sich 795 einzeichnen lassen, wärend alle folgenden Denominationen numerisch wider äußerst gering sind, nämlich: 26 Dissidenten, 22 Freigemeindler, 4 Freichristliche, 1 selbständiger Christ. Endlich finden sich neben 3 Mohammedanern 1 Monotheist, 9 Deisten, 1 Materialist, 2 Humanisten, 6 Atheisten, 9 Freidenker, 1 Freigeist, 2 Rationalisten, 1 Nihilist und zum Schluſs 189 Konfessionslose. Gegen 1871 zeigen die Mennoniten (s. o.) und Irvingianer (1871: 360), und Deutschkatholiken (1871: 217) eine Abnahme, die Freireligiösen (1871: 623) und Widertäufer (1871: 72) eine nicht unbeträchtliche Zunahme. Im allgemeinen ist aber nach obigen Zalen Bayern kein Boden für das Sektirertum.

Hauptwerke: 1. Ergebnisse der Volkszälung im Königr. Bayern v. 4. Dez.

1871 nach einzelnen Gemeinden mit Unterscheidung der ortsanwesenden Bevölkerung nach der Konfession ꝛc. als XXVIII. Heft der Beiträge zur Statistik Bayerns 1873 vom k. statist. Bureau zu München herausgegeben. — 2. Vollständiges Ortschaften-Verzeichnis des Kön. Bayern nach der Zälung von 1871 und 1875 (Konfessionen jedoch nur für die Gemeinden und zwar nach 1871 enthaltend) herausgeg. v. königl. statist. Bureau 1877, 1730 S. — 3. XX. Heft der Beiträge zur Statistik des Königr. Bayern, enthaltend die Vergl. der früheren Zälungen und die Ergebnisse von 1867. — 4. Bavaria, Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern. 8 Bde. 1863—68. Der darin enthaltene „Abriss der Ortsgeschichte" ist übrigens sehr ungleich bearbeitet, für die Pfalz ganz ungenügend. — 5. Spruner-Menke's historischer Atlas, Blatt XVII; südwestliches Deutschland 1789. **Hermann Wagner.**

Bayle, Peter, geb. 1647 zu Carla, in der ehemaligen Grafschaft Foix, heute Depart. der Ariège. Er war der Son eines reformirten Pfarrers und zeichnete sich früh durch Lebhaftigkeit des Geistes, Scharfsinn und umfassendes Gedächtnis aus. Seine Studien fing er auf der protestantischen Akademie von Puylaurens an und setzte sie, seit 1669, auf der damals berühmten Universität von Toulouse fort. Da er in der Lehre seiner Kirche manches fand, das er nicht glaubte beweisen zu können, so zog er es vor, sich der römischen Autorität zu unterwerfen und ging, zum Triumphe der Toulouser Jesuiten, zum Katholizismus über. Sein Bedürfnis nach Warheit konnte er jedoch nicht unterdrücken; die scholastische Dogmatik gewärte ihm so wenig Befriedigung, dass sein übereilter Übertritt ihn reute und er Toulouse verließ, um zur evangelischen Religion zurückzulehren; er begab sich nach Genf, wo er sowol Theologie studirte, als sich mit der kartesianischen Philosophie vertraut machte. Mehrere Jare verlebte er als Hauslehrer an verschiedenen Orten am Ufer des Genfersees; in derselben Eigenschaft ging er nach Rouen, und von da, 1675, nach Paris. Kurz darauf verschafften ihm Basnage und Jurieu, welcher letztere später sein heftigster Gegner wurde, eine Lehrerstelle zu Sedan. Als 1681 diese Akademie durch königliche Willkür geschlossen wurde, erhielt Bayle einen Ruf nach Rotterdam als Prof. der Philosophie. Schon vorher hatte er seine beiden ersten Schriften verfasst: seine Objectiones gegen das 4. Buch der Cogitationes rationales de Deo, anima et malo des Mystikers Poire (der 2. Edit. dieser Cogit. beigefügt, Amsterd. 1685. 4°), und seine Lettres sur les comètes, worin er die abergläubischen Befürchtungen widerlegt, welche der Komet von 1680 hervorgerufen hatte, und sich überhaupt, obgleich sehr vorsichtig, gegen den Glauben an das Wunderbare erklärt; dieses scharfsinnige Buch, das er erst in Holland veröffentlichte, wurde die erste Veranlassung zur Spannung zwischen ihm und Jurieu (Köln, i. e. Rotterd. 1682, 12°; und öfter; d. 3. Ausg., 1699, 2 B. 12°, enthält die Antworten auf die Angriffe gegen die Schrift). Bald darauf erschien, obgleich one seinen Namen, seine Critique générale de l'histoire du Calvinisme par Mr. Maimbourg (Ville franche, i. e. Amsterd. 1682, 2 B., 12°; 2. Ausg. in dems. Jar mit Zusätzen); 1685 fügte er noch 2 Bände hinzu, unter dem Titel: Nouvelles lettres de l'auteur de la critique etc. Dieses Werk erregte wegen seiner Gründlichkeit und seiner Mäßigung großes Aufsehen; deshalb wurde es in Frankreich durch den Henker öffentlich verbrannt. 1684 gründete Bayle die für die Litteratur- und Gelehrtengeschichte jener Zeit immer noch wichtige Zeitschrift: Nouvelles de la républiques des lettres, die er bis zum 36. Band, 1687, fortfürte.

Die Revokation des Edikts von Nantes erregte seine tiefste Entrüstung; mehrere der ausgezeichnetsten, durch diesen schändlichen Statsstreich hervorgerufenen protestantischen Schriften haben Bayle zum Verfasser; von ihm sind: Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis-le-grand (Saint-Omer, i. e. Amsterd., 1685, 12°; wider abgedruckt an der Spitze der Ausg. von 1713 der folgenden Schrift), Widerlegung einer elenden Lobpreisung der königlichen Willkür durch einen bekehrten Protestanten; ferner: Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C.: contrains-les d'entrer, ou traité de la tolérance universelle (Canterbury, i. e. Amsterd. 1686, 3 B. 12°; Rotterd. 1713,

2 B. 8°; deutsch, Wittenberg 1771, 4 B. 8°; englisch, London 1708, 2 B. 8°), worin Bayle beweist, wie unchristlich und ungerecht die buchstäbliche Anwendung der angefürten Worte Christi sei; der aus diesem, mit philosophischer Schärfe durchgefürten Werke hervorgehende richtige Schluss ist, dass der Stat, als solcher, in Glaubenssachen keine Kompetenz habe. Für den Katholizismus war dies ein gefärliches Prinzip; deshalb wurde das Buch one Verzug auf den Index gesetzt. Aber auch unter den Protestanten fand es Gegner; Jurieu, Bayles eifersüchtiger und heftiger Kollege, hielt Toleranz für gleichbedeutend mit Indifferenz, und warf Bayle einen die Religion gefärdenden Skeptizismus vor. Es erwuchsen hieraus für diesen so viel Unannehmlichkeiten, dass er wünschte, eine Anstellung in Berlin zu finden; der Tod des großen Kurfürsten verhinderte jedoch die Erfüllung dieses Wunsches. Bayle entschloß sich daher, in der Hoffnung, Jurieu zum Schweigen zu bringen, dessen Angriffe zu widerlegen; dieser Streit wurde in mehreren Schriften gefürt, in welchen die beiden Gegner nicht immer die geziemende Schonung bewiesen. 1690 erschien: Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France (Amsterd. 1690, 12°; Paris 1692, 12°; Rotterd. 1709, 12°), zum Zwecke, die ausgewanderten Protestanten zur Geduld und Unterwerfung zu bewegen, da dies die Mittel seien, ihnen die Rückkehr in ihr Vaterland zu verschaffen. Jurieu, der mit Recht von Unterwerfung nichts wissen wollte, aber mit Unrecht hier ein Mittel sah, Bayle anzugreifen, zögerte nicht, diesen für den Verfasser auszugeben, wogegen sich Bayle jedoch lebhaft verteidigte. Es ist nicht nötig, die Titel sämtlicher, in dieser unerquicklichen Streitigkeit, an der auch noch andere Réfugiés teilnahmen, gewechselten Schriften anzugeben. Jurieu stellte Bayle als das Haupt einer Partei dar, welche die gegen Frankreich damals verbündeten Fürsten zu trennen suchte, um die protestantischen Mächte der Größe Ludwigs XIV. zu opfern. Er fand Glauben bei Wilhelm III. und dieser erlangte, 1693, von dem Magistrat von Rotterdam Bayles Absetzung. War aber dieser wirklich der Verfasser des Avis? Diese Frage ist schwer zu entscheiden; einige neuere Kritiker, Barbier (Diction. des auteurs anonymes, 2. Ed. Teil I, S. 117), Haag, Sayous, sind geneigt, sie zu bejahen, obgleich die Ansicht La Bastides (in seiner Schrift: L'auteur de l'avis aux réfugiés déchiffré, Amsterd. 1690, 12°), dass Pélisson der Verfasser sei, einige triftige Gründe für sich hat. Ist Bayle indessen der Verfasser, so ist wenigstens der Vorwurf ungegründet, er habe sich an die Spitze einer Verschwörung zu Gunsten Ludwigs XIV. gestellt; niemand war weniger dem Könige geneigt als er; aber, den extremen Ansichten abhold, konnte er, one Verräter an dem Protestantismus zu werden, Versönung und Geduld empfehlen; übrigens hatte der Verf. des Avis die Absicht angekündigt, die in diesem aufgestellten Gründe in einer andern Schrift zu widerlegen, was aber durch den darüber ausgebrochenen Streit verhindert wurde.

Seiner Stelle beraubt, widmete sich Bayle nur noch philosophischen und litteraturhistorischen Arbeiten. Bereits 1692 gab er (Rotterd., 8°) den Projet seines Dictionnaire critique heraus, 1695 erschien der 1. Band dieses großen Werkes, dem Bayle seinen waren Ruhm verdankt, das in dem ganzen gelehrten Europa mit großem Beifall aufgenommen wurde, und immer noch seinen Wert behält (1715, Rotterd. i. e. Genf, 3 B. Fol.; 1720, Rotterd., 4 B. Fol., und öfter; zuletzt Paris, 1820—1824, 16 B. 8°, mit vielen Zusätzen). Allerdings fand es auch lebhaften Widerspruch; Katholiken und Protestanten warfen ihm Skeptizismus, Mangel an Achtung vor der heil. Geschichte (besonders wegen des Artikels über David) ja sogar Manichäismus vor. Vor einer durch das Konsistorium von Rotterdam ernannten Kommission, die indessen mit vieler Mäßigung zu Werke ging, rechtfertigte sich Bayle und verpflichtete sich, einige anstößige Artikel umzuändern, was er auch in der 2. Ausgabe tat. Das Werk entspricht nicht ganz seinem Titel; Bayle hatte jedoch weniger die Absicht, ein bloßes bio- und bibliographisches Repertorium zu geben, als diese Form zur Verbreitung seiner Ansichten zu gebrauchen; daher liegt das Hauptinteresse weniger im Text als in den Noten, in denen Bayle sich frei ergeht, one sich an eine strenge Methode zu halten, die seinem ganzen Wesen zuwider war.

In den ersten Jaren des 18. Jarh.'s veröffentlichte er mehrere kleine philosophische Schriften, zum teil bestimmt, die immer sich erneuernden Anklagen gegen ihn zu widerlegen. Unter diesen Arbeiten starb er 1706. Seine außerordentliche Gelehrsamkeit, sein tiefer Scharfsinn, seine sittlichen Eigenschaften werden von niemand geleugnet; nur wird ihm nicht nur Skeptizismus, sondern selbst Feindschaft gegen das Christentum vorgeworfen; neuere Gegner dieses letztern haben ihn sogar als einen ihrer Vorgänger dargestellt; so Feuerbach in seinem Buche: P. Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philos. u. der Menschheit; 2. Ausg., Leipz. 1848. Allerdings spricht sich Bayle selten mit apodiktischer Bestimmtheit aus; allein wenn er sich darauf beschränkt, die Gründe für und wider eine Lehre gegen einander überzuhalten, so ist dies bei ihm keine bloß auf das Negative ausgehende Zweifelsucht, sondern das Streben, die Warheit von dem Irrtum zu sondern und die Grenzen der Vernunft zu ermitteln; so beurteilt ihn wenigstens Leibnitz in seiner Theodicee. Sein Zweck war nicht, die Warheit zu leugnen, sondern nur sich Schwierigkeiten zu schaffen, in deren Bekämpfung sein reger, gewandter, dialektischer Geist sich gefiel. Er hat daher auch kein philosophisches System aufgestellt; treffliche philosophische Ansichten finden sich aber in Menge in seinen Schriften; überhaupt überwiegt in diesen die Summe des Guten und Waren bei weitem die dessen, was schädlich sein könnte. — 1727 — 1731 gab Des Maizeaux Bayles kleinere Schriften heraus: Oeuvres diverses, La Haye, 4 B. Fol.; neue vermehrte Ausg., 1737, 4 B. Fol. Seine Briefe erschienen: Rotterd., 1714, 3 B. 12°; eine bessere Ausgabe ist die von Amsterd., 1729, 3 Bd. 12°; Nouvelles lettres, La Haye, 1739, 2 B. 12°. — S. über ihn: La Monnoye, Histoire de M. Bayle et de ses ouvrages, Amsterd. 1716, 8°; — den Artikel von Auger in der Biographie universelle; — den des Hr. Haag in der France protestante; — Sayous, Histoire de la littérature française à l'étranger, Paris 1853, 8°, B. I, 211 u. f. — **C. Schmidt.**

Bdellium, auch *βδέλλα*, *μάδελκον*, *βδολχόν* und maldacon genannt, ist ein durchsichtiges, stark- und wolriechendes, wachsänliches Baumharz (von einer Palmenart), das in Arabien, Indien, Medien, Babylonien und Bactriana einheimisch war (Dioscorid. mat. med. 1, 80; Plin. H. N. 12, 19). Gewönlich versteht man dieses Gummi, nach dem Vorgange des Joseph. Arch. 3, 1. 6, den meisten griechischen Versionen (Aquila, Sym., Theodot.) und der Vulg. unter dem Genes. 2, 12 als Produkt des Landes Chavila neben Gold und Edelstein angefürten בְּדֹלַח, welches Numer. 11, 7 zur Vergleichung mit dem Manna dient. Man sieht also, dass es etwas den Hebräern Bekanntes gewesen sein muss, da es angefürt wird, um das Aussehen des Manna deutlich zu machen, dass es aber auch etwas sehr Geschätztes gewesen ist, da es sonst nicht neben Gold und Edelgestein angefürt worden wäre. Beide Merkmale passen in der Tat zu dem sogenannten Bdellium, dessen hohen Wert auch Plaut. Curc. 1, 2. 7 bezeugt, und als dessen Heimat ganz wol Chavila angefürt werden konnte. Weit weniger sicher ist die nach dem Vorgange mehrerer Rabbinen von Bochart, hieroz. l. V, c. 5 gelehrt ausgefürte, auch von Gesenius angenommene Deutung des hebr. Wortes durch „Perlen", zu denen weder der Name noch die angegebene Lage sehr wol passt, noch auch die Vergleichung mit dem Manna. Andere, noch minder beachtenswerte Erklärungen übergehend, müssen wir dagegen noch diejenige erwänen, welche Lassen (indische Alterthumskunde I, p. 289 ff. 529 f.) gegeben hat, indem er das sanskr. madâlaka vergleicht und demnach בְּדֹלַח für den „Moschus" hält, eine körnige, rötlichbraune Masse, kostbar, sehr geschätzt, weshalb allerdings sowol die Vergleichung mit dem Manna, als die Anfürung neben Gold und die angegebene Heimat (Chavila) ganz gut damit stimmen würden. Nicht bloß die Autorität der ältesten jüdischen Erklärer gibt jedoch der ersten Deutung den Vorzug, sondern vorzüglich der Umstand, dass madelcon, welches gewiss ein Pflanzengummi ist, sprachlich mit bdolah identisch ist; s. Schrader in Schenkels B.L. unt. d. W.; Sprenger, Die alte Geogr. Arab. § 59. **Rüetschi.**

Beatifikation, s. Kanonisation.

Beausobre. Isaac von Beausobre wurde geboren zu Niort im Jare 1659, von einer alten protestantischen Familie; schon einer seiner Vorfaren hatte sich nach der Bartholomäusnacht nach der Schweiz geflüchtet. Isaac studirte die Theologie auf der damals noch blühenden Akademie von Saumur; bereits im 22. Jare wurde er ordinirt. Als die Verfolgung ausbrach, und die Kirche, die er bediente, geschlossen wurde, zerbrach er im Eifer das an die Türe angelegte königliche Siegel. Er mußte fliehen, begab sich nach Holland, und von da nach Dessau, wo er von der Fürstin von Anhalt, die zu Dessau eine französische Kirche stiftete, als Prediger angestellt wurde. Hier schrieb er, um ein Gutachten der Leipziger theologischen Fakultät zu widerlegen, das den Übertritt des Herzogs von Sachsen-Barby vom Luthertum zum Calvinismus mißbilligt hatte, sein Défense de la doctrine des réformés sur la providence, sur la prédestination, sur la grâce et sur l'eucharistie, Magdeburg 1694, 8°. In diesem letztgenannten Jare ging er nach Berlin ab, wo er wärend 46 Jaren das Predigtamt verwaltete und, von dem Könige hochgeschätzt, nach und nach zu hohen Ehren kam; als er 1738 starb, war er königl. Kabinetsprediger, Konsistorialrat, Direktor des französischen Hauses, Aufseher über die französischen Schulen und Inspektor der französischen Kirchen in Berlin. Er war mit Lenfant von dem Hofe beauftragt worden, eine in sprachlicher Hinsicht revidirte neue Ausgabe der französischen Psalmen, sowie eine neue französische Übersetzung des N. T. herauszugeben. Die Psalmen erschienen 1701 zu Berlin, fanden aber bei vielen réfugiés einen sonderbaren Widerstand; man wollte lieber den alten, obgleich in manchen Stücken unverständlich gewordenen Text Marots beibehalten, als sich einer Neuerung fügen, die man für gefärlich hielt; es sei unmöglich, sagten manche, daſs die Berliner Prediger das Französische besser verstehen, als der König David selbst! Eine Superstition, wie man sie auch heute noch findet, wenn von Revision der Bibelübersetzungen aus dem 16. Jarh. die Rede ist. Das N. T. von Beausobre und Lenfant erschien 1718, in 2 Bänden in 4°; Beausobre übersetzte dazu die paulinischen Briefe, zu welchen er eine treffliche Einleitung schrieb. Nach seinem Tode wurden auch 2 Bände Remarques historiques, critiques et philologiques sur le Nouveau Testament von ihm veröffentlicht (Haag 1742, in 4°), die in mehrfacher Hinsicht immer noch brauchbar sind. Das Hauptziel der Studien Beausobres war indessen die Geschichte der Reformation; er wollte diese Geschichte vollständig in einem großen Werke behandeln, brachte sie jedoch nur bis zur augsburgischen Konfession. Diese unvollständige und in Hinsicht auf die Behandlung unvollendete Arbeit erschien nach seinem Tode, 1785, in 4 Bänden in 8°, zu Berlin. Beausobre's Plan war, zugleich die Geschichte der Vorbereitung der Reformation zu umfassen; er verstand darunter die größern und kleinern Parteien, die von den frühesten Zeiten an sich gegen die römische Kirche erhoben hatten; nach der Ansicht der damaligen Zeit wollte er, vermittelst dieser Sekten, die ununterbrochene apostolische Succession der protestantischen Kirche beweisen. Einzelne Teile dieser Geschichte der Sekten hat er besonders ausgearbeitet, so die der Paulicianer, der Bogomilen, der Waldenser, der Albigenser u. s. w.; außer einer Dissertation über die böhmischen Adamiten (dem 2. Bande von Lenfant, Histoire de la guerre des Hussites, angehängt), und einem Supplément à la guerre des Hussites de Mr. Lenfant (Lausanne 1745, in 4°), ist aber nichts davon erschienen als die Geschichte der Manichäer, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, 2 Bde., Amsterdam 1734, 1739, in 4°. Diese Arbeit wurde ursprünglich in der Absicht unternommen, durch Aufstellung des waren Charakters des Manichäismus zu zeigen, daſs die im Mittelalter als Manichäer verrufenen Häretiker keineswegs diese Beschuldigung verdienen. Wärend der zu diesem Zwecke gemachten Studien wuchs aber die Arbeit zu einem eigenen Werke an, das allein hingereicht hätte, Beausobres Ruhm zu begründen. Die gründlichste Gelehrsamkeit verbindet sich darin mit scharfsinniger Kritik; zwar fehlt es nicht an Digressionen, die nicht zur Sache gehören und die Einsicht in den Zusammenhang des Systems erschweren; zwar waltet eine bald polemische, bald apologetische Tendenz vor, die der historischen Behandlung mehrfach schadet; zwar ist ferner eine weitergeschrittene Forschung mit einzelnen Urteilen nicht mehr

einverſtanden: nichtsdeſtoweniger aber bleibt das Werk, wegen ſorgfältiger Zuſammenſtellung und geiſtreicher Auffaſſung des Stoffes, eine klaſſiſche Quelle für die Geſchichte des Manichäismus. — Ein Denkmal der praktiſchen Wirkſamkeit Beauſobres ſind die von ihm hinterlaſſenen und von ſeinem Sone, der gleichfalls Prediger in Berlin war, herausgegebenen Sermons, in 4 Bänden, Lauſanne 1755, in 8°. Beauſobre gehört zu den ausgezeichnetſten Rednern der franzöſiſch-reformirten Kirche. Friedrich der Große, der ihn noch als Kronprinz predigen hörte, ſpricht in ſeinen Briefen mit Bewunderung von ſeiner Beredſamkeit. Reiche Phantaſie, ein durch das Studium der Bibel und der chriſtlichen Schriftſteller des Altertums genärter Gedankengehalt, praktiſche, auf die Beſſerung des Lebens gerichtete Tendenz, Klarheit und Würde der Sprache, ſind die Haupteigenſchaften dieſer Predigten. **C. Schmidt.**

Beccarelli, ſ. Quietiſten.

Beccus, ſ. Johann X., Patriarch von Konſtantinopel.

Bebenburg, Lupold v. († 1363). Ein aus ritterlichem Geſchlecht geborner Franke (B. iſt aus Bamberg), der zu Bologna kanoniſches Recht ſtudirt hatte, Kapitular zu Mainz, Würzburg und Bamberg, ſeit 1352 Biſchof daſelbſt. Einer von den Juriſten, die im Kampfe Ludwigs des Bayern mit dem Papſte auf Seiten des Kaiſers ſtanden. Seine dem Kurfürſten Balduin von Trier gewidmete Schrift: „De juribus regni et imperii Romanorum“ herausgegeben von Jak. Wimpfeling, Straßburg 1508, 1603, 1612, Matth. Bernegger, ebendaſelbſt 1624, 4°, und öfter; insbeſondere auch bei Sim. Schard, de jurisdictione, autoritate et praeeminentia imperiali ac potestate ecclesiastica var. auctor. scripta. Basil 1566, fol. 328 sq., arbeitet weniger mit abſtrakten Ideen und ariſtoteliſcher Politik, als mit hiſtoriſchen Erwägungen (m. ſ. die hieher gehörige Stelle aus ſeiner Schrift in Eichhorns deutſcher Stats- und Rechtsgeſchichte, Th. III, § 393, Anm. II, S. 30 — 32). Wir beſitzen von ihm außerdem eine Abhandlung zum Lobe der Fürſten über ihre Bemühungen für die Kirche: Germanorum veterum principum zelus et fervor in christianam religionem deique ministros, ed. Basileae Joh. Bergmann de Olpe 1497 fol. und öfter, auch bei Schard a. a. O. und in der Bibliotheca M. Patrum. Tom. XV; ferner ein Dictamen rhymaticum querulosum de modernis cursibus et defectibus regni ac imperii Romani, herausgegeben von Peter, Würzburg 1842; von Böhmer im 1. Band der Geſchichtsquellen des 14. Jahrhunderts. Stuttgart und Tübingen 1843. Vgl. über ihn Schreiber, Die polit. und religiöſen Doktrinen unter Ludwig dem Bayern. München 1858. Riezler, Die litterariſchen Widerſacher der Päpſte zur Zeit Ludwig des Bayern. Lpz. 1874. **Meier (Jacobſon †).**

Becket, Thomas, als Erzbiſchof von Canterbury der bedeutendſte Kämpfer für die Rechte und die Freiheit der Kirche ſeiner Zeit in England, ward geboren zu London in dem zweiten Dezennium des 12. Jarhunderts. Die Vorgeſchichte ſeiner Geburt, die Geſchichte ſeiner Abſtammung und der Schickſale ſeiner Eltern ſind in der Tradition legendenartig ausgeſchmückt (ſ. meine Geſchichte Alexanders III. und der Kirche ſeiner Zeit, Leipzig 1860, Bd. I, S. 237 f. 241 f.) Nach ſeiner eigenen Ausſage (Thomae Cantuariensis Epist. ed. Lupas. Ep. I, 108) und den im ganzen zuſammenſtimmenden Berichten ſeiner Biographen lebten ſeine Eltern Gilbert und Mathildis freililich nicht in ärmlichen, aber auch nicht in glänzenden Verhältniſſen: ſie gehörten dem Mittelſtande an. Nach dem frühen Tode des Vaters bildete der hochbegabte Jüngling unter dem Einfluſſe der Mutter (nach dem Bericht des Edward Grimm weder von Seiten des Vaters noch der Mutter angeregt, alſo völlig ſelbſtändig) ſein Talent durch jene allſeitige Gymnaſtik des Geiſtes und Leibes aus, welche ſeiner Perſönlichkeit gewiſſermaßen einen unauslöſchlichen Stempel eindrückte. Seine wiſſenſchaftlichen Studien vollendete er in Paris, kehrte dann in ſein Vaterland zurück (nach Wilhelmi, Steph. Vita bei Giles I, p. 183) und hatte das Glück, bald die Aufmerkſamkeit des damaligen Erzbiſchofs von Canterbury, Theobald (a. a. O. S. 233 ff. Schaarſchmidt, Joannes Saresberienſis S. 206), dem er empfohlen war, auf ſich zu ziehen. Dieſe Bekanntſchaft iſt der erſte entſcheidende Moment in ſeinem Leben; dieſes Kirchen-

fürsten Gunst hat sein späteres Geschick vorbereitet. Von Theobald mit den Beweisen außergewönlichen Vertrauens beehrt, und fähig, sich in demselben gegenüber allen Machinationen zu erhalten, wird er von demselben nach seiner Rückkehr von einer Reise nach Rom, wohin Thomas ihn begleitet, widerholt mit Sendungen an die päpstliche Kurie betraut und dann mit dem gerade damals erledigten Archidiakonat der Kirche zu Canterbury und der Propstei Beverley belehnt. Der neue Archidiakonus wuſste durch den Eifer und die Treue, die er bewies, durch die Hingebung an die Interessen der Hierarchie bei dem damaligen Primas von England die Meinung zu begründen, die ganze Kraft seines Lebens habe er schon damals, vermöge der freiesten Selbstentscheidung, die keinerlei Wandelung zuließe, der Kirche geweiht. Und doch ist die Geschichte des Thomas Becket in ihren scheinbaren Widersprüchen, die in der Konsequenz seiner Richtung als gelöset nachgewiesen werden müssen, nur zu verstehen, wenn vielmehr erkannt wird (vgl. meine Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit, Bd. I, S. 246 ff. S. 272. Anders urteilen Ranke, Englische Geschichte Bd. I, S. 57, 1. Aufl. Sämmtliche Werke Bd. XIV, S. 39. Robertson, Thomas Becket. London 1859, p. 59—62; vgl. Schaarschmidt a. a. O. S. 36, 246, 323, welche sich auf mehrere Stellen in Johanns von Salisbury Entheticus zur Begründung ihrer Ansicht berufen zu können scheinen), daſs er jede Sphäre der Tätigkeit, darin er gestellt, jedes Amt, das ihm anvertraut ward, nur als eine ihm gewordene Aufgabe betrachtete, die er mit der ganzen Meisterschaft, zu welcher ihn ein unvergleichlich kirchlich-politisches Talent befähigte, nur löſete, um sich selbst zu genügen; daſs er den Verhältnissen, in welche er berufen ward, nur deshalb sich anschmiegte, weil diese Schmiegsamkeit seinem durchdringenden Verstande die Schwungkraft einer um so umfassenderen Herrschaft wurde. — So war er treu in der Verwaltung seines Archidiakonats, ja diese Devotion war es, welche den Erzbischof bezauberte, die ihn bestimmte, seinen Günstling dem König Heinrich II. zu empfehlen, als das wichtige Kanzleramt wider zu besetzen war. Theobald hoffte, indem er so handelte, in diesem höchsten Statsamte ihn nur als treuesten Son der Kirche widerzufinden; der König, indem er den Vorgeschlagenen wirklich zum Kanzler erwälte, glaubte Grund zu haben, zu erwarten, daſs die neue Würde ihn zum alleinigen Dienste der königlichen Herrschaft vermögen werde, die Heinrich, gleich seinen normannischen Vorfaren, auch über die Kirche auszudehnen beabsichtigte. Wie alle normannischen Könige, so strebte auch Heinrich, einer der begabtesten Könige Englands, dahin, Selbstherrscher in diesem Lande sowol im Stat als in der Kirche, in diesem anglo-normannischen Kirchenstate zu werden (s. meine Gesch. Alexanders III. Bd. I, S. 305 ff.). Vor allem kam es ihm darauf an, die Exemtionen des englischen Klerus, die ebensoviele Bindemittel der königlichen Gewalt waren, aufzuheben und damit die Selbständigkeit der Kirche in diesem ihrem Fundamente anzutasten. Heinrich, sofern er sich auf die Traditionen des normannischen Königshauses berufen konnte, auf dessen nie aufgegebene Intentionen zurückging, hatte ein gewisses Recht, wenn er später seine dahin zielenden formulirten Forderungen consuetudines avitae nannte; denn es war immer nur die Ungunst des Moments gewesen, die seine Vorgänger hinderte, die allgemeine Richtung, welche jene einzelnen Forderungen charakterisirt, durchweg zu verfolgen. Aber Thomas Becket, bisher eingeweiht in alle Geheimnisse der Hierarchie, sollte jetzt dem Könige das Werkzeug werden, wie er hoffte, jenen in diesem Regentenhause einheimischen Plan zu verwirklichen. Und in der Tat, der neue Kanzler bezeigte sich mit einem Male zum Erstaunen Theobalds als ein gefügiger Höfling, als ein fröhliches Weltkind, den Launen des Königs und dessen geselligen Neigungen ebenso dienstbar, wie seiner der Hierarchie bedrohlichen Politik (s. meine Geschichte Alexanders III, Bd. I, S. 252). Es ist freilich nicht historisch nachzuweisen, daſs Thomas der Hierarchie im strengen Sinne des Wortes sich feindlich erwies; aber die königlichen Rechte nahm er wenigstens also war, und machte sie geltend mit solchem diplomatischen Geschick, daſs außer Johann von Salisbury (s. Entheticus V. 1294 seq.; V. 1435 seq.; Robertson a. a. O. S. 323) vielleicht niemand vorhanden war, welcher an der Verläugnung seiner früheren

Grundsätze gezweifelt hätte. Und allerdings, seine ungeteilte Kraft hatte er dem Kanzleramte, der Hebung der fürstlichen Autorität geweiht. Aber dennoch dürfen wir diese von der scharfsichtigsten Berechnung durchdrungene Natur, die immer die Herrscherin über die eigenen jeweiligen Grundsätze blieb, nicht one Rücksicht auf die Zukunft arbeitend denken. Und seines Lebens Ziel war nicht das Kanzleramt. Freilich seine Kraft zehrte sich auch damals auf in dem energischen Ergreifen des Moments, aber so, dass der Erfolg, den er brachte, wider der Grund folgenreicher Entwickelungen wurde. Indem er erkannte, dass, mit je größerer Hingebung er in diesem Statsamte arbeitete, desto mehr das Zutrauen des Königs wachsen werde, desto schneller die Erhebung zum Primas von England zu erwarten sei, strebte er schon nach dieser höchsten kirchlichen Würde, als seine ganze Tätigkeit in der Verwaltung des Kanzleramtes aufzugehen schien. Und dieser Schein dünkte dem König Warheit. Als daher Erzbischof Theobald von Canterbury gestorben, schritt Heinrich zur Ausfürung seines Planes, dem ihm in seltenem Grade lieb gewordenen Günstling die höchste kirchliche Autorität in England zu verleihen, um durch die Stimmung dieser letzteren die Kirche selbst zu stimmen und zu bestimmen. Auf königlichen Befehl wurde von dem Kapitel der Kathedrale zu Canterbury, das, über solche Zumutung allerdings entrüstet, sich widerstrebend gezeigt hatte, um die knechtische Unterwürfigkeit, in der es sich bald beugte, nur um so verächtlicher zu machen, Thomas Becket in der Tat zum Erzbischof von Canterbury erwält (die Geschichte der Wal in meiner Gesch. Alexanders III. Bd. I, S. 261 — 69, nach Schaarschmidts [a. a. O. S. 35, Anmerk. 3] Urteil „am besten" bei Robertson p. 38—41) und in der Pfingstwoche des Jares 1162 von dem Bischof von Wincheſter konsekrirt. Somit war er im Grunde erhoben durch einen königlichen Machtakt; aber sofort, als er erhoben war, fülte er sich entfesselt von den Verpflichtungen gegen seinen bisherigen Herrn: eine nie geante Verwandlung einer und derselben Persönlichkeit vollzog sich vor den Blicken des nun bald enttäuschten Königs und des staunenden Englands. Sein Leben ward plötzlich ein anderes; umgeschaffen, wie es schien, durch die Zufälligkeit einer Ernennung, in der Tat aber durch die originale Kraft seines aus der Verpuppung, in die er selbst sich eingewoben, sich befreienden Geistes. Als ein leichtsinniges, nur von weltlichen Interessen erfülltes Weltkind hatte er, wie man glauben musste, den erzbischöflichen Stul bestiegen, von dem König ernannt; als ein asketischer Heiliger, als ein Kirchenfürst in glanzlosem Mönchsgewand, der freien, gegen die Königsherrschaft anstrebenden Hierarchie mit seiner ganzen Kraft ergeben, saß er dort nach seiner Erhebung. Die Kirche, und zwar die im Papste gipfelnde hierarchische Klerikal-Kirche war es, welcher fortan alle Kraft gewidmet war. Es ist bereits in dem Artikel Alexander III. darauf hingewiesen und in meinem mehrfach citirten Werke ausfürlich erzält, in welchem bedenklichen Schisma dieselbe sich damals befand. Thomas Becket vermochte nur für denjenigen sich zu entscheiden, der den hierarchischen Grundgedanken zur belebenden Seele seines Kirchenregiments machte, für den Papst Alexander; von ihm erbat er sich das erzbischöfliche Pallium, das sein Vertrauter Johannes von Salisbury erwirkte, als der genannte Kirchenfürst bereits als Flüchtling Frankreichs Boden betreten; aber nur aus den Händen eines königlichen Prinzen konnte er es empfangen. Diese Installation widerstrebte seinem kirchlichen Hochgefüle: es drängte ihn ebensowol, dem letztern Ausdruck zu geben, als den unvermeidlich werdenden Bruch mit dem Könige zu beschleunigen. — Als Alexander am 18. Mai 1163 das Konzil zu Tours (meine Geschichte u. s. w. I, 283) berief, reiste auch Thomas Becket dahin ab und gab hier das Pallium, das durch eines weltlichen Fürsten Hand gegangen, dem Papste zurück, freiwillig sich der höchsten kirchlichen Würde in England begebend, die ihm eben eine rein kirchliche ihres Ursprungs halber nicht zu sein schien. Aber Alexander, des Mannes eminente Bedeutung erkennend, bekleidete ihn nunmehr selbst mit diesem Insigne und teilte ihm dadurch die Zuversicht mit, dass er es fortan nur von ihm zu Lehen trage und in kirchlichen Dingen keinen Machtgeber über sich anzuerkennen brauche, außer dem Haupt der sichtbaren Kirche. Nach England zurückgekehrt,

ging Thomas sofort an die Ausfürung seines Planes, die Landeskirche Englands aus eben den Beschränkungen zu erlösen, die zu stärken er früher mitgeholfen hatte. In diesem Interesse, die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem State dauernd zu begründen, erstrebte er zweierlei: einmal die völlige Exemtion des Klerus von aller bürgerlichen Gerichtsbarkeit, die unbedingte Alleinherrschaft über die Geistlichkeit, die nur ihm angehören solle, Freiheit der Appellation u. s. w., und zweitens Sicherung und Erwerbung eines selbständigen Kirchengutes. Beiderlei Ansprüche erörterte er nicht theoretisch, sondern durch die kirchenregimentliche Praxis sollten sie verwirklicht werden. Gerade die einzelnen Fälle aber, in denen er im Sinne seines hierarchischen Planes handelte, enthüllten denselben in solcher Klarheit, dass der König bald die Vernichtung dieses den Stat gefärdenden Systems für die Bedingung der Erhaltung seiner königlichen Autorität erachtete. Am 1. Oktober 1163 berief er eine Versammlung seiner Geistlichen in die Westminsterabtei. Hier verlangte er zunächst die freiwillige Verzichtleistung auf das Privilegium der Exemtion von der bürgerlichen Gerichtsbarkeit, die Anerkennung der Gleichheit vor dem Gesetze. Der Klerus zeigte damals schon die Fügsamkeit, die ihn später zum lenksamen Werkzeug in des Königs Hand machte. Aber der Erzbischof widerstand. Heinrich, der sich zu beherrschen bemühte, ließ nunmehr diese einzelne Proposition fallen und suchte den Klerus für einen allgemeiner gehaltenen Vorschlag zu gewinnen, für die Forderung, die von nun an sieben Jare die gewichtige Kontroverse des Streites in der Landeskirche Englands wurde; nämlich sich wenigstens zur Anerkennung der von seinen Vorfaren ererbten Rechte zu verpflichten (consuetudines avitae). Thomas Becket war bereit, diese Verpflichtung auszusprechen und zu bekennen, wenn die gewichtige Klausel: unbeschadet der Rechte der Kirche hinzugefügt werden dürfe. Allein gerade diese Gegenforderung, einmal zugegeben, musste den innersten Nerv der königlichen Proposition zerschneiden; sie war die schlechthin verneinende Antwort der selbständig sich fülenden Kirche an das stolz fragende Königtum. Heinrich, von Zorn überwältigt, von dem bittersten Hass gegen den bisherigen Günstling erfüllt, verließ London, berief aber, nachdem es ihm gelungen, den englischen Klerus in sein Interesse zu ziehen und den Primas zu isoliren, am 30. Januar 1164 die berühmte Versammlung geistlicher und weltlicher Großen nach Clarendon. In 16 Konstitutionen (s. den Text bei Mansi XXI, p. 1187, und in meiner Geschichte u. s. w. Bd. I, S. 573) wurden hier diejenigen Bestimmungen formulirt (nach Wilh. Steph. vom Erzbischof Roger von York und Gilbert, Bischof von London), welche die Selbständigkeit des geistlichen Standes, seinen unmittelbaren Verband mit der Kurie, die Freiheit in Verfügung der Kirchenstrafen u. s. w. aufhoben und die königliche Gewalt also erweitern sollten, dass sie die allein gebietende oder durch Ausübung des Rechts der Zustimmung die allein genehmigende würde. Heinrich hatte alle Kunst seiner Politik angewendet, um die Zustimmung zu diesen Artikeln vorzubereiten und sich zu sichern. Und diese Zustimmung erfolgte von allen bis auf Thomas Becket. Sein Widerstand dauerte lange; aber der Macht der andringenden Bitten erlag er endlich. Er versprach, die Konstitutionen annehmen zu wollen. Mit diesem Versprechen, wäre es wirklich erfüllt, wäre aller Streit beendigt und die Kirchengeschichte Englands one alle Erschütterung in ein neues Stadium übergeleitet worden. Aber die Erfüllung erfolgte eben nicht: als Erzbischof Thomas die ihm mitgeteilte Urkunde noch einmal geprüft hatte, weigerte er sich, sie zu unterstiegeln. Damit war das Losungswort zu dem Kampfe zwischen Kirche und Stat, zwischen Hierarchie und Fürstenherrschaft gesprochen, welcher durch die Reibungen der Potitik und der Charakterstärke, durch die Mischungen glühender Leidenschaft und küler Berechnung zu einem ganz eigentümlichen historischen Gemälde geworden ist. Wir können hier in Betracht der Fülle des geschichtlichen Details nur sehr flüchtig zeichnen. — König Heinrich, dessen Plan der Mann vereitelte, den er früher wie Keinen geliebt, dachte nunmehr daran, ihn von dem erzbischöflichen Stul, auf den er selbst ihn erhoben hatte, durch eine Anklage zu stürzen. Am 8. Oktober 1164 berief er den Gerichtstag zu Northampton (s. meine Geschichte

u. s. w. I, S. 403—433). Hier forderte er ihn zur Verantwortung auf wegen des Nichterscheinens ungeachtet einer an ihn ergangenen Citation und verlangte Rechenschaft über seine dereinstige Verwaltung des Kanzleramts. Thomas bestritt der Versammlung das Recht, über ihn zu urteilen, appellirte, da man ihn als einen Eidbrüchigen darzustellen versuchte, an den Papst, und trat dann in der Überzeugung, dass er sein Leben der Kirche zu erhalten habe und sich gegen Gewalttat schützen müsse, sein freiwilliges Exil an. Er entfloh verkleidet bis zur Küste und schiffte sich am Feste Aller-Seelen, am 2. Nov. 1164, auf einem Kahn ein, welcher ihn glücklich nach Frankreich übersetzte. Demnächst begab er sich nach Sens, wo Papst Alexander damals weilte, während die königlichen Gesandten, die Heinrich abgeschickt, ihm auf der Ferse folgten und bald voraneilten, um ihm entgegenzuwirken. Im Auftrage ihres Herrn trugen sie beim Papste auf Sendung eines Legaten mit unbedingter Vollmacht an. Allein Alexander schlug diese Forderung ab und als Thomas Becket, wie es scheint, um einen Tag später eingetroffen und den Inhalt der Konstitutionen erörtert, sein Verfahren teils verteidigt, teils beklagt hatte, ward der erstere vorläufig in dieser Zurückhaltung dem König gegenüber befestigt. Der flüchtige Erzbischof, vom Papste begnadigt und getröstet seiner augenblicklichen Schwäche wegen, von Heinrich durch eine Reihe von Edikten (welche teils alle Freunde und Verwandten zum Exil verurteilten, teils jede briefliche Kommunikation auf das strengste untersagten) empfindlich getroffen, von König Ludwig VII. von Frankreich, seinem fürsorgenden Beschützer, liebreich aufgenommen, kehrte in die stillen Räume des Cistercienserklosters Pontigny ein, wo er beinahe zwei Jare verweilte, bis er auch hier von seinem Verfolger, den er durch seine unbeugsame Hartnäckigkeit gereizt hatte, aufgescheucht, den Aufenthalt in Sens nahm. Thomas betrachtete sich nämlich noch im Vollbesitz seiner erzbischöflichen Macht und Würde und verlangte in der Ausübung der aus ihr fließenden Rechte in keiner Weise beschränkt zu werden: überhaupt durch die Gewaltmittel der Exkommunikation und des Interdiktes wollte er den König zur Buße nötigen *), er selbst keinen Schritt von der Linie des Rechtes der Kirche weichen, das ihm ein göttliches war. Und in der Tat, diese Stimmung ist ganz im Einklange mit dem Prinzip des hierarchischen Katholizismus. Aber Papst Alexander konnte ebensowenig, wie einst Gregor, dasselbe in aller Strenge aufrecht erhalten: nicht mit der Gradheit und Schärfe verfaren, die ihm selbst wünschenswert sein mochten. Von den außerordentlichen Schwierigkeiten gedrückt, welche die Stellung der europäischen Fürsten zu dem Kirchenschisma bereiteten, musste er vielmehr — und diese Notwendigkeit konnte nur er fülen — durch diplomatische Geschmeidigkeit, durch kleine Inkonsequenzen, durch Nachgiebigkeit im einzelnen, die Autorität seiner geistlichen Herrschaft sich erhalten. Aus dieser Differenz der Richtungen erklären sich die widerholten Spannungen zwischen Alexander und Thomas, die Missstimmung, ja die Erbitterung des letzteren, als 1167 die ersten päpstlichen Legaten erschienen, mit unbedingter Vollmacht zur Entscheidung des Streites; das widerholte Dringen auf ihre Abreise; sein unverholener Zorn, ja sein Bekenntnis des entschiedenen Zweifels an der Infallibilität des Papstes, an dem sittlichen Werte seiner Person (s. meine Geschichte u. s. w. Bd. II, S. 386), als durch denselben der König von seiner Jurisdiktion eximirt (s. ebendas. S. 381), die letztere selbst gelämt wird. Ungeachtet dieser zeitweiligen Beschränkung seiner erzbischöflichen Machtvollkommenheit, der Hemmungen, mit denen er zu ringen hatte, blieb er fest und ungebeugt auch in allen weiteren Verhandlungen mit den später bevollmächtigten päpstlichen Nuncien (im Jare 1169 Simon von Montdée und Bernhard von Grammont a. a. O. II, S. 400—440, die Kardinäle Gratian und Vivian S. 441—478, im J. 1170 Rotrod, Erzbischof von Rouen, und Bernhard, Bischof von Nevers S. 484—564), in welchen er den Gehorsam gegen den König immer (wie dereinst auf der Westminsterversammlung) bedingt setzte durch die Rechte seines Amtes. Diese Unbeugsamkeit schien auch belont zu werden, als endlich 1170 der Papst die lange gedrohte Strenge zur Aus-

*) Bereits am 3. Juni 1166 waren von ihm zu Vezelay die Konstitutionen zu Clarendon feierlich verdammt. S. meine Geschichte u. s. w. Bd. II, S. 295 ff.

fürung zu bringen, die Exkommunikation auszusprechen im Begriffe war, und nun König Heinrich, eingeschüchtert, am 22. Juli dieses Jares (a. a. O. S. 505—519) sich zur Formulirung der Bedingungen bequemte, welche dem Erzbischof die Rückkehr nach England und die Restitution verhießen. Allein die ganze Vereinbarung war eine zweideutige und nur scheinbare. Beide Kontrahenten hielten nach wie vor ihre ursprünglichen Postulate fest, one dieselben ausdrücklich auszusprechen. Der König erwänte der Konstitutionen von Clarendon nicht und setzte doch ihre unverbrüchliche Geltung voraus, der Erzbischof bestand nicht auf namentliche Kassation derselben von Seiten des Königs, weil er diese selbst zu Bezelay längst ausgesprochen hatte. Gleicherweise war auch Spezielles über die abhanden gekommenen beweglichen Güter, über die Entschädigungssumme nicht gesagt, — der Friedenskuſs verweigert (a. a. O. S. 513). Gleichwol scheint jeder eine zeitlang an die Nachgiebigkeit des andern geglaubt zu haben (a. a. O. S. 516). Gleichwol hatte das persönliche Zusammensein in beiden Gefüle erweckt, welche sie augenblicklich über die Tragweite des wirklichen Vertrags täuschte. Um so schärfer traten nach Verlauf der Friedenstage die nicht vergessenen Gegensätze wider hervor. Der König, noch dazu aufgereizt von seiner Partei, verweigerte die Auslieferung der Kirchengüter, von Thomas wurde die Verhängung einer neuen Straffsentenz über die Kirchenräuber vorbereitet (a. a. O. S. 540—542). Sie war durch geheime Sendboten bereits publizirt, als er am 3. (?) Dezember 1170 in Sandwich landete, am 5. in Canterbury einzog. Die Spannung des erneuerten Kirchenstreits war damit auf das Höchste gesteigert, die Katastrophe unvermeidlich. Sie erfolgte noch in diesem Monat. Ein verhängnisvolles Wort des durch die Klagen der gebannten Bischöfe auf das äußerste verbitterten Königs verfürte vier Ritter, sich zur Ermordung des Verhaſsten zu verbinden. Am 29. Dezember 1170 fiel er in der Kathedrale in Canterbury unter ihren Schwertern (a. a. O. II, S. 563 bis 567). Über die Schuld des Königs s. ebend. S. 547—550. — Über seine Bußfart zu des Thomas Grabe ebend. III, S. 186—193.

Quellen: Die Vitae Thomae arch. Cant. ed. Giles II. tom. Oxonii 1845. Herberti de Boscham Op. II. tom. Thom. ep. II. tom. Joannes Saresber. ep. in Tom. I u. II der Opera Jann. Saresb. ed Giles. Vollständiger und korrekter ist die noch nicht vollendete Ausgabe Materials for the history of Thomas Becket, edited by Robertson, bisher 2 Vol. London 1875, 1876. Dazu gehört überdies Thomas Saga Erkibyskyps. A Life of archbishop Thomas Becket in Icelandic ed. by Magnusson vol. I. London 1875. Guernes du Pont St. Maxense La Vie St. Th. le martir in den Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin 1838, 1844, S. 25. Philol. und histor. Abh. S. 43, um nur die wichtigsten anzufüren.

Litteratur: Morris, The life and Martyrdom of St. Thomas Becket. London 1859. Roberston s. oben. Stanley, Historical Memorials of Canterbury. Buß, Der heilige Thomas. Mainz 1856, woselbst XI—XXIV die Quellenkunde. Meine Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit. Leipzig 1860—1864. Drei Bände. **Hermann Reuter.**

Beda Venerabilis, 674—735, fällt in die Zeit des erstens Aufblühens der angelsächsischen Kirche. Auf der Synode zu Streaneshalch (664) hatte das römische Kirchentum über das skotische gesiegt, und bald durch die Erhebung des tatkräftigen und gelehrten Theodor von Tarsus (s. 668) zum Erzbischof eine festere Begründung erhalten. Dieser fürte nicht nur die römische Kirchenordnung unter Sachsen und Angeln durch, sondern legte auch mit Hilfe des ausgezeichneten Abtes Hadrian zu Canterbury eine Pflanzschule für die Heranbildung der Geistlichkeit an, in welcher neben Latein und Griechisch auch Grammatik, Metrik und Mathematik gelehrt wurde. Eine zweite Gelehrtenschule wurde für Northumbrien durch Biscop in Wearmouth (673) gegründet. Dieser, ein Edler von Geburt, war schon frühe des Hoflebens müde geworden. Er begleitete den berühmten Wilfrid nach Rom und hielt sich zwei Jare in dem Kloster auf den lerinischen Inseln auf, wo er Mönch wurde und den Namen Benedikt annahm. Später begleitete er Theodor von Rom nach Canterbury, wo er die Aufsicht über das

Kloſter St. Peter übernahm. Von einer vierten Reiſe nach Rom brachte er einen reichen Schatz von Büchern, Kunſtwerken und Reliquien zurück und gründete das Kloſter Wearmouth, ging ſelbſt nach Gallien, um von dort Baumeiſter zu holen, ſpäter wider nach Rom, von wo er nicht bloß eine Menge von Büchern aller Art, ſondern auch den Archikantor Johannes, Abt von St. Martin, mitbrachte (678), der die römiſche Kirchenmuſik einfürte und mehrere Schriften darüber verfaſste. Außer dieſem Manne traten auch mehrere Schüler des Theodor und Hadrian, wie Johann von Beverley, nachmals Biſchof von Hexham u. a., ferner Trumberht, Schüler des Biſchof Ceadda von Lichfield, ein. Bald wurde das Kloſter Jarrow in engſter Verbindung mit Wearmouth gegründet (682) und dieſes Doppelkloſter blühte ſo raſch auf, daſs es 716 ſchon 600 Kloſterbrüder zälte und 15,000 Acker Land beſaſs.

Im Gebiete von Wearmouth wurde der Mann geboren, der die größte Zierde dieſes Kloſters nicht bloß, ſondern ſeines Volkes werden ſollte. Die einzigen ſicheren Nachrichten über Bedas Leben finden ſich zerſtreut in ſeinen Schriften, namentlich Hist. Eccl. V, 24 und in dem Briefe ſeines Schülers Cuthberht über Bedas Hinſcheiden. Was die viel ſpätern Vitae weiteres enthalten, ſind wertloſe Zuſätze und Ausſchmückungen. Beda wurde 674 geboren, was Pagi ad Caes. Bar. a. 693 längſt nachgewieſen hat, und in ſeinem 7. Jare von ſeinen Verwandten dem Abte Benedikt zur Erziehung übergeben.

Unter der Leitung des Benedikt und deſſen Nachfolgers Ceolfrid wurde Beda gebildet. Trumberht unterrichtete ihn in der heil. Schrift, Abt Johannes in der Muſik, den Schülern des Theodor und Hadrian verdankte er ſeine Kenntnis des Griechiſchen. Bald vertauſchte er Wearmouth mit Jarrow, das er nur einmal in den letzten Jaren ſeines Lebens verließ. Er brachte, wie er ſelbſt ſagt, ſeine Zeit mit dem Studium der heil. Schrift, mit klöſterlichen Übungen und Pflege des täglichen Gottesdienſtes zu. Lernen, Lehren und Schreiben war ſeine Luſt. Welche Achtung er ſchon als Jüngling genoß, zeigt ſeine frühe Weihe zum Diakonus in ſeinem 19. Jare. Ja ſelbſt Papſt Sergius ſoll ihn nach einer Nachricht bei Wilh. v. Malmesbury aufgefordert haben, zur Erledigung wichtiger Angelegenheiten nach Rom zu kommen. Ein Brief des Sergius iſt allerdings vorhanden, in welchem er die Sendung eines angliſchen Presbyters verlangt. Allein nicht nur war Beda im Jar 700 weder Presbyter noch irgendwie weiter bekannt, ſondern der Name Beda fehlt auch in der älteſten Handſchrift Brit. Mas. Tit. A., XV. Im 30. Jare erhielt Beda die Prieſterweihe und jetzt erſt ſcheint er dem doppelten Beruf als Lehrer und Schriftſteller obgelegen zu ſein. Ein großer Kreis von Schülern ſammelte ſich um ihn, zu denen Huaetberht, ſpäter Abt von Wearmouth, und deſſen Nachfolger Cuthberht, ferner Nothelm, Presbyter in London, ſpäter Erzbiſchof von Canterbury, gehörten. Der weitere Kreis von Freunden umfaſste die bedeutenderen Männer ſeiner Zeit, Albinus, Abt von Canterbury; Acca, Biſchof von Hagulſtadt (ſ. 709); Daniel, B. von Wincheſter (705); Egberht, B. von York u. a. Auch die Könige Aldfrid und Ceolwulf waren ihm ſehr gewogen. Und doch blieb der demütige Mann in ſeiner beſcheidenen Stellung als Kloſterbruder, wärend ſeine Schüler zu Biſchöfen erhoben wurden und alle auf ihn als ihren Meiſter blickten. Aber nur in dieſer ſtillen Zurückgezogenheit innerhalb ſeiner Kloſtermauern konnte er leiſten, was er leiſtete. Sein Tod war ſo ruhig und hehr wie ſein Leben. Eine ergreifende Schilderung ſeiner letzten Tage gibt ſein Schüler Cuthberht. Selbſt auf dem Krankenlager ſetzte Beda ſeine gewonte Tätigkeit fort, er gab ſeinen Schülern noch täglich Lektionen. Die ſchlafloſen Nächte verbrachte er mit Beten und Singen von Pſalmen und Antiphonieen und Herſagen vieler Bibelſprüche. Vor ſeiner letzten Krankheit hatte er eine Überſetzung des Johannesevangeliums ins Angliſche angefangen. Er ſetzte dieſe mitten unter ſeinen Schmerzen fort. Am Himmelfartstage war noch das letzte Kapitel übrig: Im Gefül des herannahenden Endes trieb er ſeinen Amanuenſis zu raſcherem Schreiben. Als er ſchwächer wurde, ließ er die Mönche herbeirufen, die er noch alle beſonders ermante. Unter vielen Tränen nahmen ſie Abſchied von ihrem innig geliebten Lehrer. Der letzte Vers des Evangeliums war noch zu

schreiben. Als dies geschehen, verschied er mit den Worten: „Ehre sei dem Vater und dem Sone und dem heil. Geist", am 26. Mai 735. Beda wurde in Jarrow beigesetzt, zallose Besucher wallfarteten zu seinem Schrein. Aber zwischen 1021 bis 1042 wurden seine Gebeine gestohlen und nach Durham gebracht, später mit denen des Cuthberht in einen kostbaren Schrein gelegt, der aber 1541 weggenommen wurde. Nur der Stein, auf dem derselbe stand, wird noch gezeigt. Ein unvergängliches Denkmal hat er sich selbst gesetzt in seinen zalreichen Werken. Ein Verzeichnis seiner Werke hat Beda glücklicherweise selbst in dem nicht vor Ende 732 (s. Pagi ad Caes. Bar. a. 693) geschriebenen Anhang zu seiner Kirchengeschichte gegeben. Dadurch wird es leicht, die vielen dem Beda untergeschobenen Schriften, die in den früheren Ausgaben seiner Werke unkritisch eingereiht sind, auszuscheiden. Außer den dort aufgezälten sind zwei ächte Briefe von ihm da, einer an Albinus (731) und ein anderer an Ecgberght, Bischof von York (735). Auch die Retractiones in Actus Ap. (Opp. Bas. VI) sind höchst warscheinlich von ihm. Die von ihm kurz vor seinem Tode vollendete Übersetzung des Evangeliums Johannis ins Angelsächsische ist verloren, ebenso manche andere der von ihm angefürten Schriften.

Bedas Werke umfassen fast das ganze Gebiet der damaligen Wissenschaft, Exegese, Grammatik, Metrik, Physik, Astronomie, Chronologie, Geschichte, Biographie, Poesie.

Leider sind von den Gesamtausgaben seiner Werke die früheren (Paris 1544, Basel 1563, Köln 1612, 1688) völlig unkritisch und auch die neueren (Giles 1843, mit englischer Übers.; und Patrol. cursus, Paris 1850) keineswegs genügend. Treffliche Ausgaben der historischen Werke dagegen sind die von Smith 1722 und Stevenson 1838.

Die exegetischen Schriften sind teils Kommentare, teils Abhandlungen über einzelne Stücke oder Erklärungen schwieriger Stellen, teils Homilien. Von den hiehergehörigen, in Bedas Verzeichnis angefürten 25 Schriften, sind die Kommentare zu Jesajas, Daniel, den kleinen Propheten, Esra und Nehemia verloren, die sich in den Gesamtausgaben findenden Kommentare zu den Königen, Hiob, Genesis, Pentateuch und Apostelgesch. unecht, und von den 140 Homilien wol nur wenige sicher.

Beda stand unter dem Einflusse einer Zeit, in welcher die allegorische Auffassung der heil. Schrift die grammatisch-historische fast ganz verdrängt hatte und es für ein größeres Verdienst galt, die Erklärungen der Väter zusammenzustellen als selbständige Forschungen zu geben. Aber auch in dieser untergeordneten Stellung als Kompilator verdient Beda alle Anerkennung. Sein Sammlerfleiß erregt Staunen. Die Gewissenhaftigkeit, mit der er wenigstens in seinen neutestamentlichen Kommentaren alle Exzerpte mit dem Anfangsbuchstaben des Kommentators bezeichnete, um nicht als plagiarius zu erscheinen, ist ein Zug, der überall bei ihm hervortritt. Allerdings galt ihm die allegorische Erklärung für die höchste. Er spricht dies widerholt aus, z. B. in seinem Vorwort zu der Schrift de Tabernaculo unter Berufung auf 1 Kor. 10, 11. Gleichwol zeigen viele Erklärungen, wie er bei einer tüchtigen Kenntnis des Griechischen zu einer grammatisch-historischen Exegese befähigt war (s. Beispiele bei Rosenmüller, Hist. Int. V, 79), und dass es ihm an gesundem Urteil nicht fehlte.

Von Bedas chronologischen und historischen Werken ist zunächst sein größeres Buch de Ratione Temporum zu nennen, das eine vollständige technische Chronologie enthält (s. Ideler, Lehrbuch 2c.). Den Schluss des Buches bildet das Chronikon oder de 6 Aetatibus Seculi. Im Anschluss an Augustin (sermo 259 in oct. pasch.) teilt er die ganze Weltzeit in 6 Weltwochen, für welche ihm die göttlichen Schöpfungstage als Typen gelten. Dem ersten Schöpfungstage entspricht die Periode bis zur Sündflut, dem zweiten die bis zu Abraham, dem dritten bis David, dem vierten bis zum babylonischen Exil, dem fünften bis Christus (als dessen Geburtsjar er das Jar der Welt 3952 = 752 A.U.C. ansetzt), dem sechsten bis zum Weltende. Neben diesen sechs Weltaltern geht der Sabbat on' Ende her, die ewige Ruhe der Gerechten, die mit dem ersten

Märtyrer Abel beginnt, dessen Leib ins Grab, die Seele aber in die ewige Sabbatruhe eingegangen ist, und eine Ruhe, die sich vollendet, wenn die Heiligen in der Auferstehung ihre Leiber wider annehmen werden, womit die ewige Seligkeit oder das achte Weltalter anfängt.

Den Stoff hat Beda größtenteils aus den alten Chronisten und andern Werken. Seine Chronik ist der erste Versuch einer Universalgeschichte in England. Fast alle englischen Chronisten und viele auf dem Kontinente schrieben ihn aus.

Bei weitem wichtiger ist:

Die Historia ecclesiastica gentis Britonum, vollendet 731. Sie fürt in 5 Büchern die Kirchen- und zugleich politische Geschichte Englands von Cäsar bis 731 n. Chr. fort, umfasst also einen Zeitraum von beinahe 800 Jaren. Doch ist das bis zur Bekehrung der Sachsen Mitgeteilte nur Vorgeschichte. Ausfürlich behandelt ist die Zeit 596—731. In diesem Werke rechnet Beda nach Jaren ab Inc., lässt sich aber manche Ungenauigkeiten zu Schulden kommen. Auch an Widersprüchen zwischen den hier gegebenen Daten mit seiner Chronik fehlt es nicht.

Die Vorgeschichte lib. 1, Kap. 1 — 22 steht dem Hauptwerke in jeder Hinsicht nach. Sie ist nur eine Kompilation aus Orosius, Gildas, Prosper Aquit. u. a., und einer Vita S. Germani. Bis zum 5. Kap. wird Orosius VI ꝛc. benützt, und nur eine Sage über die Bekehrung des Königs Lucius eingeschoben. Von da an aber (Kap. 6 — 11) folgt Beda ganz der Erzälung des Gildas mit einigen Zusätzen aus Orosius und Prosper, unterbricht aber dieselbe höchst ungeschickt gegen das Ende, wo er ganz unchronologisch eine Erzälung über die Sendung des heil. Germanus nach Britannien aus einer alten gallischen Legende einreiht. Dies und die Bekehrung des Lucius ist das einzig neue, was Beda herbeibringt. Allein die Sendung des Germanus ist in der sagenhaften Form, in der er sie aufgenommen hat, unbrauchbar und bietet chronologische Schwierigkeiten, die Erzälung von Lucius aber, die Beda an die Stelle des ebenso ungeschichtlichen Berichtes des Gildas setzt, ist eine spätere Fabel. Zudem widerspricht sich Beda hinsichtlich der Zeitbestimmung. Beda konnte auch über die Zeit vor Gildas († c. 570) keine neuen Quellen haben, da schon jener über den völligen Mangel an solchen klagt. Seine chronologischen Angaben aber beruhen teils auf den früheren einander selbst oft widersprechenden Chroniken, teils auf eigenen Vermutungen. Daher verschiedene Angaben z. B. über die Ankunft der Sachsen, ferner widerstreitende Data in dem Chronikon und der Geschichte, z. B. über Lucius, die Gesandtschaft an Aëtius u. a., daneben die geradezu falsche Berechnung des Jares für die Schlacht von Bath. Beda hat für die Vorgeschichte sorgfältige Excerpte gemacht, diese aber ziemlich lose aneinandergereiht, one widersprechende Angaben zu vermitteln.

Dagegen zeichnet sich der Hauptteil der Geschichte, von der Bekehrung der Sachsen bis 731, durch Reichtum der Quellen und Treue in deren Benützung aus. Es ist dieser Zeitraum von 135 Jaren die erste und zugleich interessanteste Periode der sächsischen Kirchengeschichte und die einzige, die eine umfassende Behandlung erfaren hat.

Bedas Quellen waren teils geschichtliche Aufzeichnungen und Urkunden, welche er mit Hilfe des gelehrten Abtes Albinus von Canterbury, des Presbyter Nothelm von London, der Bischöfe Daniel von Wessex und Cunebert von Lindisfarne u. a. zusammenbrachte, teils schriftliche und mündliche Mitteilungen. Welcher Art die ersteren waren, erhellt aus seiner Geschichte. Beda hat zalreiche Urkunden, die ihm Nothelm aus den päpstlichen Regesten mitteilte, eingeflochten (Lib. I, II). Dokumente, die Synoden betreffend (IV, 5, 17), waren wol in den Tabularien der Klöster niedergelegt. Außer Kloster- und bischöflichen Annalen konnte Beda, wenigstens für die damals bedeutendsten Reiche Kent und Northumbrien, auch Königs-Chroniken (H. E. II, III) und Stammtafeln (II, III, IV) benützen. Auffallend sind die genauen Nachrichten über die vorchristliche Geschichte Northumbriens (s. I, 34; II, 2), was zu der Vermutung gefürt hat, dass die dortigen Annalen bis vor die Bekehrung des Landes zurückgehen, eine Annahme,

die große Schwierigkeiten hat. Vielleicht sind jene Data aus skotischen und britischen Quellen geschöpft. —

Außerdem benützte Beda die Vita Gregorii (H. E. II, 1), Miracula Ethelburgae (IV, 7), Vita Sebbi regis (IV, 11), Fursei III, 19) und Cuthberhti (IV, 28), endlich die Excerpte aus Adamnanus de locis sanctis. — Dazu kommen schriftliche oder mündliche Mitteilungen über Topographie und Lokalsagen und Geschichte von Männern, die entweder Augenzeugen (z. B. III, 12; V, 2) oder sonst zuverlässige und hochgestellte Männer waren, wie z. B. Bischof Acca (III, 13) u. a.

Beda zeigt bewunderungswürdigen Fleiß im Sammeln der Quellen, große Gewissenhaftigkeit in Benützung derselben. Er legt aber mehr Gewicht auf die Glaubwürdigkeit seines Erzälers als des Erzälten. Daher er viele Wundergeschichten einflicht, wenn sie nur von einem sonst glaubwürdigen Manne überliefert werden. Über der Treue im Widergeben des gefundenen Materials versäumt er oft die einheitliche Verarbeitung. Daher nicht selten eine lose Verbindung und mehr äußerliche Aneinanderreihung der Ereignisse, statt dass deren innerer Zusammenhang und tiefere Bedeutung herausgestellt würde. Ihm ist das ware historische Prinzip „simpliciter ea quae, fama vulgante, collegimus ad instructionem posteritatis literis mandare“. Mit der Anspruchslosigkeit, die lieber seinen Freunden als sich selbst das Hauptverdienst zuschreiben will, verbindet er edle Freimütigkeit, mit der er die Gewalthaber der Vergangenheit und Gegenwart beurteilt; desgleichen eine seltene Unparteilichkeit und Gerechtigkeitsliebe, die gerne die Vorzüge der britischen und skotischen Kirche, der Gegnerin seiner eigenen, anerkennt. Seine Darstellung ist meist fließend und klar, und wenn er auch sich oft von seinem Stoffe zu sehr beherrschen läßt, so zeigt er doch, wo er wie in dem trefflichen Briefe an Ecgberht unabhängig von gegebenem Materiale schreibt, nicht bloß große Gewandtheit und Frische der Darstellung, sondern auch eindringenden Tiefblick und selbständiges sicheres Urteil. Es erhellt hieraus, dass Beda fast alle Erfordernisse eines Geschichtschreibers in sich vereinigte. Er ist der Vater der englischen Geschichtschreibung, der Lehrer und Meister seiner Zeit und der folgenden Jarhunderte. Die Mit- und Nachwelt hat ihm die gebürende Achtung und Anerkennung gezollt. Seine Kirchengeschichte wurde in zallosen Abschriften über den Kontinent verbreitet und schon im 9. Jarhundert nach Erzbischof Älfrics Zeugnis (c. 1000) von König Älfred ins Angelsächsische übersetzt.

Was die übrigen historischen Schriften Bedas betrifft, so sind die noch vorhandenen Martyrologieen, die man ihm zuschreibt, unecht — auch das kürzere (Acta Sanct. Jan. I, 40), das die Bollandisten und Oudin für ächt halten, unsicher, denn es weist nicht nur durch das auffallende Überwiegen römischer Lokalnotizen nach Rom, sondern enthält auch manches, was sich mit Bedas Geschichte nicht vereinigen läßt (z. B. über Patricius) und was über seine Zeit hinausgeht. Im Übrigen ist noch zu nennen eine metrische und prosaische Überarbeitung der von einem Mönch in Lindisfarne vor 684 geschriebenen Vita Cudbercti und besonders die Geschichte der Äbte von Wearmouth-Jarrow, ebenfalls Überarbeitung einer von einem Mönch dieses Klosters nach 716 verfassten Schrift. Obwol die beiden letzteren Werke nur Überarbeitungen sind, so zeigen die Zusätze doch Bedas Treue im Sammeln des Materials, das er nur von sicheren Gewärsmännern, die er meist angibt, aufnimmt. Für die Geschichte sind diese Biographieen von größter Wichtigkeit.

Nur kurz können noch die der Theologie ferner liegenden Schriften Bedas erwänt werden. Sein Buch de Natura Rerum ist ein Kompendium der Erd- und Himmelskunde, in welchem die Ansichten der Alten zusammengefasst und mit der biblischen Kosmogonie in Einklang gebracht und auch sonst hie und da neue Erklärungen versucht werden. — Außer einer kleinen Lehrschrift de Orthographia (s. Putschius, Gram. Lat. auct. p. 2327) hat Beda eine andere de Metrica arte verfasst, in welcher er nachweisen will, dass viele ältere und bessere Tropen, als bei den Griechen, sich in der Bibel finden. Beda selbst war Dichter. Er fürt in seinen Katalogen zwei Sammlungen seiner Gedichte an:

Liber Hymnorum und Liber Epigrammatum. Allein letzteres ist verloren, und ersteres, wie es in den Gesamtausgaben sich findet, ist unecht. Übrigens sind noch außer der metrischen Vita Cudberti noch einige kleinere Gedichte vorhanden, wie die Hymne auf Ethelthrita (H. E. IV, 20), welche ein Bild der damaligen Dichtkunst geben. In die lateinische Metrik, die seit Erzbischof Theodor gelehrt wurde, drang nämlich das sächsische Element nach Form (Stabreim) und Inhalt (Epitheta, Metaphern) ein, woraus eine neue Art lateinischer Gedichte entstand, die sich in allerlei Spielereien, wie Akrostichen, Widerholung der Anfangsworte am Schluss und pompösem Wortschwall gefiel. Aber auch hier zeichnete sich Beda durch Einfachheit und Klarheit aus. Von seinen Dichtungen in seiner sächsischen Muttersprache ist nur eine Probe noch vorhanden, — die letzten Zeilen, die er auf dem Sterbelager dichtete.

(Vergl. über Beda Stevensons Vorw. zur H. E. und Einleitung zu Monum. Hist. Brit. 1848. K. Werner, Beda d. Ehrw. u. s. Zeit. Wien 1875.)

(Schaff.)

Beelzebub (Beelzebul). *Βεελζεβούβ* nach der recipirten L.A., nach besser bezeugter *Βεελζεβούλ* (*Βεεζεβούλ* bei B, teilweise auch bei ℵ, ist doch jedesfalls nur ein Versehen, s. dagegen Weiß zu Matth. 10, 25) ist Matth. 10, 25; 12, 24. 27; Mark. 3, 22; Luk. 11, 15. 18 f. Name des Obersten der Dämonen (*ἄρχων τῶν δαιμονίων*), d. h. wol des Satans, nicht etwa eines anderen Fürsten im Reiche der bösen Geister (doch vgl. die Bezeichnung des Asmodi als „König der Schedim", s. Artik. Asmodi). Die L.A. mit λ am Ende ist auch dadurch begünstigt, dass *οἰκοδεσπότης* Matth. 10, 25 auf den Namen anzuspielen scheint: בַּעַל זְבוּל „Herr der Wonung" (בְּעַל aramäische Form für hebräisches בַּעַל, s. Artikel Baal § 1). Nicht mehr aber als ein Wortspiel ist in jenem *οἰκοδεσπότης* zu suchen, nicht etwa eine Übersetzung des Satansnamens in seinem eigentlichen Sinne; denn „Herr des Reiches", d. h. des satanischen, wäre eine nichtssagende Bezeichnung für den Fürsten der Hölle. Vielmehr hat man, trotz der Richtigkeit der L.A. Beelzebul, one Zweifel mit Recht diesen Satansnamen seit alter Zeit zurückgefürt auf den im A. T. vorkommenden Götzennamen Baal Zebub.

1) Baal Zebub (בַּעַל זְבוּב) wurde nach 2 Kön. 1, 2. 3. 16 in der philistäischen Stadt Ekron verehrt. Als Ahasja, König von Israel, zu Samarien vom Söller seines Palastes herabgestürzt war und krank darniederlag, sandte er Boten nach Ekron, um bei dem Gott dieser Stadt anzufragen, ob er von seiner Krankheit genesen werde. Darnach bestand zu Ekron ein Orakel des Baal Zebub. (Vgl. Erwänung desselben als Gott von Ekron bei Jakob von Sarug [Z.D.M.G. XXIX, 132], der wol nur die alttestamentl. Stelle benützte). Sein Name kann nichts anderes bedeuten als „Fliegenbaal"; die LXX bezeichnen ihn selbst geradezu als „Fliege": *Βάαλ Μυῖα θεός* und ebenso Josephus, Antiqq. IX, 2, 1: *Ἀκκαρὼν θεὸς Μυῖα*. Die Bedeutsamkeit der Fliege im Kultus begegnet uns auch bei Griechen und Römern, meist in der Weise, dass ein Gott als Abwehrer der Fliegen bezeichnet wird. Plinius (N. h. X, 28 [40], 75) berichtet, dass die Eleer einen Myiacoren deum anriefen, wenn durch große Fliegenschwärme Pestilenz herbeigefürt wurde; sobald diesem Gott geopfert worden, gingen die Fliegen zu Grunde. Eben derselbe erwänt (N. h. XXIX, 6 [34], 166) einen zu Olympia verehrten Gott, quem Myioden vocant; vgl. den Kult eines Heros *Μυίαγρος* zu Aliphera in Arkadien nach Pausanias (VIII, 26, 7). Dieser berichtet ferner (V, 14, 1), dass Herakles die Plage der Stechfliegen von Olympia abgewendet habe durch Stiftung eines Heiligtums des *Ζεὺς ἀπόμυιος*, des Fliegenbanners. Auch Clemens Alex. erzält von einem Dienst des *Ζεὺς ἀπόμυιος* in Elis (Protrept. II, 38 ed. Dindorf; vgl. auch Aelian, Nat. anim. V, 17). Am Feste des aktischen Apollo auf Leukas wurde nach Aelian (XI, 8) den Fliegen ein Rind geopfert, an dessen Blut sie sich sättigen sollten. — Der Name „Fliegenbaal" lässt es indessen kaum zu, diesen Gott ausschließlich als den die Fliegen abwehrenden zu denken; vielmehr fürte man wol Sendung wie Abwendung der Plage

auf ihn zurück (über die Ableitung verderblicher wie woltätiger Wirkungen von derselben Gottheit bei den Semiten s. Artik. Baal § 2), und auch der Name Myiodes „der Mückengleiche" bei Plinius kann nicht lediglich oder nicht ursprünglich den Mückenabwehrer bezeichnet haben. Wie aus dem Namen Baal geschlossen werden darf, war Baal Zebub im wesentlichen identisch mit dem Sonnengott der Phönizier und als Herr der Fliegen wurde er vielleicht deshalb gedacht, weil die Fliegen in Masse auftreten zu der Zeit, wo die Sonne ihre größte Kraft entfaltet, im Hochsommer. Es mag auch die Bedeutung des Baal Zebub als Orakelgott zusammenhängen mit seiner Herrschaft über die Fliegen; denn da das Aufkommen derselben durch Witterungsverhältnisse bedingt ist, so konnten sie mit Verwechselung von Ursache und Wirkung als Veranlassung oder als Verkündiger bestimmter Witterungsverhältnisse und dann auch anderer Ereignisse gelten. — Vielleicht ist die Verbindung des Herakles mit einem auf die Fliegen bezugnehmenden Kultus eines jener Elemente aus dem Baaldienste, welche sich auch sonst in der Vorstellung dieses Halbgottes finden (vgl. Art. Baal § 2); denn nicht nur zu Olympia soll Herakles den Dienst des Fliegenabwehrers gestiftet haben, sondern nach Clemens Alex. (a. a. O.) legten die Römer dem Herkules selbst die Bezeichnung „Fliegenabwehrer" (*ἀπόμυιος*) bei, und nach Solinus (Polyhist. I, 11 ed. Bip.) blieben von dem Tempel des Herkules zu Rom die Fliegen fern, weil der Halbgott daselbst dem Myiagrus deus geopfert hatte.

2) Beelzebul wurde, wie schon das Aufkommen der L.A. mit *β* am Ende zeigt, frühzeitig mit dem Baal Zebub identifizirt. Darnach wäre der alte heidnische Gott, wie das in vielen anderen Fällen geschehen ist, in einen bösen Dämon umgewandelt auf Grund jener Vorstellung der späteren Juden, wie auch seit alter Zeit vieler Kirchenlehrer, dass in dem Götzendienste Dämonen ihr Spiel trieben (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 110—118). Was den Wechsel von *β* in λ betrifft, so ist die verbreitetste Anschauung seit Lightfoot, dass der Dämonenname Beelzebuλ aus Beelzebu*β* absichtlich gebildet wurde, um dem Namen durch die Veränderung eine verächtliche Bedeutung zu geben. Bei den Talmudisten wird nämlich der Götzendienst genannt זִבּוּל, זִבּוּל „Koth" (das alttestamentl. זָבַל) und „den Götzen opfern" wird ausgedrückt durch זָבַל „misten". So würde also Beelzebul bedeuten „Mistherr". Da aber dieser Satansname außerhalb des N. T. im Judentum nicht vorkommt, so ist mit weit mehr Warscheinlichkeit nicht dieser allgemeine Sinn in dem Worte zu suchen, sondern vielmehr eine direkte Beziehung auf jenen ekronitischen Kultus, der zur neutestamentl. Zeit noch erhalten sein mochte. Beelzebuλ scheint nur erleichterte Aussprache zu sein für Beelzebu*β*, one dass darin eine Verschiebung der Bedeutung vorläge (Hitzig, Merx; vgl. auch Winer). Ebenso ist in *Ἀμβακούμ* der LXX = חֲבַקּוּק, in *Βελίαρ* statt *Βελίαλ* (בְּלִיַּעַל) der am Anfang und Schluss der Silbe stehende gleiche Konsonant an der zweiten Stelle umgewandelt (vgl. auch Bâb el-mandeλ statt Bâ*β* el-mande*β* und ähnliches). Warum aber ist gerade der Gott Baal Zebub zu einem Oberhaupte der Dämonen geworden? Doch wol deshalb, weil die Fliege ein unsauberes und quälerisches Tier ist. Nach den Rabbinen blieben die Fliegen den Opfern der Israeliten fern, wärend sie die Götzenopfer in Scharen umschwärmten (bei Selden). Deshalb mochte gerade die Verbindung eines Gottes mit den Fliegen als ein Zeichen gelten, dass es ein unreiner Geist sei, welcher den Mittelpunkt dieses Kultus bildete. Vgl. auch in deutschen Mythen und Sagen die Verwandlung des bösen Gottes Loki und darnach des Teufels in eine Fliege (s. Simrock, Deutsche Mythologie. 4. Aufl. 1874, S. 95, 479).

Diese Erklärung des Namens Beelzebul hat den Vorzug der Einfachheit vor den andern, an welche zur Deutung der in ihrer Etymologie wol immer dunkel bleibenden Bezeichnung reichlich aufgewendete Gelehrsamkeit verschwendet worden ist. Nach Movers ist Baal Zebul „Herr der Himmelswonung" ursprünglich ein Name des Saturn, wofür jeder Beweis fehlt. Hug erklärt זְבוּב =

scarabaeus „Mistkäfer“ (was sich ebensowenig wahrscheinlich machen läßt) mit Bezug auf die Heiligkeit dieses Tieres bei den Ägyptern. Nach Riehm (ähnlich schon früher andere) ist Beelzebul erleichterte Aussprache für Beelzebuß, זְבוּב aber habe in der aramäischen Aussprache der Zeitgenossen Christi gelautet dĕbaba oder dĭbaba, also ganz so wie das aramäische דִּבְבָא „Feindschaft“, Βεελζεβούβ also = „Herr der Feindschaft“, διάβολος, wobei sich nur nicht begreifen läßt, wie in dem griechischen Text der Evangelien sich wider die ursprüngliche Aussprache einstellt, durch welche jene Bedeutung ganz verloren geht. — Andere Erklärungen sind zu übergehen.

Litteratur: Selden, De dîs Syris II, 6 (1. Ausg. 1617). Gerh. J. Voß, De theologia gentili II, 4 (1642 Bd. I S. 323). Lightfoot, Horae hebr. zu Matth. 12, 24, Luc. 11, 15 (1. Ausg. 1675). Dav. Mill, Dissertatio de Baalzebub et Miphlezet, in Ugolini Thesaur. antiq. sacr. XXIII, 1760 S. 659—670 (wertlos). Gesenius, Art. „Belzebub“ in der Encycl. v. Ersch und Gruber, I Sect., Bd. VIII, 1822 (über Baal Zebub ebend., Artik. „Bel“). Hug, „Über Beelsebub und Beelsebul“ in Zeitschr. f. d. Geistlichk. des Erzbisth. Freiburg, Hft. VII, 1834 S. 104—114. Movers, Die Phönizier I, 1841 S. 260 f. Hitzig, Urgeschichte u. Mythologie der Philistäer 1845 S. 313 — 315; vgl. Derſ., Kl. Prophet., 3. Aufl. 1863 S. 249. Winer, RW., Artik. „Beelzebub“, „Fliegen“ (1847; über Baal Zebub ebend., Art. „Baal“). Stark, Gaza u. die philistäische Küste, 1852 S. 260—263. Ch. B., Belzébub, in Revue de Théologie, III Ser., Bd. V, 1867 S. 298 f. Merx, Art. „Baal“ in Schenkels B.-L. I, 1869. Riehm, Artik. „Beelzebub“ in s. HWB. 2. Lief. 1875.

Vgl. die Kommentare zu den Bibelstellen, namentlich Meyer zu Matth. 10, 25; die Handbb. der hebr. Archäologie, so: de Wette, 4. Aufl. von Räbiger 1864 S. 345 f.; Keil, 2. Aufl. 1875 S. 462 f. **Wolf Baudissin.**

Begehren, Begehrungsvermögen, Begierde. Im Innern des Menschen taucht im wachen Zustande fortwärend eine Menge von Vorstellungen auf, sei es durch bestimmte äußere Veranlassungen und Eindrücke, sei es one dieselben. Sie kommen und gehen dunkler oder lebhafter, langsamer oder schneller. Bei einem höheren Grade dieser Lebhaftigkeit wird eine Vorstellung festgehalten. Wir verweilen bei ihr mit einem gewissen Interesse, mit der dunklern oder deutlicheren Empfindung, daſs ihr Gegenstand eine Förderung oder Hemmung unseres Lebens hervorruft. Im ersten Fall *begehren* wir ihn, mag er noch nicht existiren, mithin erst verwirklicht werden müssen, oder mag er schon vorhanden, aber noch nicht in unserm Besitz sein. Das Vermögen dazu ist das *Begehrungsvermögen*, welches Kant (W. W. IV, 104) erklärt als „das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“, wobei er jedoch offenbar ein Zwischenglied, das durch die Vorstellung erweckte Verlangen, die Richtung des Willens auf den Gegenstand überspringt. Wird dies Verlangen stärker, dauernder, so steigert es sich zur *Begier* und *Begierde*, Worte, die ihren gemeinschaftlichen Stamm in *geren*, *keren* haben, der noch in unserm *gern* erscheint und wider auf χῆρ, cor, carus zurückgefürt wird. — Wie dem sei: das Herz ist als der Herd alles Lebensbetriebes nach der Schrift auch der ursprüngliche Sitz des Begehrungsvermögens, der Ausgangspunkt seiner Äußerungen (Prov. 4, 23) und von der Stellung desselben hängt ihr verschiedener sittlicher Wert ab. Luk. 6, 45; 12, 34. Denn an und für sich betrachtet ist das Begehren und die Begierde weder gut noch böse. Wie es ein rein natürliches, auf die Befriedigung des von Gott geordneten sinnlichen Lebensbedürfnisses gerichtetes Begehren gibt (Luk. 15, 16; 16, 21), so gibt es auch ein solches nach den höchsten und reinsten Gütern, Pſ. 42, 1; Matth. 5, 6; und wie das Begehren in diesem Sinn den Frommen des A. T.'s (Matth. 13, 17; Hebr. 11, 16), ja höheren Wesen beigelegt wird (1 Petr. 1, 12), so begehrt auch Christus der Sündenreine Geistiges und Leibliches, Luk. 12, 49; 22, 15; Matth. 4, 2; Joh. 19, 28. Der Apostel begehrt, bei ihm zu sein, Phil. 1, 23, und die Gläubigen werden ermant, begierig zu sein nach der Milch des Evangeliums, 1 Petr

2, 2, vgl. auch Hebr. 6, 11; 1 Tim. 3, 1. Kurz: daſs durch beſtimmte Vorſtellungen der Gegenſatz von Luſt oder Unluſt, eine anziehende oder abſtoßende Wirkung erzeugt wird, iſt an und für ſich ſo wenig ſündhaft, daſs darauf vielmehr die menſchliche Natur als ſolche weſentlich mit beruht. Sündhaft wird dies alles erſt, wenn es ausgeht von einem in uns vorhandenen Gegenſatze zwiſchen Geiſt und Fleiſch, bei welchem dieſes wider jenen gelüſtet (Gal. 5, 17); wenn der Menſch dieſem Gegenſatze Raum gibt und begehrt, was gegen das Geſetz des Geiſtes, gegen Gottes Geſetz (Röm. 7, 22 f.) iſt und ihn aus der von ihm feſtgeſtellten Ordnung des Lebens, alſo auch aus der Gemeinſchaft mit ihm herausfürt und ſein Bild in der Seele befleckt. Jede Begierde der Art iſt an ſich innere Sünde, Matth. 5, 28; Mark. 4, 19; Röm. 1, 24; 7, 7; 1 Kor. 10, 6. Die letztere erzeugt Jak. 1, 14 ff. wider andere arge Gedanken, Matth. 15, 19, und verſtärkte Begierden, 1 Joh. 2, 16. Daher kommt es, daſs die ἐπιθυμία vorzugsweiſe von der prava concupiscentia gebraucht wird, auch wo ſie nicht ausdrücklich als ſolche bezeichnet iſt. Röm. 6, 12; Eph. 4, 22; Gal. 3, 5 u. ö. Inwiefern ſie dann weiter ihre Wurzel in der Sinnlichkeit und Selbſtſucht, dem Fleiſche, hat und ihrem tiefſten Weſen nach mit der letztern zuſammenfällt; wie ſie durch das Geſetz zwar nicht erzeugt, wol aber erregt wird, Röm. 7, 7; inwiefern von einer allen angebornen böſen Luſt und deren Zurechnung die Rede ſein könne oder müſſe; wie ſie zuſammenhänge mit dem Fall und der Schuld der erſten Menſchen einerſeits, mit dem Werke der Erlöſung und Widergeburt andererſeits; inwiefern ſie in derſelben zwar nicht völlig getilgt, aber vergeben und in ihrer Herrſchaft gebrochen wird, wärend, wo dies nicht geſchieht, der Menſch ſich immer noch in dem Zuſtande der Knechtſchaft befindet und kein warhaft gutes, gottgefälliges Werk vollbringt — dieſe und andere Fragen ſind mit der Lehre von der Sünde, Erbſünde und Rechtfertigung und mit den Differenzen namentlich zwiſchen der röm.-katholiſchen und evangeliſchen Kirche darüber ſo eng verflochten, daſs hier darauf und auf die betreffenden ausfürlicheren Darſtellungen verwieſen werden muſs. Darin aber ſtimmen beide Kirchen mit dem Apoſtel überein, daſs der Widergeborne, welcher den alten Menſchen, der durch die ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης verderbet iſt, abgelegt hat, ſich durch die heilſame Gnade Gottes züchtigen läſst, daſs er nüchtern und wachſam, 1 Theſſ. 5, 6 ff., die Begierden fortwärend verleugnet, Tit. 2, 12; 1 Petr. 2, 11, und ſein Fleiſch ſamt ihnen kreuzigt, Gal. 5, 24. Denn das Leben und der Wandel im Geiſt ſchließt das Leben und den Wandel in den Begierden aus, V. 16 und Röm. 6, 12. Und indem wir ſo von einer Klarheit zur andern in das Bild des Herrn verklärt werden, deſſen Klarheit ſich in uns ſpiegelt, 2 Kor. 3, 18, iſt zwar hier noch nicht erſchienen, was wir ſein werden. Wenn es aber erſcheinen wird, ſo werden wir ihm gleich ſein, und völlig reines Herzens geworden ihn ſehen wie er iſt. 1 Joh. 3, 2, vgl. Matth. 5, 8. **E. Schwarz †.**

Beghарden, Beghinen. Gegen Ende des 12. Jarh. trifft man in mehreren niederländiſchen Städten Geſellſchaften von Frauen, die in gemeinſamer Wonung, nach einfacher Regel, aber one Gelübde, ein frommes Leben füren. Zur Entſtehung mögen die Kreuzzüge mitgewirkt haben, indem ſie nicht nur viele Frauen ihrer Gatten beraubten, ſondern manche Jungfrau aus den höhern Ständen verhinderten, in die Ehe zu treten, weil nur der geringſte Teil der die Sarazenen bekämpfenden Ritterſchaft in die Heimat zurückzukehren pflegte. Indeſſen hat auch der allgemeine damalige Hang zu beſchaulichem Leben gewiſs einen bedeutenden Anteil an der Entſtehung dieſer Vereine gehabt. Solche Frauen wurden früh Beghinae, Beguttae genannt. Der Urſprung dieſes Namens iſt immer noch ungewiſs, obgleich viel darüber geſtritten worden iſt. Schon zu Anfang des 13. Jarhunderts leitete ihn ein belgiſcher Schriftſteller von dem Prieſter Lambert-le-bègue ab, welcher um 1180 in Lüttich gegen das Verderben der Geiſtlichkeit geprediget, und Jungfrauen und Witwen zur Stiftung eines gemeinſamen Lebens angeregt haben ſoll. (Aegidius monachus aureae Vallis, um 1230, Gesta Pontificum Leodiensium cap. 52, in Chapeavilli Gesta Pontiff. Tungrensium etc. (Leyden, 1613. 4. B. II, p. 126.) Es ſcheint aber kaum glaublich, daſs der Name des

Vereins von dem, einen körperlichen Fehler bezeichnenden Übernamen des Stifters herkommen könne; es sei denn, daſs Le-Bègue oder Le-Beghe nicht Übername, sondern Zu- oder Familien-Name sei, wie Hallmann annimmt, Geschichte des Ursprungs der belgischen Beghinen (Berlin 1843, S. 112). Später knüpften einige belgische Beghinenhöfe ihre Abstammung und ihren Namen an die h. Begga, Tochter Pipins von Landen; historische Beweise hierfür sind aber nicht vorhanden. Eine Urkunde, aus welcher hervorgehen soll, daſs der Vilkorder Beghinenhof schon vor 1065, also vor dem Priester Lambert bestanden, ist heutzutage als unecht erkannt (Hallmann, S. 42 u. f.). In der Zeit aber, als man sie für echt hielt, gab sie zu andern Etymologieen Anlaſs: so wird in den Act. SS., April III, 872, und von Du Cange, in seinem Glossarium, ein altsächsisches Wort beggen herbeigezogen und durch betteln erklärt; allein die ältesten und überhaupt die niederländischen Beghinen haben nie gebettelt.

Mosheim (de Beghardis et Beguinabus, Leipz. 1790, p. 98) und Hahn (Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1845, II, S. 423) erklären beggen durch beten, welche Bedeutung sich aber aus dem damaligen Sprachgebrauch nicht nachweisen läſst. Die Endung ist übrigens französisch, so daſs das Wort einen französischen Ursprung haben muſs; Aegidius, a. a. O., sagt ausdrücklich, die Beghinen seien zuerst gallice so genannt worden. In Grimms Wörterbuch (1, 1299) wird die Etymologie im Dunkel gelaſsen. Der Name Begutte, ursprünglich ein Spottname, der Sage nach zuerst dem Lambertus selbst gegeben (Hallmann, S. 9), kommt wol von der Formel „Bei Gott", deren sich die Beghinen bedienten (Du Cange, Gloss.).

Anfangs waren alle Beghinenhöfe, Beguinagia, außerhalb der Städte angelegt; erst später findet man deren innerhalb der Mauern. Es waren von wohltätigen Personen gemachte Stiftungen zu Gunsten von Witwen und Jungfrauen; in Deutschland war der gewönliche Name Gotteshaus, zuweilen auch Sammlung. Den ärmeren Frauen (pauperes beginae) waren meist, außer der Wonung, einige Renten für Heizung und Licht, manchmal auch für Kost angewiesen; sie waren zu Handarbeit, Spinnen u. dgl. angehalten, um dadurch zur Anschaffung ihres Unterhalts beizutragen, zugleich verpflegten sie Kranke und beteten, für testamentarisch bestimmte Almosen, auf den Gräbern der Verstorbenen. Andere Häuser waren für Vornehmere (domicellae mantellatae) bestimmt, die oft ziemlich einträgliche Pfründen genoſsen. Die ärmern Beghinen standen größtenteils unter der Leitung der Franziskaner, die reichern unter der der Dominikaner. Auf dem Lande, in der Nähe der Dörfer, gab es Klausen, wo oft einzelne, oft mehrere Beghinen unter der Aufsicht einer magistra lebten.

Es bildeten sich auch änliche Männervereine; zu Löwen schon 1220. Man nannte diese Leute begini oder beghardi. Um 1300 entstand zu Antwerpen ein Verein zur Pflege von Armen und Kranken und zur Beerdigung der Toten; die Mitglieder wurden, nach ihrem Schutzheiligen Alexius, Alexianer genannt; sie erscheinen auch unter dem Namen Cellitae, von dem Grab, cella, das sie besorgten; das Volk bezeichnete sie als Lollharden, one Zweifel von lollen, lullen, leise singen oder beten. Diese Lollharden waren ganz dasselbe wie die Begharden, die in vielen Städten bis zum Ende des Mittelalters als Krankenwärter und Totenträger vorkommen.

Der Anschluſs an die Bettelorden hatte frühe zur Folge, daſs viele Beghinen und Begharden sich gleichfalls dem Bettel ergaben, und in dem Lande herumzogen, ihren Unterhalt sich erbittend mit der Formel: Brod durch Gott. Am Rhein kamen sie vielfach in Berürung mit Ketzern, zumal mit Brüdern des freien Geistes; ihre ganze Lebensweise verschaffte den Lehren dieser Sekte Eingang unter ihnen, so daſs schon seit der Mitte des 13. Jarhunderts, besonders aber im 14., der Name Begharde zum Ketzernamen wird, in Deutschland für Brüder des freien Geistes, in Frankreich und Italien für Spiritualen und Fratricellen; in Frankreich diente er auch als Spottname, um solche zu bezeichnen, die äußerlich eine übertriebene Frömmigkeit an den Tag legten. In den Verordnungen, welche in dieser Zeit von Päpsten und Bischöfen gegen sie erlaſsen werden, ist

daher immer genau zu untersuchen, ob dieselben sich auf ketzerische Begharden beziehen oder nicht. In Frankreich und am Rhein werden ketzerische Begharden verdammt und verbrannt; in den Niederlanden, wo sie sich von der Einmischung häretischer Elemente frei hielten, wurden sie geschützt. 1311 erließ Clemens V. auf dem Konzil von Vienne 2 Bullen, um alle Begharden und Beghinen, als von Ketzerei befleckt, unbedingt zu unterdrücken, worauf sie von den Inquisitoren heftig verfolgt wurden; allein schon Johannes XXII. nahm die rechtgläubigen weiblichen Beghinen wider in Schutz, 1318 in Deutschland und 1326 in Italien. 1374 und 1377 befahl Gregor XI. auch die Männergesellschaften in Deutschland und den Niederlanden zu dulden. Am Ende des 15. Jarh. waren sowol Beghinen als Begharden wegen ihres schlechten Lebens verrufen; Prediger und Dichter klagten über ihre Unsittlichkeit; der Name wurde als gleichbedeutend mit scheinheilig gebraucht.

Es gibt noch jetzt in Belgien einige alte Beghinenhöfe; die Zal der Bewonerinnen wird aber immer geringer; die Güter der aufgehobenen Häuser werden Armen-Anstalten übergeben. **C. Schmidt.**

Begräbnis, bei den Christen. Die Überzeugung, dass die Gemeinschaft im Herrn über die Grenzen des irdischen Lebens hinaus besteht, hat von Anfang an auf die Behandlung der Verstorbenen einen wesentlichen Einfluss geübt. Das bei den Heiden vorkommende Verbrennen der Leichen (s. Jacob Grimm über das Verbrennen der Leichen, in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, aus dem Jahre 1849 [Berlin 1851. 4°], philosophisch-historische Klasse, S. 191—274, 545—547) ward gemissbilligt und die Beerdigung allgemein angeordnet. Dieser Gebrauch verwuchs so mit dem kirchlichen Leben, dass Karl der Große den Sachsen bei Todesstrafe das Verbrennen ihrer Toten verbot, zugleich auch die Beerdigung auf den Kirchhöfen und nicht ad tumulos paganorum befahl (Capitulare Paderbrunnense a. 785 c. 7. 22, bei Pertz, Monumenta Germaniae T. III. p. 49), änlich auch der deutsche Orden den neubekehrten Preußen im Frieden von 1249 (Voigt, Geschichte Preußens B. II, S. 626). Der Begräbnisort sollte nach älteren Bestimmungen sich außerhalb der Städte befinden. (Genes. 23, 19. — Ev. Matth. 27, 60; Luk. 7, 12 u. a. — Die Gesetzgebung der zwölf Tafeln [Tab. X. Frgm. 1, 10, s. Dirksen, Übersicht der Versuche zur Herstellung der Zwölf-Tafeln-Fragmente, Leipz. 1824. 8°, S. 659 fg. 692 fg.] und das spätere römische Recht, c. 12, C. Justin. de religiosis, III, 44, von Diocletian und Maximian, 290). Indessen hat es nie an Ausnahmen gefehlt. So hatten die jüdischen Könige und einzelne Propheten ihre Gräber in der Stadt (1 Kön. 2, 10; 2 Kön. 23, 16; vgl. 21, 18 u. a., 1 Sam. 25, 1; 28, 3). Unter den christlichen Kaisern geschah dies allgemeiner, besonders auch in den Kirchen, so dass Gratian, Valentinian und Theodosius im Jare 386 das Begräbnis in den den Aposteln und Märtyrern gewidmeten Bethäusern untersagen mussten (c. 2, C. de sacrosanctis ecclesiis [I, 2], verb. c. 6, C. Theod. de sepulcris violatis [IV, 17]); dennoch geschah dies später wider, so dass auch von Seiten der Kirche Verbote erlassen wurden. Beerdigungen sollten stattfinden „de foris circa murum basilicae“ (Concil. Brucarense I. a. 563. c. 18, bei Bruns, canones apostolorum etc. II, 35). Einen Platz in der Kirche sollten erhalten „episcopi aut abbates aut digni presbyteri vel fideles laici“ (Concil. Moguntin. a. 813. c. 52, in c. 18. Can. XIII. qu. II), jedoch nicht in der Nähe des Altars. Andere sollten begraben werden, nach einer Anordnung des Theodulf von Orleans (Baluzius, Miscellan. Tom. VII, p. 24), widerholt im can. 6. Conc. Nannetense a. 895 (?), in c. 15. Can. XIII, qu. II, im Vorhofe beim Haupteingange in die Kirche (in atrio), in den Umgängen, den Hallen und Kreuzgängen um die Kirche (in porticu), dem sogen. Paradiese, oder in den Erkern und Winkeln der Kirchenmauern (in exedris). Hierin lag noch ein Vorzug vor dem Begräbnisse auf dem die Kirche umgebenden Hofe (area). In voller Strenge wurde aber daran nicht festgehalten, zumal da Familien- und Erbbegräbnisse in den Kirchen häufiger wurden, auch die Klosterkirchen nicht selten besondere Privilegien zum Begraben Auswärtiger erlangten c. 1. 3. 10. X. de sepulturis [III, 28], c. 2. eod. in VI°. [III, 12].

Clem. 2. eod. [III, 7]). Die spätere bürgerliche Gesetzgebung hat indessen meistens die Beerdigung der Leichen in den Kirchen und in bewonten Gegenden der Städte überhaupt untersagt (m. s. z. B. das preußische Landrecht Th. II, Tit. XI. § 184, die bayerischen Verordnungen vom 28. Januar, 8. und 10. Februar 1803 u. a. [doch gestattet ein königl. bayerisches Reskript vom 3. Oktober 1826 eine Ausnahme zu Gunsten der Erzbischöfe und Bischöfe], sächsisches Mandat vom 11. Februar 1792 u. a. m.). Die Beerdigungsgebräuche selbst haben nach Zeit und Ort gewechselt, und auch jetzt entscheiden darüber die abweichenden Diözesanritualien und Partikularrechte. Wegen des Übermaßes von Solennitäten und Aufwand sind öfter beschränkende Trauerordnungen erlassen. In der römisch-katholischen Kirche sind die einzelnen Akte eines solennen Begräbnisses die öffentliche Ausstellung der Leiche im Sterbehause oder in der Kirche wärend der Nacht vor der Bestattung, oder jetzt an Stelle derselben besondere Gebete für den Verstorbenen (Totenvigilien), verbunden mit einer Absolution und dem Lesen einer Messe (officium defunctorum). Einige Zeit nachher, am 3., 7., 9., 30. oder 40. Tage und am Jarestage des Todes folgen die Exequien (exsequiae, anniversaria), besondere Trauerfeierlichkeiten, und außerdem Seelenmessen. Diesen Gebräuchen gegenüber hat die evangelische Kirche gleich seit ihrer Begründung „die Begängnisse der Toten, das Gedächtnis der Seelen, Seelmessen und andere Kaufmessen" abgeschafft: „Denn solten die seelmessen, Vigilien und dergleichen gelten, so künd man die sunde durch werck ablegen" (Kirchenordnung von Elbogen 1523. Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstenthum Sachsen 1528 u. a. m., bei Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrh. B. I, S. 16. 94 u. a.).

Die Bestattung erfolgt ordnungsmäßig auf dem Kirchhofe der Parochie, in welcher der Verstorbene die Sakramente empfing oder wo seine Vorfaren begraben sind (sepulcrum majorum), es sei auf dem allgemeinen Gottesacker (sepulcrum commune) oder in einem eigenen Begräbnisse (sepulcrum particulare, proprium — insbesondere Familien-, Erbgruft), (c. 1. 5. 10. X. de sepulturis [III, 28] c. 3. eod. in VI° [III, 12]). Das kanonische Recht gestattet aber jedem Mündigen (pubes), an Stelle des ordentlichen ein anderes Begräbnis zu wälen (c. 1. 3. 6. 7. 8. 10. X. de sepulturis [III, 28], c. 1. 2. 4. eod. in VI° [III, 12]). Für impuberes können der Vater oder die Mutter, wo es die Gewonheit mit sich bringt, die Gruft wälen (c. 4. cit. in VI°). Der gewälte Ort muss eine geweihte Stätte sein (locus religiosus), besonders solche Orte „in quibus orationes atque missarum solemnia, tam pro vivis, quam pro defunctis, frequentius celebrantur" (c. 3. 6. X. de sepulturis), daher die Klosterkirchen vorgezogen wurden. Erlaubt ist auch die Wal eines „locus minus religiosus", d. h. eines geweiheten, nicht durch allgemeine Kirchengesetze berechtigten Orts (c. 2. § 1. de sepulturis in VI. verb. c. 3. X. eod., s. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts, B. II, S. 550). Bei den Evangelischen werden im allgemeinen dieselben Grundsätze befolgt (m. s. z. B. das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. § 453 fg., großherz. sachsen-weimarsche Gesetz vom 7. Oktober 1823 u. a. m.). Die Benutzung von Privatörtern erfordert die Dispensation der kirchenpolizeilichen Behörde (in Preußen der Regierung). Das Recht, sich selbst ein Begräbnis zu wälen, fehlt außer den Unmündigen auch den Regularen, welche, wenn sie auch außerhalb des Klosters sterben, nach demselben, wenn es irgend möglich ist, hingebracht werden sollen (c. 5. de sepulturis in VI.). Die Wal eines Begräbnisses muss aber, um giltig zu sein, in voller Freiheit erfolgen. Eine von Seiten eines Geistlichen veranlasste Wal seiner Kirche ist nichtig und der Überredende fällt überdies in den Bann ipso facto, wovon ihn nur der Papst lösen kann (c. 1. de sepulturis in VI. Clem. 3 in fine. de poenis [V, 8]).

Das Erkaufen eines Begräbnisses wird als Simonie verworfen, dagegen sind freiwillige Gaben und Oblationen erlaubt (c. 12. 13. Can. XIII. qu. II, c. 13. X. de sepulturis, c. 42. X. de simonia [V, 3]). Daraus bildeten sich besondere Stolgebüren, auf welche der Pfarrer des Verstorbenen auch dann Anspruch hat, wenn derselbe einen andern Begräbnisplatz gewält hat. In solchem Falle ist

außerdem an die Pfarrkirche ein Viertel der der gewälten Kirche um des Begräbnisses willen gemachten Zuwendung zu entrichten (portio canonica, quarta funeraria), (c. 1. 2. 4. 8. 9. 10. X. de sepulturis. Clem. 2. eod. Diese letzte Stelle, aus dem Konzil zu Vienne 1311 setzte die quarta als Regel fest, bestätigte aber zugleich die abweichenden Observanzen, vgl. auch Conc. Trident. sess. XXV. cap. 13. de reform.). Besondere Gebüren sind auch in der evangelischen Kirche hergebracht (für die Erde, das Geläute, die Errichtung von Monumenten für bestimmte Zeit u. dgl.). Ein Anspruch auf Gebüren besteht dagegen nicht, wenn ein Fremder in einer andern Parochie stirbt und von dort nach seiner Heimat gefürt wird, ebensowenig für den bloßen Durchzug einer Leiche, wo das Gesetz dies nicht ausdrücklich bestimmt hat. Die Größe der Gebüren hängt öfter von den dabei angewendeten Solennitäten ab; daher unterscheidet man die sepultura solennis (mit Sang und Klang) und minus solennis (sog. stilles Begräbnis). Das letztere ist bisweilen sogar gesetzlich angeordnet, aus sanitätspolizeilichen Rücksichten oder selbst zur Strafe, wodurch es schon den Charakter einer sepultura inhonesta annimmt.

Das kirchliche Begräbnis entbehren im allgemeinen Nicht-Christen (c. 27. 28. dist. I. de consecr.). Die römisch-katholische Kirche dehnt dies auf die nichtgetauften Kinder christlicher Eltern aus. Es sollen dieselben an einer besondern (nicht benedicirten) Stelle des Kirchhofs one alle Liturgie beerdigt werden (m. s. z. B. über die Anordnung des Erzbischofs von Posen die Bekanntmachung der Regierung vom 13. März 1822, im Amtsblatt S. 176). Dagegen erklärt sich die evangelische Kirche (m. s. z. B. die Kirchenordnung von Hannover von 1536, in Richters Sammlung B. I. S. 277 u. v. a.). Verlustig werden des kirchlichen Begräbnisses nach kanonischem Recht Exkommunizirte, was jedoch auf die vitandi, non tolerati beschränkt wird (s. den Art. Bann); desgleichen Selbstmörder (c. 12. Can. XXIII. qu. V.), denen im Zweifel wenigstens ein stilles kirchliches Begräbnis gewärt wird; sodann die im Turnier oder Duell gefallen sind (c. 1. 2. X. de torneamentis [V, 13]. Concil. Tridentin. sess. XXV. cap. 19. de reform.); offenkundige Wucherer (c. 3. 15. X. de usuris [V, 19]), Räuber, Brandstifter und Zerstörer von Kirchen (c. 3. 5. X. de raptoribus [V, 17]), solche, die nicht einmal im Jare das Sakrament der Buße und des Altars empfangen haben (c. 12. X. de poenitentiis [V, 38]), öffentliche Blasphemanten (c. 2. X. de maledicis [V, 26]), die Hingerichteten (c. 12. Can. XXIII. qu. V), Apostaten, Schismatiker, Häretiker (c. 8. 13. X. de haereticis [V, 7], c. 2. eod. in VI [V, 2]), (vgl. J. M. Jansen, Entwickelung und Würdigung der Grundsätze des kanonischen Rechts über die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses, in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Cöln 1835. Heft XVI, S. 100 folg.). Wärend die älteren evangel. Kirchenordnungen sich zum teil den kanonischen Bestimmungen anschließen, ist man später davon abgegangen und beschränkt sich auf stille Begräbnisse, doch hat die bürgerliche Gesetzgebung bisweilen die Entziehung der Bestattung auf dem Kirchhofe als Kriminalstrafe angeordnet. Sie steigert sich zur sepultura asini oder canina (s. Jerem. 22, 19; 36, 30), wenn der Leib unbeerdigt bleibt, des imblocatus, indem der Körper nur obenhin mit Erde oder Steinen, en bloc, bedeckt wurde (s. Du Cange, glossarium s. h. v.). Sehr war bemerkt Nitzsch (praktische Theologie B. I. S. 299): „Die Beerdigung als Werk der humanen Behandlung der Leiche fällt, sofern es durch die bürgerliche Einrichtung und Unterstützung der Familie gar nicht oder nicht genug befriedigt wird, dem kirchlichen Helferamte selbst in dem Falle zu, dass es die Leiche unerbaulicher Personen betrifft (Apostelgesch. 5, 9. 10). Etwas anderes ists mit der Feier."

Jede religiöse Gemeinschaft bestattet ihre Mitglieder auf dem eigenen Gottesacker. Gehört derselbe als ein allgemeiner der bürgerlichen Kommune, so hat natürlich jeder Mitbürger Anspruch, auf demselben begraben zu werden und zwar mit den Solennitäten, welche bei den einzelnen Konfessionen üblich sind. Ist der Kirchhof Eigentum einer bestimmten christlichen Konfession, so kann den Mitgliedern eines andern christlichen Bekenntnisses, beim Mangel eines besondern oder allgemeinen Beerdigungsplatzes, die Aufnahme nicht versagt (Instrum. pacis Osna-

brug. art. V, § 35), daher die Mitwirkung des Parochialgeistlichen nicht rechtlich gefordert werden; dagegen kann nach dem Umfange des einer den Kirchhof mitbenutzenden Gemeinde zustehenden Kultus auch die Liturgie bei der Beerdigung angewendet werden (m. s. z. B. bayerisches Edikt vom 26. Mai 1818, § 100; allgemeines preußisches Landrecht Th. II. Tit. XI. § 189. Circular vom 30. Mai 1844, Verordnung vom 15. März 1847 [für die Provinz Westphalen] u. a. m., in Mittheilungen aus der Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten in Preußen Heft I., Berlin 1847, 8°, S. 38 folg.).

Über die beim Begräbnis in Betracht zu ziehenden Fragen vgl. man Glück, Erläuterung der Pandekten B. XI, S. 386—459; Pellicia, de christiana ecclesiae politia. Tom. II. (ed. Braun. Coloniae 1838) diss. V. de coemeterio sive catacomba Neapolitana, verb. Chr. Fried. Bellermann, über die ältesten christlichen Begräbnisstätten und besonders die Katakomben zu Neapel u. s. w. 1838. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie B. IX, S. 541 folg. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, B. VI, Th. III, S. 362 ff. **H. F. Jacobson.**

Begräbnis, bei den Hebräern. Nach allgemein menschlicher Sitte wurde auch bei den Hebräern die Leiche eines eben verschiedenen, teuren Angehörigen von seinen Nächsten geküßt und ihr die Augen zugedrückt (Genes. 46, 4; 50, 1); sie wurde sodann gewaschen (Act. 9, 37) und in ein großes Tuch gewickelt (Matth. 27, 59), oder auch ganz mit Binden umwunden (Joh. 11, 44), zwischen welche man wolriechende Gewürze, Myrrhen, Aloë u. dgl. legte oder strich (Joh. 19, 39 f.), wärend ein eigentliches Einbalsamiren in ägyptischer Weise nur als Ausnahme bei Jakob und Josef erwänt wird, die in Ägypten starben und deren Leichname nach ihrem Erbbegräbnisse in Kanaan transportirt werden sollten (Gen. 50, 2 sqq. 26). Bei fürstlichen Personen wurde eine Masse Spezereien und Salben verschwendet und bei der Bestattung als Rauchwerk verbrannt, auch lag die Leiche in Prachtgewändern auf einer Prachtbare (2 Chron. 16, 14; 21, 19; Jer. 34, 5; Jos. Ant. 17, 8, 3; B. J. 1, 33, 9), gefallenen Kriegern wurden wol auch ihre Waffen mit ins Grab gegeben, Ezech. 32, 27. Da nach dem Gesetze Num. 19, 11 sqq. alles, was mit einer Leiche in Berürung kommt, unrein wird, so pflegte man so schnell als möglich (Act. 5, 5 ff.), meist am nämlichen Tage, den Toten zu beseitigen, was auch das heiße Klima rätlich machte, wiewol es in früheren Zeiten nicht immer so gehalten wurde (Genes. 23, 2 sqq.). Die Leiche wurde also in einem offenen Sarge auf einer Bare hinausgetragen, unter Begleitung einer je nach dem Range und den Verhältnissen des Verstorbenen größeren oder kleineren Volksmenge, namentlich aber der Verwandten und Freunde (Luk. 7, 14; 2 Sam. 3, 31), wie überhaupt die nächsten Angehörigen, Söne, Ehegatten, Freunde, Schüler, die Pflicht hatten, dem Toten die letzte Ehre zu erweisen (Gen. 25, 9; Richt. 16, 31; Tob. 14, 13; Mark. 6, 29). Wie man schon im Trauerhause Klaglieder zur Trauerflöte anstimmte (Matth. 9, 23; Mark. 5, 38), so wurde auch wärend des Leichenzugs laut geweint und geklagt, wozu auch wol eigene Klageweiber gedungen wurden (Jer. 9, 16 f.; 22, 18). In späterer Zeit wurden nach der Bestattung Trauermalzeiten, zum teil sehr verschwenderischer Art, gehalten (Jos. B. J. 2, 1, 1; vgl. Tob. 4, 17; ep. Jerem. 32), was früher nicht nachzuweisen ist, indem die Stellen Jer. 16, 5 ff.; Ez. 24, 17. 24; 2 Sam. 3, 35; Hos. 9, 4 nur davon reden, dass der Trauernde, nachdem er seinem Schmerze seinen Lauf gelassen, dann wider Speise zu sich nehmen sollte (das Trauerbrod), um sich zu trösten, vgl. Hitzig, z. d. a. St. Ewald, Alterth. S. 214 (1. Ausg.) Die Verwandten und Freunde sandten dazu die nötigen Speisen ins Trauerhaus (Deuter. 26, 14; vgl. 2 Sam. 3, 35). Die Trauerzeit dauerte wie bei vielen Völkern (Movers, Phöniz. I, S. 200) 7 Tage (Gen. 50, 10; 1 Sam. 31, 13; Joseph. l. l.), in außerordentlichen Fällen 30 Tage (Gen. 50, 3; Num. 20, 29; Deut. 34, 8; 21, 13), und war mit Fasten, dem Zerreißen der Kleider (2 Sam. 3, 31; Genes. 37, 34), dem Tragen des Trauergewandes, dem Bestreuen mit Staub und Asche, dem Scheren des Bartes und derlei Äußerungen verbunden (Ez. 24, 17 ff.; Am. 8, 10; 2 Sam. 19. 5; 13, 31 u. a. St.), wobei

nur das Ritzen der Haut und das Kalscheren zwischen den Augen als heidnische Sitte verboten waren (Lev. 19, 28; Deut. 14, 1, aber vgl. Jer. 16, 6), vgl. Ewald, Alterth. d. V. Israel, S. 225.

Die Bestattung selbst bestand bei den Hebräern zu allen Zeiten im Begraben (von Gen. 23, 19 bis Act. 5, 6 sqq.); das Verbrennen der Leiche ist entweder infamirende Todesstrafe, Lev. 20, 14; 21, 9, oder erscheint durch die besonderen Umstände, wie Pest, wo zum Begraben nicht Zeit und Leute genug sind, Am. 6, 10, oder Kriegszeiten, wo die Leiche nicht in ihrem Erbbegräbnisse bestattet werden konnte und schnell allen Unbilden muss entzogen werden, 1 Sam. 31, 12, geboten. Mit Recht nennt also Tacit. hist. 5, 5 das condere der Leichname als jüdische Sitte. Nichts galt als so grausenhaft und entehrend, als — in Zeiten von Krieg und aus Hass des Feindes — unbegraben liegen bleiben zu müssen (1 Kön. 13, 22; Jer. 16, 4; Ez. 29, 5; 2 Makk. 5, 10 u. o.), wo dann freilich die Leiche bald eine Beute der herrenlosen Hunde und zalreichen Raubvögel wurde (1 Kön. 14, 11; 2 Sam. 21, 10 ff.), weshalb als vorzügliches Liebeswerk angesehen wurde, verlassene Leichname zu begraben, Tob. 1, 17; 2, 3 ff., und wegen Deut. 21, 23 auch hingerichtete Verbrecher und Feinde noch vor Sonnenuntergang begraben wurden (Josua 8, 29; 10, 27; Jos. B. J. 4, 5, 2; Matth. 27, 58).

Die Grabstätten waren in der Regel außerhalb der Städte oder Dörfer (Luk. 7, 12; Joh. 11, 30), nur etwa bei Königen (s. unten) und Propheten machte man eine Ausnahme (1 Sam. 25, 1; 28, 3). Die Gräber waren natürliche oder künstliche (Jes. 22, 16; Luk. 23, 53), Hölen in Hainen oder Gärten (Gen. 23, 17; 2 Kön. 21, 18. 26; Joh. 19, 41; — auch 1 Kön. 2, 34 ist von einer Grabstätte im Garten des eigenen Hauses zu verstehen), die man nach Bedürfnis erweiterte. Sie gingen zum teile senkrecht in den Boden (Luk. 11, 44), teils horizontal, und waren mit einer Türe oder einem großen Steine (Matth. 27, 60; Joh. 11, 38) zum Schutze gegen Entweihung durch Menschen oder Raubtiere geschlossen. Die Gräber der Juden, durchweg Felsgräber, wurden gewönlich an einer steil abfallenden Felswand angebracht, mitunter in unzugänglich scheinender Höhe; wo keine Felswand vorhanden war, schuf man künstlich eine solche, indem man von oben in den Felsen eindrang und einen rechtwinkligen Ausschnitt, in welchen eine Treppe hinabfürt, in denselben hineinarbeitete. Durch eine, gewönlich — doch nicht immer — mit einer Steinplatte oder Steintüre zu verschließende Öffnung, bald groß und breit mit allerlei Verzierungen, meist aber nur ein enges Schlupfloch von 3′ Höhe und Breite, — gelangte man entweder direkt in die Grabkammer, oder aber bei reichern Anlagen zunächst in eine — wie jene gewönlich viereckige — Vorkammer oder gemeine Vorhalle, die dann nach außen durch ein Portal mit Fries oder Giebel, oder mit Säulen geschmückter Façade ausgezeichnet ist. Aus der Vorkammer tritt man durch niedrige Türchen in die Grabkammern selbst, die sich oft weit in den Berg hinein verzweigen. In denselben befinden sich die einzelnen der Länge und Breite eines Leichnams (6′ lang und 1—3′ breit) entsprechenden Gräber, die man nach Tobler folgendermaßen unterscheidet: 1) Das einfachste ist das Senkgrab, in den Boden der Felskammer geteuft und durch einen Steindeckel verschlossen, solche finden sich sehr selten; 2) das Schubgrab, ein meist bodeneben und wagrecht in den Felsen gehauener, vierseitiger Gang von 6′ Länge und $1^1/_2$′ Höhe und Breite, in welchen die Leiche horizontal, warscheinlich die Füße voran, geschoben wurde, wol die gewönlichste Art, im Talmud כוך genannt; 3) Bank- oder Auflegegräber, wo die Leichen auf eine Felsenbank, meist unter einer Wölbung, hingelegt wurden, die sich an einer oder mehreren Seiten der Kammer etwa 2 Fuß hoch vom Boden hinzog; 4) Trog- oder Einleggräber, $2^1/_2$′ über dem Boden in den Felsen gehauene Tröge von Körperlänge, bei denen nur die eine zugewandte Längenseite und die hole Oberseite sichtbar und frei, Kopf-, Fuß- und Rückenseite durch die Felswand gebildet sind; die Leiche wurde in den Trog hinein- oder hinabgelegt. Eigentliche Sarkophage oder Steinsärge fanden nur bei Reichern Anwendung und zeigen zum teil auf den Flächen jene Rosetten, Blumen und

Blattgewinde, welche der jüdischen Kunst eigentümlich sind und an getriebene Metallarbeiten erinnern. In Syrien sieht man heute öfter alte Sarkophage als Brunnentröge benutzt, einige sind auch im Museum des Louvre in Paris aufgestellt. Die Anlage der eigentlich phönizischen Felsengräber, neuerdings vorzüglich durch Renan untersucht, wich zwar von den oben beschriebenen bei den Juden mehrfach ab, doch ist das Grundprinzip und manches in der Ausfürung (z. B. die Bankgräber) nicht wesentlich davon verschieden. In die einheimische phönizisch-jüdische Kunst spielten aber bei den größern Monumenten auch fremde, teils ägyptische, teils griechisch-römische Einflüsse hinein; erstere besonders sichtbar in dem mitunter vorkommenden ägyptischen Kranzgesims mit der Hohlkehle und in den aufgesetzten Pyramiden (Grab Absaloms, Grab der Makkabäer u. a.), letztere in den angebrachten Säulen dorischer, jonischer, korinthischer Ordnung. Von völlig abweichender Form sind die im Kidrontal dicht bei einander liegenden, unter dem Namen des Zacharias- und des Absalomgrabes bekannten Monumente; diese sind als Freibauten rings aus dem Felsen losgearbeitet und verbinden eine turmartig pyramidale Anlage mit den Gliederungen teils ägyptischer, teils griechischer Kunst, was ihr Alter jedenfalls in die letzten vorchristlichen Jarhunderte herabsetzt. Zu allem obigen vergleiche man besonders Tobler, Golgatha, S. 201 ff.; Lübke, Geschichte der Architektur, 3. Ausg. (1865) S. 60—65; Socin in Bädekers Palästina S. 122 f., 230 ff., 246 ff. 452.

Nicht nur Könige und Vornehme, sondern wer es irgend vermochte, hatte eigene, erbliche Familiengrüfte (Genes. 23, 30 u. o.) und es galt als traurig, nicht in diesen beigesetzt zu werden (2 Sam. 19, 37; 1 Kön. 13, 22), weshalb auch auswärts Verstorbene womöglich dorthin geschafft wurden (Gen. 47, 29; 50, 5), und später manche gern wenigstens im Vaterlande ruhten (vgl. 2 Makk. 5, 10). Für Arme, Pilger und derlei Leute waren in späteren Zeiten gemeinsame Begräbnisplätze vorhanden, Jer. 26, 23; 2 Kön. 23, 6; Matth. 27, 7. Über dem Grabe selber erhob sich hin und wider ein Denkmal (Genes. 35, 20; 2 Sam. 18, 18; 1 Makk. 13, 27 ff.); bei solchen, die als Gebannte starben, warf man zum Schimpf Steine darauf (Josua 7, 26; 8, 29; — Edajoth 5, 6). In der nachexilischen Zeit wurden im Frühjar solche Gräber, die nicht leicht von ferne als solche kenntlich waren, neu übertüncht, um die vorüberziehenden Festbesucher vor Verunreinigung durch Berürung derselben zu behüten, auch suchte man damals die Ruhestätten der alten Propheten auf und schmückte sie (Matth. 23, 27, 29 und dazu Schöttgen). Aber Gräber zu öffnen, um die den Toten mitgegebenen Schätze (in Davids Grabe z. B. Jos. Antt. 7, 15, 3; 13, 8, 4; 16, 7, 1; B. J. 1, 2, 5), Schmucksachen oder Waffen herauszunehmen oder die Gebeine herauszuwerfen, galt von je als abscheuliche Barbarei (Jer. 8, 1 f.). Sonst wurden die Gräber als Wonungen der Dämonen (Matth. 8, 28) auch zu abergläubischen Inkubationen benutzt (Jes. 8, 19; 65, 4). Es sind ihrer in Palästina noch viele vorhanden, auch zum teil von neuern Reisenden untersucht worden (vgl. Robinson, Pal. I, 78 ff., II, 175 ff. und vorzüglich Tobler, Topogr. v. Jerusal. II, 227—340), namentlich sieht man ihrer eine große Zal aus den verschiedensten Zeiten in der Nähe der heil. Stadt Jerusalem, wie an den Abhängen des Ölberges, im Tale Josaphat und Hinnom, auch im Norden der Stadt, wo besonders die sogenannten „Königsgräber", richtiger das Mausoleum der Königin Helena von Adiabene (Jos. Antt. 20, 4, 3; B. J. 5, 2, 2), die Aufmerksamkeit auf sich ziehen (s. d. Art. „Zion"). Leider sind gerade die wichtigsten, die Gräber der Könige, in denen seit David noch 9 Könige ruhen, deren jeder eine eigene, ausgehauene Kammer hatte (2 Chr. 16, 14; 2 Kön. 9, 28; 23, 30), die aber unter einander verbunden ein Ganzes ausmachten (2 Chr. 21, 20; 24, 25; 28, 27), noch nicht wider aufgefunden worden. Sie müssen, nach der gründlichen Untersuchung von Thenius, „die Gräber d. Kön. v. Juda" in Illgens Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1844, in der „Davidsstadt" gesucht werden (1 Kön. 2, 10; 11, 43 u. s. f.), d. h. auf Zion (2 Sam. 5, 7; 1 Kön. 8, 1), und ihr Eingang am südöstlichen Abhange dieses Berges gegen das Tyropöon hin (daher 2 Chron. 32, 33 der „Aufweg bei den Gräbern der Söhne Davids"). Es wird jedesmal angemerkt, wenn ein

König wegen Aussatz oder schlechten Wandels nicht in dieses Erbbegräbnis kam (2 Chron. 21, 20; 24, 25; 26, 23; 28, 27), oder auf eigenen Wunsch anderswo, etwa in einem Lieblingsgarten in der Nähe (2 Kön. 21, 18. 26) bestattet wurde; als besondere Ehrenbezeugung wurde auch dem Hohenpriester Jojada die Beisetzung in dieser königlichen Gruft gewärt, 2 Chron. 24, 16. S. auch Winer, R.W.B. Artt. Begraben, Gräber, Leichen. Für die Gebräuche der spätern Juden s. Buxtorf, synag. jud. cap. 35, und über die heutigen Sitten in Palästina s. Tobler, Denkblätter S. 323 ff., und in Ägypten Lane, manners and customs of modern Egyptians, I, 309, II, 285 ff. (Lond. 1836). **Rüetschi.**

Beichte — ahd. bijiht, pijiht (bei Kero 13 einmal: pigithî) von bijëhan bekennen; mhd. biht und bihte — bedeutete ursprünglich confessio im weitesten Umfange. Erst seit dem 12. Jarh. („Windberger Psalmen") unterscheidet man bestimmter zwischen urgiht = confessio laudis und bihte als confessio peccatorum, ohne dass auch in der Folgezeit noch die letztere Schranke absolut eingehalten würde (Wilh. Wackernagel, altd. Predd. u. Gebete, Basel 1876 S. 302; vgl. Weigand, Deutsches Wörterbuch I, 125). Mit dem Erlöschen des simpl. jëhan „sagen" erlosch auch das comp. und im mhd. leitet sich dann bîhten meist schon als technischer Begriff von bîht ab, vgl. auch bîthigaere Beichtiger = Beichtvater. — Nhd. nur im engeren und spezif. Begriffe gebraucht, bezeichnet es herkömmlich die kirchlich geordnete Handlung der „Beichte" bei Katholiken wie Lutheranern. Von dieser allein ist hier zu handeln.

Nach altbeliebter katholischer Sitte wird die geordnete Kirchenhandlung und zwar in Form der Privat- oder Spezialbeichte (s. u.) bereits der kirchlichen Urzeit zugeschrieben, resp. auf Joh. d. Täufer (Matth. 3, 6) zurückgefürt (Binterim, Denkwürdigkeiten I, 1, 3 f., vgl. Bd. V, 2; Clee, D. Beichte, Mainz 1828. Siemers, D. sakrament. Beichte 1844). — Dagegen hat bereits Dallaeus (de sacramentali s. auric. confessione, Genf 1661, III, 3 S. 202 ff.) den Misbrauch, den die Archäologen zu diesem Behufe mit den Begriffen ἐξομολογεῖσθαι und ἐξομολόγησις trieben, aufgewiesen, unter Zustimmung einzelner aufgeklärter Katholiken selbst, wie Albaspinäus (obss. de eccl. ritt., Helmst. 1672, II, 26 p. 153). Mit ἐξομολογεῖσθαι nämlich wurde seit Tertullian konstant das öffentliche und gemeinsame Büßen der Gemeinde in der Fastenzeit vor Ostern bezeichnet, an dem speziell auch die Täuflinge teilnahmen. — Wie diese Verlegung eines an sich durchaus ethischen Aktes in kultisches Handeln dem vorherrschenden Sozialprinzipe des kirchlichen Lebens auf antikem Boden entsprach, so fürt sich die besonders im Abendlande nachweisbare erste und einzige ausdrückliche Veranstaltung und Instanzenbestellung für solche ἐξομολογόγησις ebenso auf die überwiegende Macht des Klerus als auf die herrschend legale Richtung der alten Kirche zurück. Seit Cyprian bestand nämlich an den Bischofssitzen ein geistlicher Gerichtshof, bei dem die Presbyter das Kollegium bildeten. Alle öffentlichen Versündigungen von Christen gehörten vor dieses Forum, wobei Selbstanklage das zunächst Geforderte und solche auch mit Ermäßigung der Bußen begleitet war; ἐξομολόγησις aber bezeichnet dabei, wie bei der Bußpraxis in der Quadragesima, die öffentlichen Handlungen und Formen sünender Buße (vgl. Steitz, D. röm. Bußsacrament. Frkf. a/M. 1854, S. 29 ff.). Die ausschließliche Vorstellung von der Öffentlichkeit der Buße, als „Kirchenbuße", erklärt auch zumeist die Macht der anderen, seit Tertullian herrschend werdenden Konsequenz, dass es nur eine einmalige Buße (nach der Taufe) gebe. Ein Grundsatz, den in der Beschränkung auf sünende Kirchenbuße auch Augustin (s. u.) respektirt, wie derselbe noch in der lutherischen Kirchenpraxis nachmals sich geltend gemacht hat.

Dass persönliches Christenbedürfnis daneben nach Jak. 5, 16 zu aller Zeit dazu gefürt haben wird, im einzelnen Gelegenheit privaten Bekennens der Sünde zu suchen, und dass gemäß dem Ansehen des Klerus überwiegend bei diesem Beratung und Tröstung in solchen Fällen gesucht worden, sollte ebensowenig als unwarscheinlich oder undenkbar bezeichnet werden, als andererseits alle tatsächlichen Beweise dafür fehlen. Vielleicht fand sich früher im Morgenlande Bedürfnis dafür und liegen erste Fingerzeige bei Origenes vor (vgl. v. Zezschwitz, in: Zeitschr.

für Prot. u. K., Erlangen 1862, I). Dort wurden auch zuerst infolge der Novatian. Streitigkeiten einzelne Priester mit der ausdrücklichen Funktion ἐπὶ τῆς μετανοίας bestellt (um 391 wider abgeschafft; Socr. h. e. V. 19; Sozom. 7, 16); aber auch dies überwiegend zur Bestimmung und Leitung der öffentlichen Buße. — Die klar erkennbaren Anfänge einer geordneten Praxis privaten Sündenbekenntnisses vor dem Klerus sind vielmehr auf dem Boden des Klosterlebens zu suchen, wo nur die Sünden gegen die Ordensregel der öffentlichen Beichte und Buße vorbehalten wurden, andererseits aber die Vorstellung waltete, daſs klösterliches Leben nur die Möglichkeit von Gedankensünden zulasse, für die der Natur der Sache nach eignes Geständnis erforderlich war. So knüpft die Anfangsgeschichte der Privatbeichte (im Kloster beim Abte) an die Entwicklung des Systemes der sogen. 7 (resp. 8) Prinzipalsünden an, mißverständlich bald auch als Todsünden bezeichnet, aber ganz überwiegend als Gedankensünden behandelt (Hieron. de regula Monachar. Opp. XI, 499 ff. Basilius, Regul. brev. Opp. II 492, vgl. Epist. canon. II, 34 Opp. III, 295. Über Prinzipal- und Todsünden: v. Zezschwitz, Katechetik I, 483 ff. II, 1, 195 u. 208 ff.).

Im Abendlande läſst sich die Fortwirkung des Prinzipes von der öffentlichen Buße zugleich mit den tatsächlichen Anfängen privaten Beichtens an der verkehrten Praxis des apulischen und campanischen Klerus erkennen, indem die Bischöfe dort glaubten, auch privatim gebeichtete Sünden der Gemeinde öffentlich bekannt geben zu müssen. Bei dieser Gelegenheit wird von Leo d. Gr. Praxis und Recht privater Beichte und Tröstung zuerst anerkannt (Opp. Leonis M. ed. Ballerini ep. 168). Die neue Prinzipstellung eröffnete schon vorher Augustin, indem er nicht nur zwischen öffentlicher Buße als besonderem Fall und priesterlicher Privatbehandlung der Beichtenden unterscheidet (serm. 351 [de poenit. I] § 2) und in diesem Sinne zuerst den Grundsatz aufstellt: „corripienda secretius, quae peccantur secretius“; sondern auch dem der widerholt öffentliche Buße verschuldet hätte, deshalb die Gnade Gottes nicht entzogen wissen will, weil jene ihm ein zweites Mal versagt bleibt („curare solo non accusare“ l. l. Vgl. Sermo 352 Opp. ed. Migne V, 1551 „quidquid — remordebat, non dubitent posse dimitti“ 1558: — „si forte contigerit, nemo desperet“). Immerhin kann von allgemeiner eingebürgerten Institutionen auf altkirchlichem Boden nichts nachgewiesen werden, sondern erst die neuen Aufgaben kirchlicher Volkserziehung bei Voraussetzung der Kinder- und Massentaufe auf germanischem Missionsgebiet weisen diese in ihrem Gefolge auf, begünstigt durch die individuell-ethische Richtung des germanischen Volkscharakters. — Die alte Praxis des öffentlichen Bußverfarens setzt sich auch hier zunächst fort in der Jurisdiktion der Sendgerichte, die ihrerseits an den sogen. Bußkanones ihren zu immer größerer Mannigfaltigkeit wie steigendem Mechanismus anwachsenden Gesetzcodex hatten (Wasserschleben, Bußordnungen der abendländ. Kirche, Halle 1851), bis dieser Teil der Jurisdiktion schlechthin in die Hände der Bischöfe überging und auf diesem Wege die öffentliche Buße in der römischen Kirche lange Zeiten ganz außer Praxis kam (vgl. Kirchenbuße, Kirchenzucht).

Ebenso verrät ein anderweiter Brauch des angehenden Mittelalters altkirchliche Reminiscenzen, das ist der am Aschermittwoch zur Eröffnung der Quadragesimalfasten (später am Gründonnerstag) abgehaltene öffentliche Gottesdienst, bei dem nach den Einzelbeichten mit teils vorgängiger, teils nachfolgender Ansprache zuletzt von Allen oder gewönlicher für Alle ein Beichtformular gemeinsam gesprochen wurde. Wie sich aus diesem Brauch die Erhaltung vieler ahd. Beichtformeln erklärt, so gehörte dieser ganze Gottesdienst zu den wenigen von den ältesten Zeiten her in Volkssprache verhandelten. Schon das Aachener Capitulare v. 789 c. 81 (Pertz, Monumenta l. l. 3, 66) gibt Anleitung dazu; die meisten Sprachdenkmale sind aus dem 9. Jarh. (Vgl. W. Wackernagel a. a. O. S. 304; Müllenhoff u. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.—12. Jahrh., 2. A. [Berlin 73] S. 592 ff. mit Rud. v. Raumer, Einwirkung d. Christenthums auf d. ahd. Spr., Stuttg. 1845, S. 254 ff.). Wie bei diesem öffentlichen Gottesdienste schon der Brauch der Privat- oder Spezialbeichte vorausgesetzt wird, so

tritt (gegen Steitz a. a. O. S. 122 ff.) diese als Forderung nachweisbar schon im 8. und 9. Jarh. auf, vgl. im allg. v. Zezschwitz, Katechetik I, 493 ff., insbes. Regino, de caus. synod. ed. Wass. S. 214; Jon. Aurelian. de instit. laicali I, 16; das poenitentiale Egberti c. 65 bei Wasserschl. a. a. O. 342. Die Synode v. Lüttich im J. 710 fordert bereits die einmalige Beichte beim Parochus (Hartzheim, concil. Germ. I, 32). — Im Grunde ist es also nur Sanktion viel ältern Brauches und Erhebung der Einzelforderung zur ökumenischen, wenn das Laterankonzil v. 1215 can. 21 anordnet: „Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdotio — (vgl. fast wörtlich so schon das Konzil v. Toulouse 1129 can. 11 bei Harduin, Coll. Concil. II, 1151). Wärend nur einzelne Synoden und erst seit dem 16. Jarh. auch den Laien ein öfteres Beichten ausdrücklich vorschreiben, erscheint für die Geistlichen der Beichtzwang frühe schon ein gesteigerter: zweimal im Jare nach Chrodegangs Regel (Mansi XIV, 313 ff.) — im 16. Jarh. sogar wöchentlich einmal (Hartzheim VII, 679); — für Nonnen nach dem Conc. Trid. monatlich einmal (sess. 25 c. 10).

Im allgemeinen aber darf das Laterankonzil von 1215 als der vollendende Wendepunkt für die ausgebildete legale Anschauung von der Beichte und die richterliche Prärogative des Klerus angesehen werden. Die Anfänge dieser Richtung sind freilich uralt (vgl. im allg. Kliefoth, Liturg. Abh. II, Schwerin 1856). Die Idee notwendiger Büßungen operativer Art gehen bis auf Hermas P. zurück und stehen bei Tertullian schon in voller Blüte. Durch ihre Bemessung und Verhängung obenan begründete sich die judizielle Stellung und Aufgabe des Priesters. Neben reformatorisch klarer Erkenntnis von der Notwendigkeit einer täglich fortgesetzten Buße vor Gott, teilt doch auch Augustin diesen Standpunkt. Wer besondere Sünden (pecc. mortalia: De Symb. ad. catechum. 7) zu beichten hat — „accipit a praepositis sacramentorum satisfactionis suae modum". Sermo 351, 2 ff. Leo M. (epist. 108 ed. Ball. c. 2) spricht es bereits aus, dass für solche, die nach der Taufe wider bußpflichtig sündigen: „indulgentia Dei nisi supplicationibus Sacerdotum nequeat obtineri". Im M.-A. findet sich wol auch der Grundsatz ausgesprochen, dass pecc. mortalia dem Priester gebeichtet werden müssen, pecc. levia dagegen (quae ex ignorantia vel infirmitate committuntur) auch Laien gebeichtet werden können; aber die letztern nur, weil pflichtmäßiges Beichten für sie gar nicht erforderlich war (Petr. Lomb. sent. IV, 17 vgl. Gratian. ad distinct. XXV). Denn als allgemeiner Grundsatz stand fest, dass die sogen. pecc. venialia durch das tägliche Gebet, insbesondere durch die 5. Bitte des V.-U.'s weggenommen werden. Um so höher hebt sich im anderen Falle die Priesterprärogative hervor. Wenn auch in Todesnot später noch sogar gestattet wird, dass ein Mann seinem Weibe beichte (Synodus Meldensis bei Martene Thes. IV, 688), so war damit nicht auch das Recht tröstender Absolution verbunden, wie schon Thomas Aquin jede Beichte vor Laien nur noch für quodammodo sacramentalis erklärt und die römische Ausgabe des juris canonici den obigen Satz Gratians dahin korrigirt: „nec venialia, nec mortalia possumus confiteri sacramentaliter, nisi sacerdoti". Benedikt XIV. aber verschärfte dies seinerzeit (de syn. dioec. l. VII c. 16 § 11) noch dahin, dass, wer dies tue „sine ulla causa semetipium infamat, et fortasse praebet aliis occasionem de se suspicandi, quod adhaereat Lutheranorum haeresi". Danach ist zu würdigen, welchen Wert es hat, wenn sowol das ganze M.-A. hindurch als bis auf den heutigen Tag in der römischen Kirche die Vorstellung festgehalten wird, dass in erster Instanz Gott zu beichten sei. Der Beichtzwang, der nicht nur einmal im Jare jeden an seinen Parochus weist, sondern die Form der Privatbeichte aller bewussten Sünden vor dem Priester zur conditio sine qua non für die Gnade bei Gott erhebt, vernichtet das Recht des persönlich freien Zuganges zu der letzteren und versetzt die ganze Christengemeinde auf die Stufe erziehungsbedürftiger und unmündiger Katechumenen. Nur in einem Stücke bewart die römische Kirche dabei eine relative Liberalität selbst gegenüber der lutherischen Anschauung von den Parochialgrenzen dadurch, dass die Be-

schränkung auf einmalig gebotene Beichte vor dem Parochus in dem Sinne verwertet wird, dass im übrigen jedes Gemeindeglied geradezu darauf angewiesen wird, sich einen Beichtvater nach den entsprechendsten Qualitäten nach freiem Bedürfnis zu wälen. Nicht nur einzelne Kirchenlehrer wie Fenelon, sondern jeder ausfürlichere römische Katechismus geben zu diesem Behufe eingehende Anleitung über die Wal des besten Beichtvaters. Die Cautelen, namentlich in Rücksicht auf Klostergeistliche, gibt das Concil. Trid. sess. 23, c. 15 (vgl. sess. 14 c. 7; 25 c. 10 u. Bened. XIV. l. l. XI c. 14). — Bekanntlich hatten speziell die Predigermönche und Minoriten Vollmacht, überall Beichte zu hören. Dadurch entstanden anfangs Konflikte mit dem Parochialgesetz. Im Jar 1321 fordert der Pariser Universitätskanzler, dass in solchen Fällen die den Bettelmönchen getane Beichte vor dem Parochus widerholt werden müsse. Der Papst Johann XXII. in der constitutio „vas electionis“ von 1322 verwarf diese Forderung; doch wärte der Streit noch länger fort und fürte seiner Zeit in Prag sogar zu Tätlichkeiten (vgl. S. Riezler, d. litterar. Widersacher der Päpste . . Leipz. 1874, S. 23).

Andererseits hat sich im Laufe der Zeit der Begriff der pecc. mortalia und venialia, verglichen mit der ursprünglichen Fassung der Prinzipalsünden, ganz verschoben und eine Praxis gebildet, wonach gar nicht das Wesen der Sünde, sondern Widerholungsfälle oder bei Diebstälen z. B. die Höhe des Betrages als entscheidende Motive gelten; Grundsätze, die man nicht sowol aus Lehrbüchern als durch persönliche Erkundigung über die Praxis, zu der die Geistlichen angewiesen werden, erfärt. In Schweden freilich galten, so lange die Kirchenzucht noch bestand, auch auf lutherischem Gebiete ganz änliche Grundsätze.

Der legale Charakter fand weiter auch spezielle Narung durch die Kinderbeichte, da ohenan im M.-A. die zur Beichte verpflichtenden anni discretionis in das frühe Jugendalter von 7 Jaren verlegt wurde (vgl. v. Zezschwitz, Katechetik I, 508 ff.), wärend neuerdings im Zusammenhange hiemit der durchschnittlich eingehaltene Firmungstermin weiter herabgerückt worden ist (13. u. 14. Jar). Indem jetzt auch noch der Beichtunterricht von der Fürung zur ersten Kommunion selbständig unterschieden zu werden pflegt, ist eine Erinnerung daran bewart, dass im M.-A. jener ganz an die Stelle des altkirchlichen Katechumenenunterrichtes getreten war. Der relative Segen, der damit aus diesem Institute erwuchs, wurde jedoch dadurch verhängnisvoll paralysirt, dass die Praxis, durch Fragen den Seelenzustand der Beichtenden und das Detail ihrer Sünden, wie ihrer persönlichen Verhältnisse zu erkunden, speziell durch die im Alter der Unreife Beichtenden empfohlen schien; obgleich gerade diesen gegenüber Gefaren der Belehrung über ihnen selbst unbekannte Sünden drohten, die ebenso Praktiker wie Jakob Strauß in Eisenach (Katech. a. a. O. 512) als Volksprediger wie Berthold von Regensburg gegen diese Missbräuche in den Harnisch riefen. Eine ganze Litteratur, die sogen. Interrogatorien oder Beichtbücher vom 13. bis 15. Jarh., auch als „Summen“ zur Anweisung der ungelehrten (rudes) Beichväter bezeichnet, erwuchsen daraus, die zweite Hauptquelle für das Beichtwesen des Mittelalters nach den oben angefürten Bußkanones. Bei Kenntnis dieser Litteratur ergibt es sich obenan als Irrtum, wenn man von den Jesuiten speziell das seelengefärdende Frag- und Belehrungsverfaren im Beichtstule herleitet; aber um so schmerzlicher fällt es auf, dass sich bei Männern wie Stattler, dem verehrten Lehrer Seilers, Grundsätze ausgesprochen finden (a. a. O. S. 522), die das Gefärliche dieser Beichtverwaltung in unzweifelhaftes Licht stellen.

Die Bedeutung jenes Wendepunktes wird auch daraus ersichtlich, dass erst mit dem 13. Jarh. die priesterliche Absolutionsformel ihren vollwichtigen Ausdruck empfängt. Hieß es früher nur wunschweise: „Dominus absolvat De — misereatur tui . .“ und formulirte Petr. Lomb. (IV dist. 18) noch die priesterliche Vollmacht durch ein „ostendi homines ligatos vel solutos“: so tritt nun die indikative Formel: „Ego te absolvo“ an die Stelle und wird im Trid. (sess. XIV. c. 3) als essentia formae neben den begleitenden Voten und Gebeten bezeichnet. Die kanonische Glosse aber heißt nun: „dimittuntur peccata non tantum ostenduntur dimissa“. — — Vorausseţung dafür aber ist einmal, dass sämtliche

absolutionsbedürftige Sünden aufgezält und andererseits die Leistung der auferlegten Büßungen von dem Beichtenden zugesagt sind. Wenn neben der confessio oris und satisfactio operis in erster Stelle die contritio cordis als Wesensstück der „poenitentia“ bezeichnet wird, so ist doch nicht zu übersehen, dass die Reue selbst insofern auch einer operativen Beurteilung unterliegt; denn, wie es im Jus canon. heißt: nur „per sacramentum ex attrito quis fit contritus“. — Nicht mit Unrecht nämlich wird heute noch von der römischen Kirche der sittliche Wert solcher Beichte in der Demütigung der unverhüllten Selbstanklage gefunden und die hohe pädagogische Bedeutung, welche das Institut im M.-A. entfaltet hat, ist danach zu würdigen. Die Reformation hat selbst nicht nur ihre ersten Anfänge im Beichtstule gefunden, sondern das allseitige Bedürfnis nach Vergebung der Sünden, das immer stärker hervortretend jene Zeit beherrschte, ist obenan aus dem Einflusse des Beichtinstitutes zu erklären. Wagte man doch in der zweiten Hälfte des Mittelalters keine Reise, oder sonst wichtigeres Geschäft, am wenigsten ging man in eine Schlacht, one sich dafür durch vorgängige Beichte gerüstet zu haben.

Aber eben ein unbefriedigtes Bedürfnis nach Vergebung musste das Resultat bleiben, wo die Absolution von der Vollständigkeit der Sündenaufzälung und von den Bußleistungen abhängig blieb. Das erstere Moment, die wörtliche Aufzälung der Sünden, konstituirt erst den Wesensunterschied der sogen. Orenbeichte von der Privatbeichte. Das mündliche Verfaren, wovon nur einzelne Ausnahmen für gestattet galten (Hartzheim, Concil. Germ. VIII, 712; IX, 974 f.), bestimmt dabei so wenig als der Gebrauch des Beichtstules, der nach seiner üblichen Einrichtung nicht vor dem 16. Jarh. in Italien und erst seit dem 17. in Deutschland und den Niederlanden nachweisbar ist (a. a. O. VIII, 688, 772; IX, 109); wärend früher nur ein Ort gefordert wurde, der von allen gesehen werden könne (a. a. O. III. 528, 598 al., vgl. die Schilderung der anfänglichen Praxis bei Alcuin, de div. offic. Opp. ad Hittorp. p. 239 f.). Nur der Name: confessio auricularis ist dadurch populär geworden, dass der Beichtende an der Seite knieend durch die fenestella cancellata spricht, an die der Beichtvater das Or legen soll, so dass er ihn nur hören aber nicht sehen kann. Der wesentliche Irrtum liegt vielmehr darin, dass was dem menschlichen Mittler nicht gebeichtet ist, auch seitens Gottes der Vergebung entbehrt. Damit ist die Lehre vom Gnadenstande selbst dahin entstellt, dass dieser als ein Verhältnis Gottes zum Einzelreat und nicht zur Person des Sünders selbst gefasst wird, die als solche entweder unter der Gnade oder unter dem Zorne Gottes steht. Dieser Würdigung der Einzelsünde als solcher entspricht dann die Bestimmung der entsprechenden Bußen. Gewiss stellt diese Aufgabe ganz andere Anforderungen an die Kenntnisse des Beichtvaters; aber eben diese gründen auf dem falschen Prinzipe einer judiziellen und eigentlich juridischen Befähigung des Beichtvaters und werden zum Anlass für den kasuistischen Unterricht, der bei den Römischen das Wesen ihrer „Seelsorge“ bildet und gerade die jungen, der künftigen Ehe beraubten Kleriker durch Einweihung in Mysterien gefärdet, von denen Eheleute selbst zu ihrem Glücke wenig wissen. Wärend dann die Seelenfürung eines ernsten Beichtvaters verleitet, allen Wert auf die eigne Bußübung zu legen, statt den Trost der freien Gnade Gottes zu fassen, so ist der leichtsinnigen Beichtverwaltung ermöglicht, die Beichtenden über die schwersten Sünden mit leichten Bußen zu beruhigen. Denn als selbständiger Richter waltet der Beichtvater bis auf die nach äußeren Maßstäben bestimmten Reservatfälle, die der bischöflichen oder päpstlichen Jurisdiktion vorbehalten und nach Vorschrift (Mansi, Supplem. V, 1126. 1249) gedruckt an den Beichtstülen anzuheften sind.

Gegen diese die Gnaden- und Rechtfertigungslehre als solche gefärdenden Missbräuche richtete sich der reformatorische Gegensatz. Die römische Antithese steht dabei allein im Vordergrund; zumal bei wesentlich gleichen Prinzipien die griechische Kirche nicht gleiche Strenge in der Orenbeichte betätigte (Augusti, Denkwürdigkeiten IX, 214 ff.). Die reformirte Kirche verwirft gemeinsam mit der lutherischen den Beichtzwang sowol im allgemeinen, als wie die gesonderte

Aufzälung aller Sünden, die Genugtuung durch Büßungen und damit zugleich die Stellung des Geistlichen als Richter (Conf. Aug. artt. 11. 12. 25. Apol. artt. 4. 6. Artt. Smalc. III art. 7. 8. Conf. Helvet. II, 14, vgl. Luther WW. 11, 799). Die römische Kirche hat dem gegenüber ihren Gegensatz nur bestimmter formulirt: Conc. Trid. Sess. XIV c. 6: „Quamvis absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum ministerium vel annunciandi evangelium vel declarandi remissa esse peccata: sed adinstar actus judicialis, quo ab ipso velut a judice sententia pronunciatur". So bestimmt von beiden evangelischen Konfessionen das letztere verworfen wird, gehen dieselben doch nach der anderen Seite selbst wider auseinander. Indem die Reformirten keinen Amtsauftrag, die Vergebung der Sünden wirkungskräftig zuzusprechen, anerkennen, wissen sie nur von einer institutio und consolatio in Fällen besonderer Gewissensnot, wobei es gleichgiltig ist, ob diese bei einem Laien oder Geistlichen gesucht wird (Conf. Helv. a. a. O.). Der letztere gilt etwa nur als plurimum idoneus dafür empfohlen (Calvin, Inst. III, 3, 18; 4, 12). Als kirchliches Institut wird daher nur confessio generalis publica der Idee entsprechend empfohlen, dass es sich um eine Verkündigung von Gnade allgemeiner Art dabei handelt (Declar. Thorun. de poenit. § 2. Lavater, de ritibus et institutt. eccl. Tig. 1559. § 13 p. 62). Die neuere Exegese auch bei Lutheranern pflegt zwar im biblischen Beweis (bes. Joh. 20, 23) auch nur bei der allgemeinen Wirkung der praedicatio evangelica stehen zu bleiben; aber als symbolische Lehre steht durch das Hauptstück von den Schlüsseln im kleinen Katechismus und demgemäß bei den alten DD. der luth. Kirche fest, dass es zu dem besonderen Auftrage der Diener des Evangeliums gehöre, Bußfertigen die Sünden an Gottes statt zu vergeben und Unbußfertigen dieselben zu behalten, mit der entsprechenden Tatwirkung bei Gott selber wie bei den Menschen. Wie sich daraus zunächst die höhere Wertlegung der luther. Reformatoren auf die absolutio privata erklärt (Luther. WW. X, 2767; XI, 802; XIX, 105; XX, 59; vgl. Conf. Aug. Art. XI. Apol. Art. XII. Artt. Smalc. III, 7, 8. Melanchthon sogar: „absolutio privata sic necessaria est ut baptismus" Ll. th. ed. pr. p. 155), so die Tatsache, dass allmählich auch die Privatbeichte wider die allein herrschende Ordnungsform in der luther. Kirche des 16. und 17. Jarhunderts wurde und die sonnabendliche Beichtvesper bei den Lutheranern zur vollständigen Parallele des mittelalterlichen Beichtgottesdienstes am Aschermittwoch (s. ob.) erwuchs (Kliefoth, lit. Abhh. 8, 183 ff.).

Der erste Impuls des reformatorischen Gegensatzes, obenan freilich durch Karlstadts tumultuarisches Vorgehen (v. Z., Katechetik I, 563 f.), drängte auch bei den Lutheranern zur Abschaffung jeder dem Abendmale vorgängigen Beichthandlung, und auch was alsbald in Form neuer Institution an die Stelle trat, war ursprünglich mehr als Lehrexamen denn als Sündenbekenntnis vermeint (a. a. O. S. 568 ff.). Luther selbst bekennt, soviel er sonst auf Privatabsolution und -Beichte für sich selber auch hielt, gelegentlich ebensogut ungebeichtet zum Abendmal gegangen zu sein, als er für Männer wie Melanchthon jede kirchliche Prüfung vorher für unnötig erklärt (Visitatbuch vgl. b. Richter, KOO. I, 91). Aber wie mit jener Einrichtung als gemeingiltiges Erfordernis die persönliche Anmeldung verknüpft war, so wirkte schon die Empfehlung der Privatabsolution weiter dazu, dass usuell als einzige Ordnungsform die Privatbeichte in Übung kam, vielfach unter Beibehaltung des überkommenen Beichtstules, wenn auch mit veränderten Einrichtungen. Ebenso natürlich aber war es dann, dass der prinzipielle Verzicht auf Herzälung der einzelnen Sünden dazu fürte, in dieser Privatbeichte eine Formel zu brauchen, wie solche schon der Anhang des kleinen Katechismus an die Hand gab; ein Brauch der gewonheitsmäßigen Missbrauch um so gefärlicher erscheinen lassen musste, als dabei jedem Beichtenden bedingungslos die Vergebung aller seiner Sünden zugesprochen wurde. Dieser neue Missbrauch rief die neue Opposition des Pietismus hervor. Mit der Anklage: „Beichtstul Höllenpsul" vorgehend, schaffte der Berliner Prediger Schade, änlich tumultuarisch wie einst Karlstadt, im J. 1697 die Privatbeichte bei der Nicolai-Gemeinde ab und fürte

statt dessen eine Abendmalsvermanung mit Absolution one alles vorgängige Bekenntnis ein. So wenig selbst Spener dieses radikale Vorgehen billigte (v. Z., Katechet. I, 584 ff.), war damit doch der sogen. „allgemeinen Beichte" ein Vorgang auch in der luther. Kirche geschaffen und damit in der Tat eine Form gewonnen, die, wenn die Empfehlung der Privatbeichte für individuelles Bedürfnis daneben nicht vergessen und andererseits dem Missbrauche der Absolution dabei entsprechend gewehrt wird, den reformatorischen Prinzipien evangelisch freien Brauches der Absolution am meisten entspricht (vgl. Löhes [d. evgl. Geistl. 2. A. II 272 ff.] interessante Mitteilungen aus der Beichtpraxis und über den empfehlenswerten Wechsel zwischen allgem. und privater Beichte). Tatsächlich blieb auch bis gegen das Ende des 18. Jarh. die Privatbeichte, wenn nicht überwiegende Ordnungsform, doch noch in vielfachem Brauche neben der mehr in einzelnen Kreisen aufgekommenen allgemeinen Beichte.

Die entscheidende Änderung brachte erst die rationalistische Epoche zu Wege, und selbst bei den charakteristischen Reformen in Dessau durch Sintenis blieben immer noch einzelne bei dem altüblichen Brauch. Wie Anordnung und Aufhebung der Handlung nur noch als Fürstenrecht im Lande gewertet wurde, so die Absolution selbst aller göttlichen Gnadenwirkung entleert. Seitdem kannte auch die luther. Kirche als Ordnungsform nur noch die allgem. Beichte im Dienste der Abendmalsvorbereitung, obgleich Männer wie Marheinecke schon 1814 (Aphorismen z. Erneuerung des kirchl. Lebens, S. 137 f.) die Privatbeichte für die allein dem Wesen der Sache entsprechende Form erklärten und Claus Harms (Pastoralth. II, 208 ff.) Recht und Bedürfnis neu befürworteten, seit den vierziger Jaren aber immer mehr Stimmen zu ihrer Empfehlung neben der allgemeinen Beichte sich erhoben.

Nach luth. Prinzipien muss die Form der Beichte auch und damit obenan sowol die Wal der Privatbeichte wie die Beichtform in derselben als der Freiheit befohlen behandelt werden; aber wie Katechumenen, welche die Stufe der Mündigen noch nicht erreicht haben, für den ersten Abendmalsgang zu privatem Beichtbrauche direkt anzuleiten wären, so ist allen, bei denen die anderweite Tröstung durch Wort und Sakrament nicht ausreicht ihre Gewissensunruhe über einzelne Sünden zu beschwichtigen, neben dem seelsorgerlichen Gespräche insbesondere die Privatbeichte anzuraten, weil das Spezialbekenntnis ebenso die Seele erleichtert, als insbesondere die Spezialabsolution den Trost allumfassender Rechtfertigungsgnade am sichersten zu erneuern geeignet ist. Dem aus der pietistischen Praxis fortgeerbten Grundsatze gegenüber, die Absolution bei Rückfällen zu verweigern, ist neben dem Maßstab göttlicher Forderung und Verheißung (Ma. 18, 22; R. 5, 20) als oberster Grundsatz festzuhalten, dass die Absolution ein Recht des Bittenden ist und nicht des Erteilenden, dieser vielmehr zur Absolutionserteilung verpflichtet ist, soweit jener Reue, Glaube und Besserungswillen kundgibt. Als des Seelsorgers höchste Aufgabe muss es gelten, die anvertraute Seele vor Verzweiflung zu schützen. Selbst die Widererstattung und Gutmachung irgend welcher Art wird nach luth. Grundsätzen nicht als Bedingung der Absolution gefordert werden dürfen. Wol aber sollte, um das Gewissen des Seelsorgers bei solchen Fällen zu sichern, nach alter Praxis, die Luther selbst noch in der ersten Ausgabe des kleinen Katechismus berücksichtigt hatte (vgl. d. lat. Übers. v. Sauromannus in v. Z., Katechet. II, 1, 59 f.), zwischen der Absolution und dem consilium unterschieden werden, das der Beichtvater neben der in immer gleicher Objektivität zu erhaltenden Absolution nach bester menschlicher Weisheit abgibt und je nach dem Bedürfnis wachsend verschärfen kann.

Wie ein beichtväterliches Näheverhältnis in seiner Besonderheit nicht wol denkbar ist, one dass wenigstens für das seelsorgerliche Gespräch mit den Beichtkindern der Boden des Vertrauens gewonnen ist, so kann, wo Abendmalswaltung und Beichtvorbereitung in dem wesentlichen Connex stehen, wie nach lutherischem Brauche, one persönliche Anmeldung von Durchfürung beichtväterlicher Praxis in der Gemeinde nicht die Rede sein. Dennoch besteht trotz der mehrenteiligen Aufhebung jener Ordnung noch überwiegend die Bestimmung, dass kein Pfarrer one

Dimissoriale den Parochianen oder das Beichtkind eines anderen anzunehmen hat (Eichhorn, Kirchenrecht II, 292 f.). — In der römischen Kirche ist nur der Nachweis der Osterbeichte beim Parochus (Beichtzettel), resp. die Angabe vor diesem nötig, bei wem inzwischen gebeichtet worden. Die selbständige Wertung der Beichte als Sakrament neben dem Abendmale ermöglicht dort auch die Unabhängigkeit des Einzelempfanges der Kommunion von vorgängiger Beichte. Sogar in Fällen der Versagung der Absolution in der Beichte wird öffentliche Abweisung, wenn ein solcher zum Abendmale erscheint, dem Verrate des Beichtgeheimnisses (sigillum confessionis) gleich geachtet. — Das letztere wird von alther nicht bloß als menschlich sittliche Vertrauenspflicht behandelt, sondern im höheren Sinne dadurch begründet, dass in der Person des Beichtigers Gott selbst gebeichtet werde. Was die römische Rechtstradition in den Satz fasst: „non ut judex scit, sed ut Deus" fürt sich ebenso auf älteste Traditionen der Kirchenväter zurück (Ambros. ad Amphiloch. ep. 24) als Luther selbst der Zeugnisforderung durch die Obrigkeit gegenüber dasselbe festhält: „sie (eine Kindesmörderin) hat nicht mir gebeichtet, sondern dem Herrn Christo, und weil Christus es heimlich hält, soll ich es auch heimlich halten" (Coll. ed. Förstemann II, 289 ff.). Wie der citirte Kanon des Laterankonzils bereits die Warnung anfügt: „caveat autem omnino sacerdos, ne verbo aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem", so finden sich änliche Bestimmungen in den luth. KOO. Das kanonische Recht aber bedroht hier wie dort die Übertreter mit Amtsentsetzung.

Dagegen hat die relative Verpflichtung des Geistlichen, der Obrigkeit insbesondere von erst in Zukunft drohenden Verbrechen, auch wenn dergl. durch Beichte kund geworden, Anzeige zu machen, in der Neuzeit ebenso wissenschaftlich neue Würdigung erfaren (vgl Schwarze in Tauchnitz und Sperber, Zeitschr. für Rechtspflege u. Verwaltung. Neue Folge, Bd. VIII [1849] H. II, 168 ff. mit Uihlein, de sigillo confessionis. Heidelb. 1823 u. dess. De confessionis sigillum violantis poena. Heidelb. 1823. Weiß, Archiv des Kirchenrechtes IV, 51 ff. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 3, S. 309 f.) als ältere statsgesetzliche (Preuß. Landrecht II, Tit. XI, § 80 ff.) und neuere verfassungsmäßige Regelung gefunden (Richter, Kirchenrecht V, 4 § 258 f.).; speziell in Bayern durch Art. XV des Konkordates, vom 7. Juni 1817 (als Eid der Bischöfe und Erzbischöfe: „si tam in dioecesi mea, quam alibi noverim aliquid in status damnum tractari, Majestati Suae manifestabo").

Ebenso sind in neuerer Zeit die Bestrebungen in der luther. Kirche immer allgemeiner geworden, das sogen. Beichtgeld („confessionis oblatio", „nummus confessionarius", Beichtopfer, Beichtpfennig, Beichtgroschen) abzuschaffen, was in Preußen schon 1817 (Minister. Rescr. vom 2. Jan., vgl. v. Kamptz, Annalen I, 129) angestrebt, in Nassau 1818 (Edict v. 8. Apr.) durchgefürt wurde. In der reformirten Kirche schaffte man es frühe definitiv ab, wärend es sich in der luther. Kirche, trotz des Protestes der Reformatoren, unter dem Titel der freien Gabe wider eingebürgert hatte. Als solche war es auch im M.-A. von Anfang an nur angesehen worden (Chrodegangs Regel bei Hartzheim a. a. O. I, 109) und hat sich späteren gleichen Bestimmungen entsprechend (Synode v. Trier 1549 a. a. O. VI, 606) in der römischen Kirche auch nur ganz vereinzelt als Ostergroschen oder für Ausfertigung des Beichtzettels erhalten (Augusti, Denkwürdigkeiten IX, 210 f. Fertsch, d. Beichtgeld in der prot. Kirche. Gießen 1830).

Sofern schon die schmalkald. Artt. (Anhang v. d. Bischöfe Gewalt) gestatten, im Notfalle auch einem Nichtgeistlichen zu beichten und von ihm die Absolution entgegenzunehmen, ist einerseits das freie Recht der Bruderbeichte nach Jac. 5 als biblisch unzweifelhaft berechtigt festzuhalten, andererseits zuzugestehen, dass nach korrekt luther. Amtsbegriffe kein exklusives Absolutionsrecht aus der Ordination abzuleiten sei. Wol aber wird umgekehrt zu sagen sein, dass bei der damit verbundenen Verantwortlichkeit niemand, dem solches zu tun nicht amtlich befohlen ist, one Gefärde seiner selbst sich herausnehmen wird, in solchem Falle mehr zu tun als den Bruder brüderlich zu trösten, für das Begehr ausdrücklicher Absolution dagegen ihn seinerseits selbst an das Amt des Wortes und der Sakra-

mente weisen wird. An sich kann die Institution der Beichte als solche in aller Form nur für eine kirchliche Einrichtung erklärt werden, die nach der einen Seite (Prüfungsfragen und Bekenntnis der Sünde) ihre Berechtigung daraus ableitet, daſs die Kirche Fürsorge dafür treffen muſs, daſs jedem Abendmalsgaste die Ermanung 1 Kor. 11, 28 ff. direkt nahe gebracht werde, und insofern nach der anderen Seite die Kirche sich verpflichtet achten muſs, niemand, der seine Sünde reuig bekennt, one eine Joh. 20, 23 entsprechende Gnadenzusicherung zu lassen. In letzterer Rücksicht gründet auch das Recht, auf Begehr privatim Beichte anzunehmen und Absolution zu erteilen, one unmittelbar nachfolgende Kommunion. Auch darf es wenigstens als fraglich erscheinen, ob für die Erteilung der Absolution für sich dieselben Konfessions- und Kirchenschranken bestehen, wie für die Zulassung zur Kommunion. Wenn endlich die lutherischen Kirchenordnungen, aus Rücksicht auf römische Misbräuche, dem Beichtvater zu verbieten pflegen, daſs derselbe seinerseits Fragen an das Beichtkind richte, so kann, wenn Gewissenspflicht dem Geistlichen im Einzelfall dazu drängt, dieser sich auf die gegenteiligen Erklärungen der symbb. BB. selbst berufen (Apologie R. 160, 183). Im allgemeinen wird, jemehr der Beichtvater sich bewuſst ist, nur Gottes Gnaden über frei ihm Anvertrautes zu verwalten, die rechte Amtsweisheit lehren, sich bei der Beichte selbst möglich nur rezeptiv zu verhalten. **v. Zezschwitz.**

Beichtgebet
Beichtgeld
Beichtsiegel
Beichtspiegel } s. Beichte.
Beichtvater
Beichtstul
Beichtzettel

Bekehrung, conversio, *ἐπιστροφή* (nur einmal Act. 15, 3), *μετάνοια*, heiſst der Akt, in welchem sich der Gott entfremdete Mensch Ihm wider zuwendet, um aufs neue seiner Gnade teilhaftig zu werden. Diese Zukehr zu Gott ist eine Umkehr, soferne der Mensch durch sie in das ursprünglich von Gott gesetzte Verhältnis wider eintritt, sei es das durch die Schöpfung begründete, sei es, und dies ist durchgehends der Fall, wo von Bekehrung Israels die Rede ist, das Bundesverhältnis, in welches Gott das Volk aufgenommen hat, und aus welchem dasselbe durch Abfall und Sünde gewichen ist. שׁוּב, umkehren, ist dafür bei weitem der häufigste im Hebr. gebrauchte Ausdruck, z. B. Deut. 4, 30 וְשַׁבְתָּ עַד יְהוָה, vgl. Deut. 30, 2 oder שׁוּב אֶל יְהוָה 1 Sam. 7, 3; 1 Kön. 8, 33 ꝛc. ꝛc. Im N. T. steht dafür *ἐπιστρέφειν*, und zwar im transitiven Sinne Luk. 1, 16 *πολλοὺς ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον*, vgl. Jak. 5, 19. 20, häufiger intransitiv z. B. Act. 9, 35 *οἵτινες ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κυριον*, ib. 11, 21; 15, 19 ꝛc. Diese Umkehr zu Gott oder Zukehr zu Gott ist aber notwendig zugleich Abkehr von dem, was vorher den Menschen umstrickt hielt, vgl. Act. 14, 15 *ἀπὸ τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα*, vgl. 1 Thess. 1, 9; sie ist auch kein bloſs äuſserlicher Akt, sie ist Sinnesänderung, und berürt sich daher mit der *μετάνοια*, mit der sie auch z. B. Act. 26, 20 zusammengestellt wird: *ἀπήγγελλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν*. Der Ruf zur *μετάνοια* Matth. 3, 2; 4, 17 ꝛc. ist eben der Ruf zur Bekehrung, vergl. Luk. 5, 32; Röm. 2, 4; Hebr. 6, 6 ꝛc., wo Luther durchweg: Buſse übersetzt, das Wort Buſse aber in dem Sinne genommen, in welchem es die Conf. Aug. art. XII de poenitentia fasst, wonach sie den Glauben als zweiten Teil in sich begreift.

Der Umkehr oder Buſse (das Wort in dem eben bezeichneten volleren Sinne genommen) bedarf der Mensch, denn er ist der Sünde verfallen; diese hat Macht über ihn gewonnen, er ist der Sünde Knecht, und zwar ist dies der ihm jetzt natürliche Zustand. Schon beim ersten Erwachen seines Bewuſstseins findet er in sich den Zug und die Neigung, die seiner göttlichen Bestimmung widerstreitet, die von Gott ab und in den Dienst der Kreatur zieht; er wird nicht erst in einem bestimmten Zeitpunkt durch eine freie Willenstat sündig, sondern sündig zu sein ist jetzt ihm von Natur eigen, und in den Äuſserungen seines Willens bricht es

hervor; er ist, wie David sagt Ps. 51, 7, in Sünden empfangen und geboren, oder wie der Herr sagt Joh. 3, 6: Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch. Eine Umwandlung dieses Zustandes, eine Änderung und völlige Umgestaltung seiner Willensrichtung, seiner Sinnesweise und seines gesamten Geisteslebens ist die Bedingung, an welche die Herstellung oder Erneuerung der Gottesgemeinschaft für den gefallenen, sündig gewordenen Menschen geknüpft ist; die Bekehrung ist für ihn die Türe zum Leben.

Wie aber soll er zu dieser Umwandlung seines Zustandes gelangen? Dass er es aus sich selbst vermöge, durch eignen Willensentschluss, davon kann keine Rede sein. Solcher Entschluss steht nicht mehr in seiner Macht; die Sünde bestimmt ihn, er findet sich von ihr umfangen und verstrickt schon bei den ersten Regungen der Selbsttätigkeit, und kann diese nun einmal für ihn vorhandene Bestimmtheit seiner Natur nicht aus eigner Kraft aufheben durch einen Akt seines Willens. Andererseits ist aber ebenso gewiss, dass er nicht bekehrt werden kann one seinen Willen. Er soll sich bekehren, dazu fordert die Schrift ihn auf, Apostelgesch. 3, 19; Ezech. 33, 11; 2 Petr. 3, 9. Wie ist nun das möglich? Es gibt nur eine Antwort: es ist möglich durch die Gnade Gottes. Auch die Buße oder die Bekehrung (wir brauchen beide Worte hier noch in gleichem Sinne wie das griech. μετάνοια) ist eine Gabe, ein Geschenk der freien Gnade Gottes, vgl. den Ausdruck Apostelgesch. 11, 18. Es ist eine Tatsache, deren jeder gläubige Christ sich bewusst ist und die ihm fester steht, als irgend etwas, dass er nicht durch eigne Vernunft und Kraft zum Glauben an Christum gekommen ist und zu dem Trost und Frieden der Vergebung, in dem er steht; dass Gottes Gnade ihm nachgegangen ist, ihn gesucht hat und gezogen und so gefürt, dass er nur danken und lobpreisen kann dafür, dass er den Glauben gefunden hat und durch ihn Friede mit Gott und die Hoffnung der Seligkeit. Andererseits weiß freilich jeder Christ auch, dass ihn Gott nicht gezwungen hat zum Glauben und dass er mit selbsteigener Begier und sehnlichem Verlangen darnach gerungen hat, bis er ihn überkam. So ist denn das schwierige Problem der theologischen Forschung vorgelegt (nicht dem praktischen Bedürfnis), wie göttliche und menschliche Tätigkeit im Werke der Bekehrung sich gegenseitig verhalten, wie es möglich ist, dass dieselbe beides zugleich sei, ein Werk und eine Gabe des Gottes, der das Wollen und Vollbringen gibt nach seinem Wolgefallen, Phil. 2, 13, one den wir nichts tun können, Joh. 15, 5, und doch zugleich des Menschen eignes Tun, ein Schritt, den er mit eignem Willen ausfürt, eine Umwandlung, die in jedem Stadium ihres wirklichen Verlaufs die eigne Willenstätigkeit des Menschen einschließt und one sie nicht zu Stande kommt. Beide Seiten stehen mit gleicher Berechtigung einander gegenüber, und es heißt den Knoten nicht lösen, sondern zerhauen und entweder das Warheits- oder das Rechtsgefül verletzen, wenn man sich nur auf die eine Seite stellt, sei es, wie die Pelagianer, auf die menschliche, indem man im Widerspruch mit den Zeugnissen der Schrift und der eignen Erfarung jedes tiefer angelegten Menschen, der fähig ist über sich selbst nachzudenken, dem Menschen das Vermögen zuschreibt, lediglich nach eigner Wal und Entschluss sich heute noch wie Adam vor dem Falle sowol für das Gute wie für das Böse zu bestimmen, eine Erklärung, welche eigentlich das Wesen der Bekehrung aufhebt und das Leben zerfällt in lauter einzelne durch keinerlei inneres Band verknüpfte Willensakte, deren jeder für sich allein gewürdigt sein will; oder wenn man im Gegensatz zu dieser Behauptung der göttlichen Einwirkung dergestalt das ganze Werk der Bekehrung zuschreibt, dass sie allein es sei, welche in unwiderstehlicher Weise den Willen des Menschen fasse, bestimme und leite und in den Stand der Gnade und der Gemeinschaft mit Gott ihn so versetze, dass er gar nicht anders könne als glauben und selig werden; so fassen die Anhänger der unbedingten Gnadenwal die Sache auf. Dass sie dadurch in den schreiendsten Widerspruch mit all den Stellen der heil. Schrift kommen, welche die Forderung der Bekehrung an den Menschen richten, dass sie Aussprüche wie Matth. 23, 37; 1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9 unmöglich mit ihren Sätzen in Einklang bringen können, sondern genötigt sind, den Ernst derselben zu leugnen oder sonst ihren Sinn umzudeuten, das hindert sie

nicht. Denn in die Wal geſtellt, ob die Ehre, der Dank und das Verdienſt der Bekehrung Gottes ſein ſoll oder des Menſchen, ziehen ſie es vor, Gott ſie zuzuſchreiben und haben dabei das Bekenntnis des Begnadigten, der auch nicht anders kann, als Gott allein die Ehre geben, auf ihrer Seite. Aber beruhigen kann ſich der religiöſe Glaube bei dieſer Aufſtellung doch nicht, weil ſie in ihren unabweislichen Konſequenzen gleichwol der Ehre Gottes Eintrag tut, ihn in Widerſpruch verſetzt mit ſeinem Worte, ein Moment der Willkür in das göttliche Weſen bringt, und mehr oder weniger die eigne Verantwortlichkeit des Menſchen für die von ihm getroffene Entſcheidung aufhebt.

Nun hat es an Löſungsverſuchen dieſer Gegenſätze bald von plumperer bald von feinerer Art nicht gefehlt, vom Semipelagianismus der römiſchen Kirche bis zum Synergismus eines Melanchthon. Es handelte ſich um die Aufgabe, den Punkt zu finden, wo der menſchliche Wille mit der göttlichen Gnadenwirkung zuſammentrifft, um das Werk der Bekehrung zu Stande zu bringen. Allein ſobald man dabei dem natürlichen Menſchen, wie er jetzt iſt, eine *ihm noch gebliebene* Fähigkeit zum Guten zuſchreibt, welche durch die göttliche Gnade nur entwickelt, geſtärkt, in wirkſame Tätigkeit geſetzt werde, und darunter etwas anderes verſteht, als die freilich nicht ausgetilgte paſſive Fähigkeit des Menſchen, bekehrt und zu Gott zurückgefürt zu werden: ſo kommt man eben ſo ſehr in Widerſtreit mit den Ausſagen der heil. Schrift, als man zugleich die Gewiſsheit des Heils aufhebt und das volle Beruhen der Zuverſicht in Gottes Gnade abſchwächt. Denn den Menſchen, wie er von Natur iſt, nennt die Schrift *tot* in Sünden, Eph. 2, 1; Kol. 2, 13, ein Toter aber hat kein Vermögen mehr, das nur *geweckt* zu werden braucht; von ſich, wenn er ſich betrachtet wie er iſt, abgeſehen von dem, was die Gnade an ihm tut und getan hat, ſchreibt ein Paulus: Ich weiß, daſs in mir, das iſt in meinem Fleiſche, *wonet nichts gutes*, Röm. 7, 18, und der Ausſpruch: Was vom Fleiſch geboren wird, iſt Fleiſch; es ſei denn, daſs jemand von neuem geboren werde, ſo kann er das Reich Gottes nicht ſehen, ſchließt eine Mitwirkung des natürlichen Menſchen zur Bekehrung aus ſeinen eignen Kräften aus. Die Aufgabe kann auf dieſem Wege nicht gelöſt werden one Verletzung der Warheit. Eine andere Löſung bietet die lutheriſche Gnadenmittellehre.

Gnadenmittel ſind nach der Faſſung der lutheriſchen Kirche nicht äußerliche Dinge, welche die Gnade Gottes bloß kund machen, auf ſie hinweiſen, an ſie erinnern; ſondern ſie ſind göttliche Gaben und Stiftungen, an welche Gott die Wirkungen ſeines heil. Geiſtes ſelbſt geknüpft hat, und zwar ſo geknüpft, daſs die Aktion des heil. Geiſtes nicht eine von dem Gnadenmittel getrennte, es nur begleitende oder nebenhergehende iſt, ſondern in und durch das Mittel ſelbſt wirkſam wird, dergeſtalt, daſs, wer in Berürung mit dem Gnadenmittel kommt, eben dadurch und damit zugleich Gegenſtand einer Einwirkung des Geiſtes Gottes wird. Solche Gnadenmittel ſind das Wort Gottes, und zwar nicht bloß oder vorzugsweiſe das geſchriebene, ſondern vor allem das gepredigte, d. h. mündlich bezeugte, und zwar bezeugt durch weſſen Mund es ſei, und die heil. Sakramente, die Taufe und das heil. Abendmal. Dieſer ſich bedienen kann auch der natürliche Menſch, und braucht dazu, ſofern dies in das Gebiet äußerer Betätigung fällt, noch keinen ſeinem Weſen nach geiſtlichen Zug oder Antrieb, der als ihm von vornherein eigen angeſehen werden müſste. Aber indem er das Gnadenmittel braucht, erfärt er, auch one das zu wollen, aus demſelben eine Wirkung, einen Eindruck, der von dem Geiſte Gottes kommt, welcher mit und bei dem Gnadenmittel und durch dasſelbe wirkſam iſt, einen Eindruck, dem er ſich nicht entziehen kann, der nicht von ihm abhängt, ſondern unwillkürlich in ſeinem Gewiſſen ihn ergreift. Durch dieſe *göttliche* Einwirkung, die aus dem Gnadenmittel kommt, wird etwas neues in ihm hervorgerufen, eine Bewegung, die nicht aus ihm ſtammt, die er an ſich erfärt one ſeinen Willen; damit aber iſt ihm die Möglichkeit von Gott dargeboten, dieſer in ihm durch Gottes Geiſt hervorgerufenen Bewegung Folge und Gehör zu geben, und dadurch weiter gefördert zu werden in Erkenntnis und geſtärkt zu werden in ſeinem Willen; aber er kann ſie auch wider unterdrücken und abweiſen; dieſe durch das Gnadenmittel bewirkten Regungen ſind unaus-

weichliche, inevitabiles, aber nicht unwiderstehliche, nicht irresistibiles. Der also durch das Gnadenmittel vom Geiste Gottes angeregte Wille ist nicht mehr der schlechthin natürliche, in der Sünde gefangene und von ihr bestimmte, sondern hat eine Richtung von Gott empfangen, der zu folgen ihm möglich gemacht und nahe gelegt ist, obwol er ihr auch widerstehen kann; sein arbitrium ist nicht mehr bloß das formal freie, sondern das durch die göttliche Einwirkung befreite arbitrium liberatum und mit dessen Eintreten beginnt, sofern er nicht widerstrebt, die Willenskraft und der Herzensdrang des Menschen selbsttätig, wenn auch anfangs schwach und unter vielem Schwanken, dem Zug der Gnade zu folgen, sich ihr anzuschließen, zu tun, was Gott fordert, wenn Er sagt: Schaffet dass ihr selig werdet, — denn Gott ist es der in euch wirket! Sobald man mit Zwingli und Calvin die Kraft und Wirksamkeit des heil. Geistes vom Gnadenmittel trennt, sie bloß dasselbe begleitend nebenhergehen läßt und also den Fall setzt, dass jemand das Wort hören, Taufe oder Abendmal empfangen könne, one dabei in irgend einer Weise vom Geiste Gottes selbst angefaßt und im Gewissen berürt und getroffen zu werden, so bleibt nichts übrig, um das Werk der Bekehrung zu erklären, als dass man entweder den menschlichen oder den göttlichen Faktor einseitig geltend macht, entweder in gröberen oder feineren Pelagianismus verfällt, oder Zuflucht nimmt zu jener unbedingten Gnadenwal, welche in Warheit die menschliche Freiheit aufhebt und höchstens noch eine formale Wirksamkeit ihr zuschreibt. Nur durch den erfüllten Begriff der Gnadenmittel und der Art ihrer Wirksamkeit entgeht die lutherische Kirche dieser Alternative, und kann Gott im Werke der Bekehrung Anfang, Mittel und Ende zuschreiben, one die menschliche Freiheit aufzuheben, weil sie den Punkt vermocht hat zu finden, wo an eine Handlung des natürlichen Menschen die göttliche Gnadenwirksamkeit so anknüpft, dass sein Wille dadurch befreit, zur ob auch anfangs noch so schwachen Mittätigkeit entbunden wird.

Nachdem so der Ursprung der Bewegung, welche wir Bekehrung nennen, erörtert ist, können wir auf ihren Verlauf und ihre einzelnen Momente eingehen. Deren sind, abgesehen von den mannigfachen Abstufungen und individuellen Erfarungen, die dabei vorkommen, wesentlich zwei, Abkehr und Zukehr; Abkehr von dem, was aufgegeben und verlassen werden muss, der Sünde in allen ihren Regungen und Äußerungen, oder Buße, poenitentia im engeren Sinne, und Zukehr, d. h. Ergreifen und Verlangen nach der sich darbietenden Gnade, wachsende Durchdringung mit ihrem Lichte und ihrer Kraft, Aneignung ihrer Verheißung, oder der Glaube, die πίστις in ihren Anfängen und ihrem Wachstum. Beide Bewegungen sind immer beisammen und bedingen sich gegenseitig in ihrem Beginn und in ihrem Fortschritt; es ist unmöglich, der Sünde entsagen anders als im Hinblick auf das vorgehaltene Gnadengut, welches mächtiger das Verlangen anzieht, und es ist eben so unmöglich, sich nach Erlangung des Gnadengutes, der Vergebung der Sünde, dem Frieden mit Gott, der Gemeinschaft seines Lebens verlangend zu strecken, one sich von dem abzuwenden, was mit diesem Guten unvereinbar ist. Aufrichtigkeit des Herzens ist die unerläßliche Bedingung bei dem Vorgang der Bekehrung; wol dem Menschen, dem der Herr die Missetat nicht zurechnet, in des Geist kein Falsch ist, sagt David Ps. 32, 2; die Bekehrung Simons des Zauberers Apostelgesch. 8, 13 flg. ist nichtig und unwirksam; denn sein Herz war nicht rechtschaffen, οὐκ εὐθεῖα, vor Gott, ebendas. V. 21. Übrigens ist der Verlauf des Bekehrungswerkes im einzelnen so mannigfaltig, als die sich bekehrenden Individuen und die Zeiten und Umstände ihrer Bekehrung verschieden und vielgestaltig sind, und ist keine Regel aufgestellt, nach welcher sie verlaufen müsse, außer der einen, dass es keine Bekehrung gibt one Buße und Glauben. Die gewalttätigen Methoden, welche den Prozeß der Bekehrung erzwingen und binnen willkürlich gesetzter Frist zum Abschluss bringen wollen, haben keinen Grund in der heil. Schrift noch in der Erfarung. Es kann ja vorkommen und ist vorgekommen, dass einer schneller zur Entscheidung kommt als ein anderer. In der Regel wird sich das später ausgleichen, und dem rasch zum Durchbruch gelangten noch allerlei ankleben bleiben, was er auf dem Wege der Heiligung nach und nach abzustreifen hat, wärend der langsam und bedächtig fortgeschrittene,

durch mancherlei Kämpfe und Versuchungen gefürte schon vorher Gelegenheit und Aufforderung hatte, es abzulegen und tiefere Blicke zu tun in das Getriebe des eignen Herzens. Fälle plötzlicher Bekehrung aber wollen immer näher betrachtet und gewürdigt werden, so wird sich finden, dass auch sie einen Verlauf haben, der mit den psychologischen Gesetzen und der Weise göttlicher Gnadenwirkung, die den menschlichen Willen nicht aufhebt, sondern befreit, im Einklang stehen. Bei der Bekehrung Pauli, Apostelgesch. 9, ist die dreitägige Frist nach dem ihm durch die Erscheinung des Herrn gewordenen Anstoß nicht zu übersehen. Bei dem Kerkermeister in Philippi, ebendas. c. 16, ist mit Grund anzunehmen, dass ihm die Predigt der Apostel nicht mehr fremd war, als sie ihm zur Bewarung übergeben wurden, und die ausgesuchte Härte, mit der er sie behandelte, beweist, dass schon ein Stachel in seiner Seele haftet, gegen welchen er sich bäumt, bis sein Widerstand durch die Erfarungen in jener Nacht gebrochen wird. Der Schächer am Kreuze endlich, Luk. 23, 40 flg., beweist durch seinen Ausspruch V. 41, 42 deutlich, dass er Jesum wol kennt und Eindrücke von ihm empfangen hat, die eben jetzt zu dem bisher zurückgehaltenen Durchbruch kommen.

Noch aber ist auf einiges aufmerksam zu machen, was hier in Betracht kommt. Fürs erste dies: Wenn wir innerhalb der Christenheit und unter Christen von Bekehrung reden, so verstehen wir darunter den durch Gottes Geist und Gnade herbeigefürten und gereiften Entschluss eines *Getauften*, die Richtung seines Lebens dem göttlichen Worte gemäß zu ändern und fortan eine neue zu verfolgen. Ein getaufter ist aber nicht mehr der natürliche Mensch in dem oben besprochenen Sinne des Wortes. Er hat das Gnadenmittel der hl. Taufe schon empfangen und mit ihm die Wirkung, welche durch göttliche Verheißung daran geknüpft ist. Denn der Name des dreieinigen Gottes, auf den getauft wird, ist nicht ein leerer Schall, sondern die auf Christi Befehl, also nach göttlicher Verordnung geschehende Bezeugung, dass Gott den Täufling zu seinem Eigentum annimmt und darum bezeichnen läßt mit seinem Namen, eine Annahme, die widerum nicht stattfindet, one dass Gott dem also angenommenen ein Angeld seiner Kindschaft in das Herz senkt, den göttlichen Keim eines neuen Lebens. Die Taufe ist das Bad der Widergeburt, Tit. 3, 5. Widergeburt aber ist nicht schlechthin gleich Bekehrung, sondern ist ein reiner Gnadenakt Gottes, durch welchen Gott den neuen Menschen setzt im Herzen eines Menschenkindes, allerdings nicht als vollendetes Produkt, aber als lebenskräftigen Keim, und es ist denkbar, mag es auch selten genug vorkommen, dass dieser Keim von Kind auf in stetiger Entfaltung bei ihm wächst und reift, wenn auch nicht one Kampf mit sündlicher Erregung, doch one wirklichen Abfall, weil die Richtung zu Gott nie abgebrochen worden ist. In diesem Falle wäre ein Prozess der *Bekehrung* für den Getauften, weil er die Taufgnade nie verloren hat, nicht erforderlich; sondern er würde im Fortschritt seines sich entwickelnden Bewusstseins und seines inneren Lebens zum rechtfertigenden Glauben und zur Heiligung heranwachsen, one dazwischen getretenen Abfall, daraum auch one Notwendigkeit der Bekehrung. Doch dieser Fall ist der seltnere, wenn auch sein Vorkommen nicht geleugnet werden kann und darf. Meistenteils wird es geschehen, dass die dem Kinde in der Taufe geschenkte Gnade in seinen späteren Jaren mehr oder weniger überschüttet und durch Verstrickung in die Sünden der Jugend oder durch das Weltwesen überhaupt zurückgedrängt wird und ihm gar nicht in das Bewusstsein tritt. Aber verloren ist sie darum nicht. Es ist eine Wirkung auf den Getauften geschehen, an welche die späteren Gnadenzüge des heil. Geistes zu jeder Zeit anknüpfen können; jene Empfänglichkeit, die, wie oben gezeigt wurde, bei dem natürlichen Menschen erst durch jene motus inevitabiles, durch die anklopfende und vorbereitende Tätigkeit des heil. Geistes geweckt werden muss, ist dem Getauften durch die Taufe schon gegeben und er bleibt verantwortlich für den Gebrauch, den er davon macht. Dadurch aber modifizirt sich der Prozess der Bekehrung für den Getauften, und was oben von dem natürlichen Menschen gesagt worden ist, gilt nicht einfach und one Einschränkung auch von ihm; sein arbitrium ist schon liberatum und zeigt sich als solches, sobald der Geist des Herrn in seinem Gewissen sich bezeuget. Das vornehmste Gnadenmittel aber für ihn wie für jeden

anderen ist das Wort Gottes, und zwar zunächst als gepredigtes (πίστις ἐξ ἀκοῆς, Röm. 10, 17), nach seinen beiden Seiten (so dürfte richtiger gesagt werden, statt nach seinen beiden Teilen), als Gesetz und als Evangelium, wobei wir nach dem Vorgang der Form. conc. Epitome V, § 2—4 unter Gesetz verstehen alles was Sünde straft, und unter Evangelium alles, was dem Sünder Gottes Gnade vorhält, damit er im Glauben sie ergreife. Man sagt, das Gesetz wirke die Buße, das Evangelium den Glauben; in Warheit wirken immer beide zusammen, eines das andere stützend und verstärkend; denn die Predigt des Gesetzes one Vorhalt der Gnade würde nicht Buße, sondern Stumpfheit oder Verzweiflung wirken, und die Predigt des Evangeliums one Bezeugung des göttlichen Ernstes im Gesetze würde zu einem Gebäude des Glaubens füren, das auf Sand ruht. Denn one rechte Erkenntnis der Sünde und warhaft gefülte Scheu vor ihrer Macht und Abscheu vor ihrer gleißenden Verfürung ist das Heilsverlangen kein tief gegründetes und der Glaube wird leicht eine mehr fleischliche Sicherheit als erwogene Zuversicht. Diese Doppelwirkung, die durch Gesetz und Evangelium vom hl. Geiste ausgeht, ist das Mittel der Bekehrung bei Getauften und Ungetauften; aber die ersteren haben etwas voraus, was bei den letzteren erst durch die Bekehrung selbst gewirkt wird, und wärend dem Ungetauften die Bekehrung unbedingt nötig ist, sobald er zum Bewusstsein seiner selbst gelangt ist, ist sie dem Getauften nur nötig, sofern oder weil er die im Sakrament der Widergeburt empfangene Gnade nicht bewart, sondern wieder verloren hat. In diesem Falle kann sich aber auch der Bekehrte befinden, wenn er durch neue Sündenfälle der empfangenen Gnade verlustig worden ist, und es ist im Bekenntnis der luth. Kirche, Conf. Aug. Art. XII, ausdrücklich ausgesprochen, dass die Gefallenen zu aller Zeit, so sie zur Buße kommen, Vergebung der Sünden erlangen mögen, im Gegensatz zu dem Irrtum der Novatianer, welche die Zulässigkeit der Absolution für solche, die nach erlangter Taufe (wobei freilich an die Taufe Erwachsener gedacht ist) fallen, willkürlich beschränkten. Der Herr sprach zu Petrus, Luk. 22, 32: Wenn du dermaleins dich bekehrest, so stärke deine Brüder, und Paulus setzt 2 Kor. 12, 21 voraus, dass die in Sünde gefallenen Glieder der korinthischen Gemeinde darüber Buße tun, d. h. sich bekehren, μετανοεῖν, und beklagt, dass er fürchten muss, sie möchten es nicht getan haben; den von der Gemeinde ausgeschlossenen Blutschänder aber ermant er, nach erfolgter Buße wider aufzunehmen, 2 Kor. 2, 8 flg.

Die Karheit des Begriffes fordert aber, dass man nicht Bekehrung und Heiligung zusammenwerfe. Freilich sind beide insofern verwandt, als Abkehr von dem Bösen und immer erneute Zukehr und Befestigung in dem Gott gefälligen Leben und Wesen zu beiden gehört, als Gesetz und Evangelium die Mittel sind, durch welche die in beiden sich findende Bewegung bewirkt und geleitet wird. Aber die Bekehrung hat ihr bestimmtes Ziel und ihren Abschluss in dem rechtfertigenden Glauben. Sie ist ein fortlaufender Prozess, der über mancherlei Stufen und durch mannigfache Hindernisse fürt, verzögert und beschleunigt werden kann. Aber wenn der Mensch dahin gelangt ist, dass er mit Warheit sprechen kann: Ich glaube, dass Gott mir sündigen Menschen aus lauter Gnade und Barmherzigkeit um Christi willen meine Schuld vergibt und mich in seine Gnade aufnimmt, dann ist er bekehrt, und in der Rechtfertigung aus Gnaden um Christi willen erlangt er das ihm durch das Evangelium verheißene und vorgehaltene Gnadengut, Apostelgesch. 16, 31. Die Heiligung hat dem unmittelbar sich anzuschließen und ist die fortgesetzte Erfüllung unseres göttlichen Berufs, durch die wir in stetem Kampfe mit der Sünde, welche uns noch immer anklebt, und durch tägliche Erneuerung in Buße und Glauben entgegenwachsen sollen dem Ziele der Vollendung, welche der Tag der Erscheinung Christi bringen wird, wenn Er kommt alles neu zu machen, und wir das Fleisch mit allen seinen Werken gänzlich ausziehen dürfen. Die Rechtfertigung kann also ebensowenig unter die Akte gerechnet werden, durch welche die Bekehrung zu Stande kommt, als die Heiligung eine fortgesetzte Bekehrung ist. Sondern die Bekehrung strebt dem Ziele der herzustellenden Gemeinschaft mit Gott entgegen, in der Rechtfertigung wird diese Gemeinschaft geschlossen und dem Menschen zugesichert, und die Heiligung ist die fortgesetzte Betätigung der erlangten

Gemeinschaft mit Gott sowol im Kampfe und Widerstreben gegen das in der Natur des Menschen noch vorhandene Böse, als in der wachsenden Versenkung und Verinnerung in die erneuernde Macht der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens. Mit dem Begriff des Wortes Wiedergeburt sollte man aber vorsichtiger sein, als insgemein der Fall ist, und sollte bedenken, was das Wort schon ausdrückt, dass eine Geburt kein fortlaufender Prozeß, sondern ein von Gott gesetzter Anfang, eine von Gott gegebene und gesenkte Grundlage ist, welche eine Verpflichtung in sich schließt und eine Entfaltung ihrer Kraft und ihres Inhalts fordert, aber nicht selbst als Reihe Akt in sich fortsetzt, nicht ein fortwährendes Geborenwerden ist. Das ist auch nicht der Sinn der Antwort im Katechismus auf die Frage: Was bedeutet denn solches Wassertaufen? Diese Antwort sagt, was die Taufe uns bedeute, also was sie vermöge und auf Grund derselben zu tun oder zu leisten sagen: Das aber ist nicht verstanden, die Heiligung unseres Lebens. Die Bekehrung ist nötig und hat einzutreten, wo ein Abfall geschehen ist, und die Rechtfertigung erklärt den Abfall für geheilt, die Scheidung von Gott für gehoben, das in der Taufe ursprünglich gesetzte Verhältnis für hergestellt. Dass man den Unterschied von Getauften und Ungetauften in Beziehung auf unseren Artikel häufig nicht beachtet hat, hat manche Verwirrung gebracht in dessen Behandlung; der Artikel über die Wiedergeburt wird aber noch näheres hierüber nachzubringen haben, dem hier nicht vorgegriffen werden soll, sowie auch, was unter Erweckung verstanden wird, in einem eigenen Artikel zu besprechen ist.

Litteratur: Form. Conc. besonders Art. 1—5. Frank, Theologie der Konkordienformel. Die lutherischen Dogmatiker. **D. v. Burger.**

Bekenner, s. Märtyrer.

Bekenntnisschriften, s. Symbolische Bücher.

Bekker (Balthasar), geb. am 30. März 1634 in Westfriesland; daselbst eine Zeitlang Rektor, dann Prediger in Franecker. Zuletzt in Amsterdam (seit 1679) ein begeisterter Anhänger der Cartesianischen Philosophie. Schon 1676 hatte er einen Katechismus unter dem Titel de vaste Spysen der Volmaakten (starke Speise der Vollkommenen) herausgegeben, der vielen Anstoß erregte und den Verf. in den Geschrei des Sozinianismus brachte; obgleich angesehene Theologen, wie Franz Burmann, Abt Perdamus und Friedr. Spanheim das Buch für rechtgläubig erklärten. Bei Anlass des 1680 erschienenen Kometen glaubte sich Bekker berufen, dem Volksaberglauben entgegentreten zu müssen, der in diesen Gestirnen Vorboten göttlicher Strafgerichte erblickte, was in der Schrift: Ondersoek van de Betekenisse der Kometen (Untersuchung von der Vorhersagung der Kometen) geschah, die mehrere Auflagen erlebte (Leuwarden 1682. Amst. 1865. 89). Was ihn aber besonders berühmt machte, war seine bezauberte Welt (de betoverde Weereld) in 4 Büchern, worin er nicht nur den Glauben an die noch fortwaltenden dämonischen Kräfte, an Teufelsbesitzungen, Zauberei, Magie u. s. w. bestritt; sondern auch die biblischen Erzählungen von den Besessenen natürlich zu erklären und die Existenz des Teufels überhaupt in ein zweifelhaftes Licht zu stellen suchte. Er zeigt, wie die Schrift nicht eine eigentliche Lehre, ein Dogma über den Teufel aufstelle, sondern die Vorstellung davon schon vorfinde und sich an dieselbe accommodire. Es gibt viele Dinge in der Schrift, über welche die Bibel keinen weiteren Aufschluß uns mitteilt (die Krethi und Plethi, das Urim und Thummim). Die Schrift ist nicht da, um uns natürliche Dinge zu lehren „wie sie an sich sind", sondern sie faßt die Dinge „in Beziehung auf Gottes Ehre und unsere Seligkeit", mit andern Worten: ihr Standpunkt ist nicht ein streng wissenschaftlicher, sondern ein religiös-praktischer. So ist rücksichtlich des Teufels manches als „verblümte Rede" zu fassen, und auch die Versuchung Christi durch den Teufel (Matth. 4) erklärt Bekker von einer „Wechselung gefärblicher Gedanken". Auch Stelle 1 Petr. 5, 8 von dem Teufel, der umhergeht als brüllender Löwe, bezieht sich auf den Kaiser Nero. Und noch vieles andere, was die Schrift vom Teufel berichtet, „ist bequemt vom bösen Menschen zu verstehen". Überhaupt „hat es mit dem Teufel nicht so viel zu bedeuten, als man wol meint". Statt der Furcht vor dem Teufel empfiehlt der Verfasser Furcht vor Gott; ja,

durch die Entfernung der Teufelsfurcht, meint er, werde um so mehr „die Weisheit und Kraft des Heilandes verherrlicht“; wärend die folgerichtig durchgefürte Teufelslehre dem Monotheismus Eintrag tue.

Unstreitig war Bekker ein Vorläufer des Rationalismus, wie denn auch in der Vorrede zu seinem Buche schon Andeutungen über das Verhältnis der Vernunft zur Schrift sich finden, die beide wenigstens als gleich berechtigte Mächte darstellen, z. B. S. 11 ff. — Für seine Meinungen und bisweilen frivolen Äußerungen mußte Bekker schwer büßen. Sein Buch wurde von dem Amsterdamer Konsistorium verdammt und gegen ihn ein Prozeſs eingeleitet, der seine Suspension und zuletzt seine Entsetzung zur Folge hatte (30. Juli 1692). Er ging nach Friesland, wo er die 2 letzten Bücher seines Werkes herausgab. Er starb den 11. Juni 1698. Unter seinen schriftlichen Gegnern sind Joh. van der Vayen, Peter Mastricht, Melchior Leydecker, Joh. Marb, Eberhard van der Hoogh und Jakob Kölmann zu nennen. Vgl. Walch, Gesch. der Religionsstreitigkeiten außerhalb der luth. Kirche III, 3, S. 499 ff. Schröckh, K.-Gesch. seit der Ref. VIII, S. 713 ff. Allg. Enc. VIII, S. 395, 96. Biographie universelle. **Hagenbach** †.

Bel, s. Baal.

Belgien, kirchliche Statistik. Das 1830 entstandene Königreich Belgien hat auf einer Bodenfläche von 535 geogr. Quadratmeilen oder 29,455 Quadratkilometern nach einer für den 31. Dezember 1875 angestellten Berechnung 5,403,006 Bewoner. Von diesen bedient sich die größere Hälfte der vlämischen, die kleinere der französischen Sprache; in kirchlicher Beziehung jedoch ist die Bevölkerung ungeschieden, indem sie mit einer verschwindenden Ausnahme der röm.-katholischen Kirche angehört. Im Jare 1846, wo zum letzten Male nach Konfessionen gezält ward, ergaben sich unter 4,337,196 Bewonern nur 10,323 Nichtkatholiken, nämlich 6578 Protestanten, 790 Anglikaner, 1336 Juden, 1019 verschiedener anderer Bekenntnisse, 600 one Bekenntnis. Es kam also auf 420 Katholiken 1 Nichtkatholik, und dies Verhältnis hat sich im wesentlichen bis heute nicht geändert. Es beruht auf der Geschichte des Landes in den letzten 250 Jaren. Aus dieser erklärt sich auch die auffällig geringe Anzal von Juden in Belgien. Man rechnet deren jetzt etwa 1500, also kommt 1 Jude erst auf 3602 Bewoner, ein Verhältnis, wie es sich in keinem andern State des südlichen und mittleren Europas findet.

Die Bevölkerung Belgiens ist also fast ganz röm.-katholisch, im State aber herrscht Religionsfreiheit. Die Verfassung vom 25. Febr. 1831 bestimmt in Tit. II, Art. 14: Die Freiheit jeder Gottesverehrung (culte), ihrer Ausübung, sowie die Freiheit, seine Gedanken zu äußern, auf welche Art es sein mag, ist zugesichert, mit Vorbehalt der Unterdrückung der Vergehungen, welche bei Ausübung dieser Freiheiten begangen werden. Art. 15: Keiner ist gezwungen, auf irgend eine Weise an den Handlungen und Feierlichkeiten eines Gottesdienstes teilzunehmen oder die Ruhetage desselben zu beobachten. Art. 16: Der Stat hat kein Recht, sich in die Ernennung oder Einsetzung der Diener irgend einer Gottesverehrung zu mischen oder ihnen den Verkehr mit ihren Obern und die Bekanntmachung ihrer Akten zu untersagen: im letzteren Falle mit Vorbehalt der gewönlichen Verantwortlichkeit in betreff der Presse und der Bekanntmachung. — Die bürgerliche Heirat muſs immer der priesterlichen Einsegnung vorhergehen, mit Vorbehalt der etwaigen Ausnahmen, welche durch das Gesetz zu bestimmen sind. Art. 17: Der Unterricht ist frei; jede vorgreifende Maßregel ist untersagt; die Unterdrückung von Vergehungen wird nur durch das Gesetz geordnet.

An der Spitze der kathol. Kirche steht der Erzbischof von Mecheln, dessen bischöfliche Diözese sich auf Brabant und Mecheln erstreckt; jedoch ist der Erzbischof nur administrativer Mittelpunkt, one andere Vorrechte als die des Ranges. Neben ihm stehen die 5 Bischöfe von Lüttich, Namur, Tournay, Gent, Brügge, jeder unmittelbar dem Papste untergeordnet. Alle Macht ist in den Händen des Bischofs. Er vergibt in seiner Diözese alle geistlichen Stellen und hat bei den meisten, den sog. succursales, das Recht, sie den Inhabern jederzeit zu entziehen und andern zu übertragen. Die Inhaber sind ad nutum amovibiles. Man rech-

nete am 31. Dez. 1875: 184 Dekanate, 230 Pfarreien, 2,787 Sukkursalstellen, 188 Kapellen, 1,855 Vikariate, 84 Koadjutoreien, 26 Annexen, 695 Bethäuser und Anstaltskirchen. Die Besoldung bezieht der höhere und niedere Klerus vom State. Zur Bildung der Geistlichen dienen 6 Priester- und 6 Knaben-Seminare, die auch vom State und von den Provinzen unterhalten werden. Die beiden Statsuniversitäten Gent und Lüttich sowie die unter König Leopold gegründete freie Universität zu Brüssel haben keine theologischen Fakultäten. Im Gegensatze zu ihnen gründete die Hierarchie am 14. Juni 1834 eine eigene katholische Universität zu Löwen. Am 1. Dez. 1835 mit etwa 80 Studirenden eröffnet, zälte sie 1875 deren 1,197, worunter 131 Theologen; die andern 3 Universitäten hatten gleichzeitig zusammen 1,448 Studirende. Ebenso errichteten die Bischöfe im Gegensatze zu den städtischen „Athenäen" zalreiche höhere Lehranstalten und auch die Jesuiten haben 11 besonders auf die höhern Stände berechnete Erziehungshäuser mit über 2000 Zöglingen. Es gab am 31. Dez. 1875 im Lande 169 sog. Mittelschulen höherer Ordnung; darunter gehörten 66 der Geistlichkeit, nämlich 45 unter Leitung der Bischöfe, 10 unter Leitung religiöser Genossenschaften, 11 unter Leitung der Jesuiten. Das Volksschulwesen ist gleichfalls zum guten teile in den Händen des Klerus. Die Verteilung des Lehrerpersonals ist folgende:

1851.

		Antwerpen	Brabant	Westflandern	Ostflandern	Hennegau	Lüttich	Limburg	Luxemburg
Lehrer u. Unterlehrer,	weltliche	482	783	475	775	729	540	224	455
	geistliche	29	57	52	68	60	35	10	2
Lehrerinnen u. Unterl.,	weltliche	123	212	407	283	302	107	18	22
	geistliche	242	274	711	330	326	106	32	51

1875.

Lehrer u. Unterlehrer,	weltliche	531	832	539	728	836	689	257	457
	geistliche	19	6	68	79	133	75	13	—
Lehrerinnen u. Unterl.,	weltliche	273	450	179	319	410	391	32	48
	geistliche	312	289	642	502	488	174	100	94

zusammen 1851: Lehrer, weltliche 4463
geistliche 313
Lehrerinnen, weltliche 1474
geistliche 2072
1875: Lehrer, weltliche 4869
geistliche 393
Lehrerinnen, weltliche 2102
geistliche 2601

Beim männlichen Lehrerpersonal ist also das Übergewicht weitaus auf Seiten der weltlichen; hier stehen je 100 weltlichen Lehrern nur 8 geistliche gegenüber; dagegen verhalten sich beim weiblichen Lehrerpersonal die weltlichen zu den geistlichen wie 100:124.

Dieser Einfluss der Kirche auf den Unterricht wird fast ganz durch die Orden geübt. Man teilt die Orden je nach ihrem Zwecke in fünf Klassen, I. für Krankenpflege, II. für Krankenpflege und Unterricht, III. für Unterricht allein, IV. für beschauliches Leben und heiligen Dienst (saint ministère), V. für beschauliches Leben, heiligen Dienst und Unterricht. Ihr Bestand war 1846 und 1866 folgender:

	Körperschaften von Männern				Körperschaften von Frauen			
	Zal		Mitglieder		Zal		Mitglieder	
	1846	1866	1846	1866	1846	1866	1846	1866
I.	25	30	238	525	152	223	2,359	3,117
II.	12	11	272	272	93	174	1,429	2,410
III.	68	74	870	975	340	687	3,844	7,249
IV.	32	51	671	957	57	47	2,285	2,122
V.	—	12	—	262	—	13	—	307
zuſ.	137	178	2,051	2,991	642	1,144	9,917	15,205

Zuſammen zälte man alſo vor 10 Jaren 18,196 Mitglieder geiſtlicher Genoſſenſchaften gegen 11,968 vor 30 Jaren. Wenn die Zunahme ſeit 1866 eine dem entſprechende war, würde man jetzt etwa 21,306 Ordensmitglieder zu rechnen haben oder 1 auf je 254 Landesbewoner. Die Gelübde dürfen nur auf 5 Jare abgelegt werden; erſt ſpäter kann der Biſchof Einzelnen geſtatten, das Gelübde für immer abzulegen. Die Ordensmitglieder ſind nur die Gehilfen des Weltklerus; der Ordinarius beſtätigt ihre Statuten, ernennt ihre Vorſteher, viſitirt ihre Anſtalten. Die Jeſuiten allein haben ſich unter beſtändigem Kampfe bisher ihre Selbſtändigkeit zu erhalten gewuſst. —

Die Hauptmaſſe der ſo wenig zalreichen Proteſtanten iſt in der ſog. „evangeliſchen Nationalkirche" Belgiens zuſammengefaſst. Die oberſte Behörde derſelben iſt die Synode, die, aus dem Prediger und 2 oder 3 Abgeordneten jeder Gemeinde beſtehend, ſich järlich verſammelt. Gegenwärtig umſchließt ſie etwa 10,000 Seelen in 11 Gemeinden mit 14 Geiſtlichen. Die Gemeinden, von denen einige aus der Reformationszeit ſtammen, ſind mit Ausnahme der von Brüſſel, Antwerpen und Paturages, klein und leiden auch darunter, daſs ſie aus ſo gar verſchiedenen, auch ſprachlich getrennten, Elementen beſtehen. Die Synode hat vor faſt 30 Jaren, nicht zum Zwecke des Angriffs ſondern der Erhaltung ein Evangeliſations-Comité gegründet, welches die Aufgabe hat, in Schulen die Kinder zu ſammeln und durch Evangeliſten und Prediger die zerſtreut lebenden Proteſtanten bei ihrer Kirche zu erhalten. Es verwendete im Jare 1874 die Summe von 12,500 Fr., von denen 6000 in Belgien, 3500 in Holland geſammelt wurden; 878 Fr. gab der G.-A.-Verein, der überhaupt ſeit langen Jaren nicht nur dieſe Evangeliſationsarbeit, ſondern die Proteſtanten Belgiens im allgemeinen kräftig unterſtützt hat. Wenn es gelingt, die beſtimmte Anzal Proteſtanten in einer Stadt oder in einem Kreiſe zu ſammeln, dann wird das Recht der ſtatlichen Anerkennung mit Genuſs von Pfarr- und andern Gehalten in Anſpruch genommen. Eine ſolche Gemeinde tritt aus der Arbeit des Evangeliſations-Comités in den Verband der Synodal-Gemeinde und bedarf der Unterſtützung nicht mehr. Nur für den Bau von Kirchen, wenn ſie dieſe noch nicht haben, und für ihre Schulen, für welche der Stat nichts tut, muſs dann noch geſorgt werden.

Daneben beſteht die freie Kirche (église missionnaire). Sie vertritt die Trennung von Kirche und Stat und verzichtet auf alle Beihilfe des letzteren. Auch an ihrer Spitze ſteht eine Synode. Alle ihre Gemeinden (10—12) beſtehen aus übergetretenen Katholiken; die bedeutendſte befindet ſich zu Charleroi in der Provinz Namur.

Anglikaniſche Gemeinden, die älteſten ſeit 1701, deren Geiſtliche auch vom Stat beſoldet werden, gibt es in Brüſſel, Antwerpen, Brügge, Seraing.

Eine engliſche presbyterianiſche Kirche, beſonders für Seeleute, hat Antwerpen. Ebendort iſt eine kleine lutheriſche Gemeinde und eine beſondere ſkandinaviſche Kirche.

Quellen: Stein-Wappäus, Handb. d. Geographie u. Statiſtik, 7. Aufl., III, 2, S. 546 ff. Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde. Ch. Rahlenbeck, Rapport sur les actes et documents concernant le protestantisme Belge depuis la paix de Westphalie jusqu'a nos jours, présenté au synode. Bruxelles. Combe et Vande Weghe, 1872. Für das Geſchichtliche von Wert: Das vom Miniſt. d. Innern herausgeg. Annuaire statistique de la Belgique, 7me année, 1876. Mittheilungen vom Centralvorſtand des G.-A.-Vereins und von Paſtor Spörlein in Antwerpen. **G. Plitt.**

Belgiſche Konfeſſion, zu der Zeit, als der Calvinismus in den Niederlanden die Oberhand erhielt, von Guido de Brès (ſ. d. Art.) warſcheinlich 1561 in franzöſiſcher Sprache verfaſst, in Verbindung mit Hadrian Savaria, Hermann Modet und Gottfried Wingen u. a., denen Guido ſeine Schrift mitteilte. Sie muſs gleich darauf gedruckt worden ſein, warſcheinlich 1562. Im Jar 1563 wurde ſie in der niederdeutſchen und hochdeutſchen Sprache (beide in't Nederduitſch en in't Hooghduitſch) herausgegeben. Sie war zunächſt Privatſchrift. Allein ſchon die Synode von Antwerpen vom Jar 1566 genehmigte ſie und zwar in einer kürzeren Rezenſion, die alſobald in die wallonische, 1581 in die niederdeutſche Sprache übertragen und ſeitdem öfter gedruckt wurde. Die längere urſprüngliche Rezenſion erhielt ſich aber daneben, erhielt die Beſtätigung mehrerer Synoden und wurde in das Corpus et Syntagma 1612 aufgenommen. Darauf beſorgte Feſtus Hommius 1618 eine neue Ausgabe der Konfeſſion, und zwar, wie es ſcheint, der längeren Rezenſion im specimen controversiarum Belgicarum, seu confessio ecclesiarum reformatarum in Belgio, in usum futurae synodi nationalis lat. ed. etc. Doch weicht ſein Text von dem, den das Corpus et Syntagma gibt, mehrfach ab. Beide Rezenſionen waren ſchon längſt ins Lateiniſche überſetzt worden. Die Synode von Dortrecht ließ ſich in ihrer 149. Sitzung am 29. April 1620 die Konfeſſion, und zwar in der kürzeren Rezenſion, wie es ſcheint, vorleſen und beſtätigte ſie. Es muſs aber zuvor eine Reviſion des Textes vorgenommen worden ſein, welche in den Akten der Synode nur mit den Worten: cum de exemplaribus Confessionis Belgicae prius esset prospectum etc. angedeutet wird, worüber wir aber durch Benthemus nähere Nachricht erhalten: „unterdeſſen hat man auf dem dortrechtiſchen Synodo das lateiniſche, franzöſiſche und niederdeutſche Exemplar unter einander verglichen, damit aus dieſen drei Sprachen ein Exemplar formieret und ſolches aufs künftige verauthentiſirt werden könne. Da man denn in der Vergleichung ſonderlich auf das Exemplar geſehen hat, welches bisher in der franzöſiſch-niederländiſchen Kirche vor aufrichtig war gehalten worden." Darauf werden noch die Namen derjenigen Theologen genannt, welchen die Synode das Geſchäft übergab. Die Synode von Dortrecht fügte den Text der ihr vorgeleſenen Konfeſſion ihren Akten bei. — So beſitzen wir nun die belgiſche Konfeſſion in zwei Hauptrezenſionen; die eine, die kürzere, liegt vor in den Akten der Synode von Dortrecht; dieſer Text iſt in mehrere Sammlungen, namentlich in die von Auguſti übergegangen; die längere Rezenſion, die Hommius herausgegeben, hat Niemeyer mit wenigen Veränderungen in ſeine Sammlung aufgenommen, und die hauptſächlichſten Varianten des Textes im Corpus et Syntagma angemerkt. Beide Rezenſionen, die längere und die kürzere, haben übrigens dieſelbe Anzal von Artikeln, und weichen nur in Nebendingen von einander ab. Beide tragen das calviniſche Gepräge. Die belgiſche Konfeſſion iſt in der griechiſchen Überſetzung des Revius 1623 und 1653 herausgegeben worden. Vgl. H. E. Vincke, Libri symbolicie eclesiae reformatae Nederlandicae, Trajecti 1846. **Herzog.**

Belial (*Βελίαλ*), nach beſſerer L.A. *Βελίαρ*, kommt einmal im N. T., 2 Kor. 6, 15, als Satansname vor (die Peſchittho hat dafür: Satan). *Βελίαρ* iſt erleichterte Ausſprache aus בְּלִיַּעַל, daher die L.A. *Βελίαλ* Korrektur (vgl. Artik. Beelzebub [*Βεελζεβούλ*]). Das Wort בְּלִיַּעַל kommt im A. T. noch nicht als Bezeichnung des Satans, ſondern lediglich in appellativer Bedeutung vor, eig. „Nichtsnutzigkeit" („one [בְּלִי] Vorteil" [יַעַל entweder von יָעַל „emporkommen", nur

im Hiph. הוֹעִיל „nützen“ vorkommend, oder beſſer von dem verwandten עָלָה abzuleiten, wie יַיִן von עָנָה]), meiſt „Verderbtheit“ im ethiſchen Sinne, faſt immer in Verbindung mit einem Worte zur Bezeichnung der Perſon oder Sache, welcher Nichtsnutzigkeit oder Bosheit eignet: „Menſch der Bosheit“, am häufigſten: „Söne der B.“ oder „Männer der B.“, auch „Tochter der B.“, ferner „Gedanke der B.“ u. ſ. w. Vereinzelt kommt בְּ vor in der Bedeutung „Verderben“: Nah. 1, 11: „Verderben raten“; Pſ. 18, 5 (2 Sam. 22, 5): „Ströme des Verderbens“, d. i. verderbend dahinraffende Ströme; das Wort in der Pſalmſtelle mit einigen Auslegern von den Strömen der Unterwelt (בְּלִיַּעַל = das Nichthohe!) oder von dem Höllenfürſten zu verſtehen, wäre gegen den altteſtamentlichen Sprachgebrauch; nur durch jene neuteſtamentl. Stelle irre geführt, behandelt Luther auch im A. T. Belial einigemale wie einen Eigennamen (Deut. 13, 13; 2 Sam. 22, 5; 23, 6; Pſ. 18, 5; 2 Chron. 13, 7). An einigen wenigen Stellen bedeutet בְּ für ſich allein, elliptiſch gebraucht, den Boshaften (2 Sam. 23, 6; Hiob 34, 18) oder den Verderber (Nah. 2, 1), anſtatt אִישׁ בְּ. (Vgl. Geſenius, Thesaur. s. v.)

Anlehnend an den elliptiſchen Gebrauch im A. T., verwendet die ſpätere jüdiſche und die chriſtliche Litteratur das Wort als Satansnamen, wol nicht in dem Sinne „der Nichtsnutzige“, ſondern eher „der Verderber“; vgl. Abaddon „Verderben“ als Dämonennamen, wo aber dieſe Bedeutung vermittelt iſt durch die ältere: „Unterwelt“ (ſ. Artik. Abaddon), welche ſich für בְּ nicht nachweiſen läßt. Als Satansname kommt das Wort vor: Sibyll. III, 63. 73: *Βελίαρ* (um 40 vor Chr.), in der Ascensio Jesajae 2, 4; 3, 13; 5, 1: Berial (ſ. Laurence, Ascens. Isaiae vatis 1819) und häufig in den Testamenta XII Patriarcharum: *Βελίαρ* (Testam. Rub. c. 2. 4. 6; Sim. 5; Lev. 3. 18. 19; Jud. 25; Is. 6. 7; Seb. 9; Dan. 1. 4. 5; Naphth. 2; As. 1. 3; Jos. 7. 20; Benj. 3. 6. 7 [ed. Sincker 1869]). — Die Syrer erklärten Beliar (בְּלִיאַר) = „Herr der Luft“, als wäre das Wort aus בַּל und ſyr. ojar (אִיר), *ἀήρ* zuſammengeſetzt, vgl. Eph. 2, 2 (ſ. Geſenius a. a. O.), unter Vergleichung des altteſtamentl. Gebrauchs von בְּלִיַּעַל offenbar nicht die urſprüngliche Bedeutung des Satansnamens, ſondern eine ſpätere Erklärung der ſekundären Form mit r; vgl. B. d. Jubil. c. 15 (ſ. Dillmanns Überſ. in Ewalds Jahrbb. III, S. 10): „Beliarſöne“ (mit r), d. i. das altteſtamentl. בְּנֵי בְלִיַּעַל.

Vgl. Schleusner, Lex. graeco-lat. in Nov. Test. I, 1819 s. v. *Βελίαρ*, ferner die Artikel „Belial“ von Schrader in Schenkels B.-L. I, 1869, von Hamburger in ſ. Real-Encykl. für Bibel und Talmud I, 1870 und Riehm in ſ. H.W., Lief. 2, 1875. **Wolf Baudiſſin.**

Bellarmin, der berühmteſte Polemiker der römiſchen Kirche, der gelehrteſte Theologe aus dem Orden Loyolas, hat für die Gegenwart eine erhöhte Bedeutung gewonnen, denn es iſt ſein Syſtem, welches Pius IX. und die in Rom herrſchende Partei, nachdem es lange Zeit in den Hintergrund getreten war, zur Geltung zu bringen und zum Glaubensgeſetz zu erheben ſucht. Darauf zielen die vatikaniſchen Beſchlüſſe von 1870, und im Hinblick auf den tiefgreifenden Kirchenſtreit, der ſich an dieſelben geknüpft hat, iſt es an der Zeit, B. und ſeine Lehre etwas eingehender zu charakteriſiren.

Die Quelle, aus welcher die Berichte über B.'s Leben insgemein geſchöpft werden, iſt die von dem Jeſuiten Jakob Fuligatti verfaſste Biographie, welche zuerſt italieniſch (Rom 1624. 4°.) erſchien, lateiniſch von Sylveſter Petra Sancta (Leodii 1629. 4°), franzöſiſch von Petrus Morinus (1628. 4°) und Joh. Morinus (1635. 8°). Sie ſollte den Stoff zu einer Kanoniſation des Gefeierten liefern. Um ſo geringer iſt ihr hiſtoriſcher Wert. Auch die Biographieen von Daniel Bartoli (de vita Bellarmini, Rom. 1677. 4°) und Nic. Frizon (la vie du Card. Bell., Nancy 1708. 4°) ſollen nur Lobſchriften ſein. Deſto wichtiger iſt es, auf die Hauptquelle zurückzugehen, und dieſe iſt B.'s Autobiographie, die Fuligatti benützt, aber keiner der neueren Berichterſtatter gekannt hat. Sie gilt für ungedruckt; doch iſt ſie in einem Buche, welches die Jeſuiten, wie es ſcheint, aus

der Welt zu schaffen gesucht haben, zu finden. In Deutschland dürfte wol kein Exemplar aufzutreiben sein. Die Stadtbibliothek in Zürich besitzt (als ein Geschenk von Joh. Caspar Orelli) diese Seltenheit. Es ist ein kleiner Oktavband, 1761 erschienen (Ferrara und Venedig bei Beltinelli). Den Anfang bilden die Voti dei Cardinali Barbarigo, Casanate ed Azzolini nella causa della beatificazione del Cardinale Bellarmino, p. 1—64. Hierauf folgt: Voto del Card. Passionei a Benedetto XIV. in derselben Angelegenheit, p. 1—116, mit zwei Nachschriften; endlich als Beleg für diese Gutachten, welche gegen die Seligsprechung gerichtet sind, die Autobiographie: Bellarmini vita, quam ipsemet scripsit anno aetatis suae LXXI, p. 1—32.

B. hatte diese Skizze in vertraulicher Weise auf den Wunsch seines Ordensgenossen, Endämon Johannes, geschrieben. Lange Zeit war sie in dem Archiv des Ordens zu Rom verborgen. Endlich zogen die Jesuiten sie ans Licht, in der Meinung, dadurch die Seligsprechung zu fördern, aber die Wirkung war die entgegengesetzte. —

Robert Franz Romulus Bellarmino wurde zu Montepulciano in Toscana unter der Regierung Cosmos des Mediceers am 4. Oktober 1542 geboren. Sein Vater Vincenz, einem altadeligen, aber damals etwas verarmten Geschlechte angehörig, bekleidete hohe städtische Würden. Auch die Mutter, Cynthia Cervina, war von vornehmer Herkunft; ihr Bruder wurde 1555 als Marcellus II. auf wenige Tage zur päpstlichen Würde erhoben. Sie lernte einen der ersten zehn Gefärten des Ignatius von Loyola, den Paschasius Broet, kennen und wurde von ihm so eingenommen, dass sie wünschte, es möchten alle ihre fünf Söne in den neuen Orden eintreten. Robert, der dritte Son, war besonders empfänglich für ihre religiöse Einwirkung, sodass er schon als Knabe von 5 oder 6 Jaren, auf einem Schemel stehend, Reden über das Leiden Christi hielt. Robert besass eine glänzende Begabung; er wusste den Virgilius auswendig und mit Leichtigkeit entströmten ihm lateinische und italienische Gedichte. (Von ihm ist die sapphische Ode: Spiritus celsi dominator axis, und der im römischen Brevier befindliche Hymnus auf Maria Magdalena.) Der Vater bestimmte ihn für die statsmännische Laufban, damit er den Glanz des Hauses widerherstellen sollte. Aber der Einfluss der Mutter überwog, und der siebzehnjärige Jüngling war, als er zu Padua studirte, so ernst gestimmt, dass er gemeinschaftlich mit seinem Vetter Richard Cervinus die Aufnahme in die Gesellschaft Loyolas verlangte. In solchen Fällen wird gewönlich auf den entgegenstehenden Willen der Eltern keine Rücksicht genommen. Doch vermochte diesmal der Vater so viel, dass Robert mit Zustimmung des General Lainez noch ein Jar zu Hause behalten wurde, um die Ernstlichkeit seines Vorsatzes zu prüfen. Endlich gab der Vater die fußfällig erbetene Erlaubnis, und Robert trat 1560 in das Noviziat der Jesuiten zu Rom ein. Dort verweilte er drei Jare und zeichnete sich, ungeachtet seiner Kränklichkeit, durch außerordentlich rasche Fortschritte aus. Indem er lernte, lehrte er zugleich. Es war schwerlich ein weises Verfaren, dass man ihm in so früher Jugend Vorträge über lateinische Schriftsteller, Astronomie und Rhetorik auftrug. Das Griechische lernte er in einer Niederlassung der Jesuiten zu Mondovi in Piemont. One die Weihen empfangen zu haben, predigte er daselbst. Wie ihm geschmeichelt wurde, das erzält er one Ausdruck des Unwillens. Sein Superior schrieb über seine Predigten an die Väter nach Rom: Nie hat ein Mensch so geredet wie dieser Mensch. Bei einer andern Gelegenheit hätten die Leute gesagt: Heute hat ein Engel vom Himmel gepredigt.

Nun erst, mit 25 Jaren, begab er sich an das eigentliche Studium der Theologie nach Padua, 1567 und 1568. Seine Lehrer daselbst gehörten zur Schule des Thomas von Aquino. Eine eigentümliche Theologie der Jesuiten hatte sich noch nicht entwickelt. Von jenen Ausartungen der Moral-Theologie, in welche der Orden verfiel, nachdem er mächtig geworden und sich an den Höfen der Könige eingenistet hatte, wusste man dazumal noch nichts. Von Padua aus besuchte B. Venedig und hielt daselbst als Student eine Gastpredigt an der Fastnacht „gegen das Tanzen und anderen Wansinn", von deren Erfolg er selbstgefällig erzälte, dass viele der Senatoren ihm die Hände zu küssen wünschten. Ganz naiv erwänt

er im Vorübergehen, daſs er in Genua eine dem Basilius gestohlene Predigt abgehalten. Es war ein guter Gedanke, daſs der Ordensgeneral Franz Borgia diesen vielversprechenden jungen Mann 1569 nach Löwen in den spanischen Niederlanden sandte. Dies war zu jener Zeit die berühmteste römisch-katholische Universität. Die Zal der Studirenden aus allen Ländern war 3000. Unter den Lehrern herrschte die Augustinische Richtung vor, vertreten durch Bajus, den Vorläufer des Jansenius (s. diesen Artikel). Zwar hatte kurz vorher (1567) Pius V. 76 Sätze aus den Schriften des Bajus verworfen. Doch erhielt sich auf der Universität noch lange Zeit jener bessere Geist. B. freilich scheint nicht jene Tiefe der Selbsterkenntnis und der christlichen Erfarung gehabt zu haben, welche erforderlich ist, um die Augustinische Lehre von dem Verderben des Menschen und von der Notwendigkeit der Gnade zu jeder einzelnen guten Willensregung zu verstehen und zu würdigen. Er bekämpfte, wiewol in glimpflicher Weise, die Sätze des Bajus. Seine Ansichten und Äußerungen in der großen Kontroverse über die Gnade, den freien Willen und die Prädestination hatten immer etwas Schwankendes. Als später (1588) das pelagianische Buch des spanischen Jesuiten Ludovicus Molina (s. diesen Artikel) Aufsehen erregte und den Streit zwischen den Schülern Loyolas und denen des Thomas veranlaſste, zog sich B. den gerechten Vorwurf zu, daſs er viel zu günstig über Molinas Lehre urteilte.

Sieben Jare dauerte sein Aufenthalt in Löwen. Dort hielt er am Sonntag nach Ostern 1570 seine Primiz, nachdem er am Karsamstag zu Gent von dem Bischof Cornelius Jansenius dem älteren zum Presbyter ordinirt worden war. Er war der erste Jesuit, der an der Universität Löwen angestellt wurde. Er las über die Summa des Thomas (die noch heutzutage an jener altertümlichen Anstalt behandelt wird). Dort machte er die umfassenden Studien in den Kirchenvätern und mittelalterlichen Autoren, aus welchen seine Schrift de scriptoribus ecclesiasticis hervorging. Sie steht im VII. B. der Kölner Ausgabe seiner Werke S. 1 ff. Sie wurde später durch Sirmond, Labbeus und Oudin vervollkommnet und ergänzt. In den Niederlanden erwarb er sich auch eine Kenntnis der großen Kontroverse mit den Protestanten, wie sie in Italien wol nicht zu finden war. Doch scheint er nie mit evangel. Männern in persönliche Berürung gekommen zu sein. Wenn man seinem Selbstlob glauben darf, lernte er als Autodidakt das Hebräische und schrieb im Lernen sogleich seine Grammatik, mit einer solchen Vereinfachung der Methode, daſs er im Stande war, mit Hilfe derselben einem jeden Schüler in acht Tagen das Notwendige beizubringen. Sein Lehrtalent, die Klarheit des Denkens und die Gewandtheit im Disputiren war unverkennbar. Er brauchte in seinen Manuskripten nichts auszustreichen. In Löwen hielt er zalreiche lateinische Predigten, welche nachgeschrieben wurden und viele Jare später erschienen. (Sie füllen den VI. B. der Werke; der V. enthält die Erklärung der Psalmen.) B. war klein von Statur; wenn er predigen sollte, stellte man einen Schemel auf die Kanzel. Als der Krieg ausbrach, den Albas Schreckensherrschaft hervorgerufen hatte, als Wilhelm von Oranien gegen Löwen vorrückte (1572), flüchteten die Geistlichen, je zwei und zwei als Laien verkleidet, zu Fuſs nach Douay, der benachbarten französischen Universitätsstadt. Totmüde wurde Bellarmin unterwegs von einem ebenfalls flüchtenden Katholiken erkannt und in dessen Wagen aufgenommen. Alba siegte und Bellarmin kehrte nach Löwen zurück. Er war wegen seiner durch Studium und Askese untergrabenen Gesundheit nach Italien gereist, um in der Luft seiner Heimat wieder zu erstarken, als ihm Gregor XIII. den Auftrag gab, zu Rom in dem neugegründeten Collegium Romanum über die Kontroversen zu lesen. Elf Jare widmete er diesem Beruf, und aus den Vorträgen dieser Zeit seines kräftigsten Wirkens ging sein berühmtes Werk: Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos hervor. I. bis III. Rom 1581 bis 1593 — in der Kölner Ausgabe der Werke 1617 ff. die ersten 3 Bände. Im 1. Bande handelt er vom Worte Gottes, dann von Christus, und läſst hierauf den Abschnitt vom Papste folgen. Im 2. Bande folgt die Lehre von den Konzilien und der Kirche, und zwar von der streitenden Kirche, von der Kirche im Reinigungsorte und von der triumphirenden Kirche. Im

3. Bande werden die Sakramente behandelt; im 4. die Lehre von der Gnade, dem freien Willen, der Rechtfertigung und den guten Werken.

Im Hinblick auf den gegenwärtigen Kirchenstreit erscheint es gerechtfertigt, eine Analyse des merkwürdigsten Teiles der Kontroversen, der fünf Bücher „über den römischen Pontifex", hier einzuschalten. Man wird daraus warnehmen, dass sich Bellarmin über die Unfehlbarkeit des Papstes in auffallend gemäßigter Weise ausspricht, dass er dagegen über die Macht des Papstes in weltlichen Dingen eine maßlose Theorie vorträgt, die gegenwärtig nicht leicht jemand offen zu verkündigen wagt, die aber im Stillen fortlebt und warscheinlich wider hervortreten wird. B. eröffnet das Buch mit einer philosophischen Einleitung, die manches Schöne enthält: über die Frage, welche die beste Regierungsform sei. Es ist die monarchische, gemäßigt durch das aristokratische und das demokratische Element. Hätte man zu wälen zwischen der reinen Monarchie, der reinen Aristokratie und der reinen Demokratie, so wäre immer noch vergleichungsweise die einfache Monarchie vorzuziehen, aber nützlicher für dieses Leben ist die gemischte. Die Leitung der Kirche steht nicht den weltlichen Herrschern zu. Ganz richtig macht er hier geltend gegen Heinrich VIII. und gegen den Reformator Brenz, dass die Könige zwar die Wächter, aber nicht die Ausleger der göttlichen Gebote sein sollen. Hiemit vermengt er nun aber eine ganz verweltlichte Vorstellung von der christlichen Kirche. Für ihr Wol sei ein monarchisches Regiment erforderlich; auch sie müsse einen, und zwar einen sichtbaren Beherrscher haben zur Erhaltung der Einheit und der Ordnung. Es ist ganz dieselbe Beweisfürung, welche in neuerer Zeit Joseph le Maistre in seinem Buche du Pape vorgetragen hat, beruhend auf einer Verkennung des Wesens der Kirche und ihrer ursprünglichen Ordnung. In diesem Sinne, als Übertragung einer monarchischen Gewalt über die ganze Kirche, sucht er nun die Worte Christi an Petrus: du bist Petrus — weide meine Schafe — zu deuten. Es gelingt ihm übel, den Gegenbeweis aus der unabhängigen Stellung des Paulus und aus seinem Auftreten gegen Petrus zu entkräften. Es war eben, so meint er, eine Erweisung der Demut von Seiten des Petrus, dass er sich, nach Galater 2, von einem Geringeren zurechtweisen ließ. Im 2. Buch, wo er die Nachfolge des römischen Bischofs in der dem Petrus übertragenen Gewalt zu beweisen sucht, hat er einen harten Stand, indem er nicht nur die Gegengründe der Reformatoren und der Verfasser der Magdeburgischen Centurien zu widerlegen unternimmt, sondern auch die des Nilus von Thessalonich, welcher das Episkopalsystem der griechischen Kirche gegen die römischen Theologen vertrat. B. entschließt sich zu einem unerwarteten Zugeständnis an die Episcopalisten, indem er sich auf die Frage einlässt, ob ein ketzerischer Papst abgesetzt werden könne, und diese Frage bejaht. Denn ein offenbar häretischer Papst höre eben dadurch auf Papst zu sein, indem er ja aufhöre, ein Christ und ein Glied der Kirche zu sein; deshalb könne er von der Kirche gerichtet und gestraft werden. Hier wirkt eine Erinnerung an die großen Konzilien des 15. Jarhunderts nach. Er konnte sich mit dieser bei den Jesuiten höchst ungewönlichen Lehre auf Melchior Canus, den berühmten Bischof der canarischen Inseln, Mitglied des Tridentinischen Konzils, berufen. Außerordentlich interessant ist das 3. Buch: vom Antichrist, indem B. die Vorstellungen der griechischen und lateinischen Väter von dem letzten, großen, persönlichen Widerchrist vollständig darlegt, dass er aus den Juden hervorgehen, bei ihnen Aufnahme finden und im Tempel zu Jerusalem thronen werde. Henoch und Elias würden gegen ihn auftreten. Zu diesen Vorstellungen bekennt sich B., in diesem Sinne legt er die Offenbarung Johannis aus und sucht dadurch der bei den Protestanten üblichen Auslegung, wornach der Papst der Antichrist sein soll, den Boden zu entziehen. Wärend diese den Stern, der vom Himmel fällt und den Brunnen des Abgrundes eröffnet (Offenb. 9) auf den Papst deuten, erlaubt sich Bellarmin eine Retorsion und will in diesem Stern den Martin Luther und in den Heuschrecken die protestantischen Lehrer erkennen.

Dass der Papst in Fragen des Glaubens und der Sitten der höchste Richter sei, sucht B. im 4. Buch zu beweisen. Aber zugleich macht er zwei große Zugeständnisse. In den Streitfragen über einzelne Facta, deren Kenntnis von dem

Bericht und Zeugnis der Menschen abhängt, könne der Papst samt seinen Ratgebern, ja sogar mitsamt dem allgemeinen Konzilium irren — ein Satz, auf welchen nach Bellarmins Hingang die Appellanten und Jansenisten in ihrem Widerspruch gegen die Bulle Unigenitus sich berufen konnten. Noch mehr: auch in allgemeinen Fragen der Glaubens- und Sittenlehre könne der Papst als doctor privatus sich irren. Wärend er im 2. Buch die Möglichkeit eingeräumt hatte, daſs der Papst zum offenkundigen Ketzer werden könne (z. B. wenn er mit Häretikern Kirchengemeinschaft einginge), so will er hier im 4. die fromme Überzeugung festhalten (probabile est pieque credi potest), daſs der Papst auch als Einzelner nicht zum Ketzer werden könne, so zwar, daſs er hartnäckig etwas dem Glauben widerstreitendes glaube. Hier öffnet sich nun das ungeheure Feld der Kirchengeschichte und B. hat sich über alle die seiner Behauptung entgegenstehenden Tatsachen auszusprechen, die insbesondere von Flacius und seinen Genossen mit der größten Gelehrsamkeit, mitunter freilich auch mit Übertreibung, ans Licht gestellt worden waren. Am schlimmsten geht es ihm hier mit Honorius dem I., den das 6. ökumenische Konzil als einen Anhänger des Irrtums der Monotheleten verdammt hat. Hier weiß er sich nicht anders zu helfen, als mit der Ausflucht, die Akten des Konzils möchten wol von den bösen Griechen, den Neidern der römischen Kirche, verfälscht sein. Auch auf die Geschichte Gregor des VII. und der andern mittelalterlichen Päpste wird eingegangen. Den strengsten Begriff der Kurialisten vertritt B. gegen den richtigeren der Episkopalisten in der Lehre von der Jurisdiktion. Die Bischöfe hätten, so behauptet er höchst willkürlich, die Jurisdiktion in foro exteriori nicht von den Aposteln, sondern allein von dem Nachfolger des Petrus, gleichsam dem neuen Moses, empfangen, da ja sogar die andern Apostel der Gerichtsbarkeit des Petrus unterworfen gewesen seien!

Endlich im 5. Buch, von der Gewalt des Papstes in zeitlichen Dingen, versteigt sich B. zu maßlosen Behauptungen. Hier gebe es drei Theorieen. Die erste, die überspannteste, von vielen Kanonisten aufgestellte, lautet: der Papst habe wie in kirchlichen, so auch in politischen Dingen die vollste Gewalt über den ganzen Weltkreis, „durch Christi Erscheinung sei die Herrschergewalt aller Fürsten auf die Kirche übertragen worden und sie residire nun in dem Papste als dem Vikar des höchsten und einzig waren Königs Christus". Diese absurden Sätze weist B. zurück. Die Lehre Bonifacius des VIII. von den zwei Schwertern, die dem Petrus übergeben seien, läſst er fallen. Man könne, so sagt er, dem Papste nur diejenigen Amtsbefugnisse zuschreiben, die Christus als sterblicher Mensch hatte, nicht diejenigen, welche ihm als Gott, oder als dem verherrlichten Menschensohn zukommen; nur jene Befugnisse, nicht diese können einem sterblichen Menschen mitgeteilt werden; Christus aber besaß hinieden kein weltliches Reich, also kann auch seinem Vikar kein solches vermöge göttlichen Rechtes zukommen. Der Besitz des Kirchenstats beruhe ebenso wie die weltliche Herrschaft der Bischöfe, die zugleich Reichsfürsten sind, auf menschlichem Recht. Diese Aussagen B.'s, so einleuchtend sie sind, waren für den stolzen Sixtus den V. Grund genug, seine Kontroversen auf den Index der verbotenen Bücher setzen zu lassen, aus welchem sie jedoch, nach dem Tode des Sixtus, die sacra rituum congregatio wider entfernte.

Nun aber würde man sich sehr täuschen, wenn man erwartete, B. werde sich für die entgegengesetzte Lehre, die protestantische, erklären, daſs der Papst auf Grund göttlichen Rechtes überhaupt nichts in weltlichen Dingen zu befehlen habe. Er verwirft auch diese und erklärt sich für eine dritte, mittlere Theorie, die von den meisten katholischen Theologen festgehalten werde: direkt und unmittelbar habe allerdings der Papst nur eine geistliche, keine weltliche Macht, aber vermöge seiner geistlichen Gewalt habe er indirekterweise dennoch auch in zeitlichen Angelegenheiten eine und zwar die höchste Autorität; d. h. ordentlicherweise kann er zwar die Fürsten nicht absetzen, selbst wenn gerechte Ursachen dafür vorhanden wären, auf die Art wie er Bischöfe als deren ordentlicher Richter absetzt. Dagegen kann er die Königreiche ändern, einem König die Macht nehmen und einem andern übertragen, als höchster geistlicher Fürst, wenn solches zum Heil der Seelen notwendig ist. Ebenso könne er ein bürgerliches Gesetz entkräften und ein an-

deres dafür aufstellen, wenn jenes für das Heil der Seelen schädlich und dieses für das Seelenheil notwendig sei. Dabei stützt er sich auf den alten Trugschluss, dass die geistliche Gewalt sich zur weltlichen verhalte, wie die Seele zum Körper, und dass sich deshalb die weltliche Macht der geistlichen unterordnen müsse. Den großartigsten historischen Beweis findet B. in der Krönung Karls des Großen, da habe der Papst aus göttlicher Vollmacht das Kaisertum von den Griechen auf die Germanen übertragen. Diesen Gegenstand behandelt er in einem eigenen Werke: de translatione imperii etc. gegen Flacius.

Ein indirekter Einfluss der geistlichen Gewalt auf die weltliche ist Tatsache und ist berechtigt, wenn man darunter die Aufgabe der Geistlichen versteht, das Sittengesetz geltend zu machen und Einsprache zu erheben, wenn die Handlungen der Fürsten oder die weltlichen Gesetze mit dem Sittengesetz in Kollision kommen. So aber ist B.'s Theorie nicht gemeint; nicht von einer Pflicht der Protestation, sondern von einer Absetzungs- und Annullirungsgewalt handelt es sich, und in welchen Fällen das Seelenheil gefärdet werde, dies zu bestimmen bleibt natürlich dem Papst vorbehalten. Er aber findet das Seelenheil gefärdet, wenn z. B. ein protestantischer Kultus geduldet wird, oder wenn man die Exemtion der Geistlichen, welche Verbrechen begehen, von der weltlichen Gerichtsbarkeit nicht mehr gelten lassen will. So ist denn diese Rücksicht auf das geistliche Wol, die nach B. den Papst berechtigt, über die zeitlichen Dinge aller Christen zu verfügen, die Hintertür, durch welche B. die scheinbar abgelehnten ungeheuren Anmaßungen der mittelalterlichen Päpste wider hereinfürt. Noch vor kurzem konnte man sagen (wie in der ersten Ausgabe dieser Encyklopädie), dass selbst die strengsten Katholiken unserer Zeit diese „mittelalterlichen Anschauungen" ablehnen und als abgetan betrachten. (Vgl. Hefele, Art. Bellarmin in der Encyklop. von Wetzer und Welte.) Seit der großen Veränderung von 1870 gilt diese beruhigende Rede nicht mehr. —

Solcher Art ist Bellarmins Hauptwerk. Es war eine Frucht des religiösen und wissenschaftlichen Aufschwungs, den die römische Kirche besonders seit 1540 gewonnen hatte. Es war für die Dogmatik von derselben Bedeutung, wie die Annalen des Baronius (der Bellarmins Kollege als Kardinal war) für die Kirchengeschichte. Gleich den Annalen tragen auch die Kontroversen das Gepräge ihrer Zeit, wie es Ranke in der Geschichte der Päpste (I, S. 488) geschildert hat. Die klassische Form und die Eleganz, welche am Anfang des 16. Jarhunderts als das wichtigste an jedem Litteraturwerk galt, war dem Streben nach Anhäufung des Stoffes gewichen, das Zeitalter der umfassendsten Gelehrsamkeit war angebrochen. Widerum suchte man, wie einst die großen Scholastiker getan, den ganzen Kreis des menschlichen Wissens zu umspannen und der Theologie einzuverleiben. Und wie gewaltig hatte sich die Masse des Wissens vergrößert! Johann Gerhards unübertroffene Arbeit, die loci theologici, bilden die Parallele zu Bellarmins Kontroversen. In beiden findet sich dieselbe Fülle von Citaten aus den Kirchenvätern und aus den Schriftstellern des Mittelalters, die übersichtliche Ordnung der Gegenstände und die Klarheit der Dialektik. B.'s Berichte über die Ansichten und Beweisgründe der Protestanten sind auffallend vollständig und treu, so sehr, dass man eine zeitlang die Verbreitung des Werkes in Italien nicht gerne sah. Es fehlt ihm, wie den meisten seiner Zeitgenossen, das Verständnis für geschichtliche Entwickelung. Deutlich kann man an ihm warnehmen, wie das überspannte Autoritätsprinzip dem Warheitssinne Eintrag tut und zu willkürlicher Behandlung der Bibel und der Geschichte verleitet.

Diese große polemische Leistung, über welche die Römisch-Katholischen triumphirten, rief eine ganze Anzal von Gegenschriften der protestantischen Theologen hervor. Am bedeutendsten dürfte von lutherischer Seite, neben Martin Chemnitz (im Examen Concilii Tridentini), Joh. Gerhards Erwiderung sein (Bellarminus ὀρθοδοξίας testis etc. Jen. 1631—33 III. 4), von reformirter Seite Chamiers panstratia catholica (Frankf. 1627 ff. in 5 Bänden, Fol.). Über andere antibellarminische Schriften s. Niceron, Nachrichten von berühmten Gelehrten, herausg. v. F. E. Rambach XIX Th. Halle 1759, S. 129 ff. Der Erwänung würdig ist Bengels Äußerung: „Bellarmin hat viel Schönes. In den Streitfragen mit den

gemeinschaftlichen Feinden des Christentums ist er recht gründlich. Auch im Streit mit den Lutheranern ist vieles gemildert und bekommt eine ganz andere Gestalt, als wenn man es so nackt und bloß auffasst". Bengels Leben v. Burk, Stuttg. 1831, S. 506.

Die falsche Lehre von der Papstgewalt und die Vermischung der geistlichen und weltlichen Dinge, welche B. zu fördern und zu rechtfertigen suchte, hat in den Gegenreformationen, den Protestanten-Verfolgungen und den Religionskriegen die bittersten Früchte getragen. Man muss es sich psychologisch zu erklären suchen, wie gerade damals eine so unbegründete und so verderbliche Lehre widerum Macht und Geltung gewinnen konnte. Es war in Italien jene Nachblüte des Mittelalters eingetreten, welche Ranke im 1. Teil seiner Geschichte der Päpste geschildert hat, ein merkwürdiger Verein von asketischem Ernst, von überlegener weltlicher Politik und von begeisternder Hoffnung auf den endlichen Sieg der römischen Kirche. Unter solchen Verhältnissen und unter tatkräftigen Päpsten wie Sixtus V. befestigte sich die Überzeugung, dass der Papst die ganze Fülle der Macht, wie sie Gregor VII. und Innocenz III. geübt hatten, nach göttlichem Recht besitze. Die Erneuerung dieser Grundsätze schien um so mehr berechtigt, da zu gleicher Zeit der weltliche Despotismus in der spanischen und französischen Monarchie aufs höchste stieg und ein kirchliches Gegengewicht zu fordern schien. Die katholischen Mächte, Spanien, Frankreich und das deutsche Kaiserhaus, übten einen Einfluss auf die kirchlichen Dinge, welcher die Einheit und Unabhängigkeit der religiösen Gesellschaft mit ernsten Gefaren bedrohte. Hiedurch erklärte sich, dass B. und Mariana auf politischem Gebiete sogar den demokratischen Grundsatz begünstigten, dass die Fürsten ihre Gewalt von einer Wal des Volkes haben. Diese Wal sollte nach B. unter päpstlicher Zustimmung und Leitung vollzogen werden. Der Episkopat in den einzelnen Ländern erschien zu schwach, um dem Druck der unumschränkten Statsgewalt mit Erfolg zu widerstehen. Um so mehr hielten es Theologen wie B. für zeitgemäß und notwendig, dass eine möglichst starke kirchliche Centralgewalt gegen die weltlichen Mächte in den Kampf gefürt werde. Bei ihm schimmert daneben ein hohes italienisches Selbstgefül durch. Selbst von vornehmer Herkunft, der Neffe eines Papstes, mit der Aussicht auf die höchsten kirchlichen Würden, rechnete er sich zu jener Aristokratie, welche in geistiger Weise die Welt zu beherrschen berufen sei. Mit Vorliebe citirt er in seinen Schriften den Spruch des Dichters Prosper Aquitanus, der von Rom sagt:

quidquid non possidet armis
Relligione tenet,

und des Virgilius: Tu regere imperio populos Romane memento;
Hae tibi erunt artes.

Bis 1589 war Bellarmin nur als Professor der Theologie tätig. Von da an beginnt eine neue Epoche seines Lebens, indem er zu hohen Würden befördert und mit kirchlich-politischen Aktionen beauftragt wurde. Wärend des Religionskriegs in Frankreich, nachdem Heinrich III. ermordet worden war, sandte Sixtus V. seinen Legaten Gaetano an die Ligue nach Paris und gab ihm den Bellarmin als Theologen mit, um vorkommenden Falls mit den Protestanten zu disputiren. Dort erlebte er die Belagerung der Stadt durch Heinrich IV. Der Hunger war so stark, dass man Hundefleisch aß, und der spanische Gesandte schickte den geistlichen Herren aus Rom, als wertvolles Geschenk, ein Stück seines geschlachteten Pferdes. — Unterdessen starb Sixtus. Clemens VIII. Aldobrandini (1591—1605) hielt die größten Stücke auf Bellarmin. Dieser lieferte die Vorrede zur neuen Ausgabe der Vulgata; er wurde 1592 Rektor des Collegium Romanum, 1598 Examinator der Bischöfe und 1599 Kardinal, 1602 Erzbischof von Capua; der Papst selbst konsekrirte ihn. Bellarmin, welcher gegen die Pluralität der Pfründen und gegen die Absenz der Bischöfe geeifert hatte, suchte ein gutes Beispiel zu geben, indem er binnen vier Tagen nach Capua abreiste, um sich dort ganz seinem neuen Amte zu widmen. Er predigte fleißig, lebte einfach und machte Ernst mit der Durchfürung der Dekrete des Konzilium von Trient de reformatione. In seiner Schrift de gemitu columbae rechnet er den Verfall der geistlichen Orden zu den Dingen, über welche der Christ Leid tragen müsse. Es lässt

sich hiebei ein vom Protestantismus ausgegangener Impuls nicht verkennen. Leider verlieren diese löblichen Bestrebungen an innerem Wert, da er sie in seiner Lebensbeschreibung rühmend hervorhebt, und von Anderen geringschätzig redet, so dass Passionei ihn nicht one Grund mit dem Pharisäer im Evangelium vergleicht. Nach dem Tode Clemens des VIII. und Leo des XI. war B. mit auf der Wal. Er selbst behauptet, er hätte nicht einen Strohhalm von der Erde aufgehoben, wenn er dadurch hätte Papst werden können. Manche glänzende Eigenschaft empfahl ihn den Kardinälen. Aber die Besorgnis vor der wachsenden Macht der Jesuiten und die one Zweifel höchst entschiedene Gegenwirkung des französischen Hofes lenkte die Stimmen von ihm ab.

Unter Paul V. Borghese (1605—1621) brach der große Streit mit der Republik Venedig aus. Paolo Sarpi schrieb als Verteidiger des Senates gegen das päpstliche Interdikt, verteidigte die Grundsätze der Konzilien von Konstanz und Basel, leugnete die Unfehlbarkeit des Papstes und seine Macht in weltlichen Dingen. Gegen Sarpi und die anderen venezianischen Theologen ließ B. drei Erwiderungen in italienischer Sprache erscheinen (sie stehen lateinisch im VII. Band der Werke, S. 1028 ff.). B. ließ seinen Gegner Sarpi vor einem mörderischen Anschlag warnen; dies rechnet man ihm als einen Beweis edlen Charakters und seltener Tugend an — ein merkwürdiger Beitrag zur Würdigung der damaligen italienischen Moralität.

In England war die Pulververschwörung (5. Nov. 1605) entdeckt und bestraft worden. Aus diesem Anlass verhängte Jakob I. harte Maßregeln über die Katholiken. Die Strafgesetze der Königin Elisabeth wurden erneuert. Der König war mit Recht vor allem darüber entrüstet, dass man in Rom dem Papste die Macht zuschrieb, Könige abzusetzen und die Untertanen ihrer Pflicht und ihres Eides zu entbinden. Die Bulle Pius des V., durch welche er die Königin Elisabeth nicht allein exkommunizirte, sondern zugleich absetzte, war noch in frischem Angedenken. Hiegegen suchte sich Jakob I. sicher zu stellen, indem er seinen römisch-katholischen Untertanen als Probe ihrer Gesinnungen den Ergebenheitseid, oath of allegiance, auferlegte. Jeder einzelne sollte schwören, dass der Papst keine Macht habe, einen König abzusetzen, oder die Untertanen von ihrer Pflicht des Gehorsams zu entbinden, und zugleich eidlich versprechen, dass er, ungeachtet etwelcher päpstlichen Exkommunikation, dem König und dessen Erben Treue und Gehorsam beweisen werde. Der Erzpriester der englischen Katholiken, Blackwell, leistete den Eid, in der Meinung, dass wirklich nur der bürgerliche Gehorsam gefordert werde. Ein päpstliches Breve, welches den Eid als seelengefärlich untersagte, wurde in England für unecht gehalten. Ein zweites folgte, und Bellarmin erließ an seinen alten Freund Blackwell, der ungeachtet seiner Gefügigkeit doch noch im Tower gefangen gehalten wurde, einen Brief, worin er Blackwells Verfaren mit der Verleugnung Petri verglich. Durch diesen Brief insbesondere wurde der Zorn des Königs herausgefordert und er ließ, um sich zugleich als gelehrten Theologen zu beweisen, am Anfang 1608 seine erste Schrift gegen B. unter dem Titel: Triplici nodo, triplex cuneus (gleichsam: Auf einen groben Klotz, ein grober Keil) erscheinen. Der Kardinal blieb ihm die Antwort nicht schuldig (im VII. Band S. 637 ff.). Sie ist ergötzlich zu lesen, indem der feine Italiener mit Selbstgefül über die schauerliche Latinität seines Gegners sich lustig macht. So faul die päpstliche Sache war, hatte doch Bellarmin einen Vorteil auf seiner Seite. Die Forderung des Eides, wie Jakob ihn formulirt hatte, war in der Tat ein Fehlgriff. Es war ein gehässiges inquisitorisches Verfaren. Jakob war nicht berechtigt zu sagen, er verlange ja nur den bürgerlichen Gehorsam und verfolge niemand wegen religiöser Überzeugungen. Denn in der Tat wurde Ableugnung eines theoretischen Satzes verlangt, der den Römisch-Katholischen eine Glaubens- und Gewissensache war. Vergeblich erboten sich die englischen Katholiken einen Eid zu leisten, der sie gleicherweise zum Gehorsam verpflichten würde, nur one Erwänung des Lehrsatzes von der päpstlichen Gewalt. Konfiskationen, Verhaftungen und abscheuliche Denunziationen folgten. Eine erschöpfende Darstellung und treffende Beurteilung des Streites hat der Geschichtschreiber Jakobs des I. Samuel Rawson Gardiner gegeben (History of England 1603—1616. I.

London 1863, S. 278 ff. Vgl. auch Lingard, Hist. of England IX. Par. 1826 S. 81 ff. und Ranke, Englische Geschichte I, 1859, S. 543). Der gekrönte Theologe ruhte nicht. Er ließ eine zweite Apologie in größerem Stil ausgehen, gewidmet dem Kaiser Rudolph dem II. und allen Monarchen des christlichen Erdkreises, worin er als „Verteidiger des warhaft katholischen und ursprünglichen Christenglaubens" die ganze Lehre von der Papstgewalt und alle Streitpunkte zwischen Katholiken und Protestanten erörterte, die Sache der englischen Episkopalkirche vertrat, und den Papst als den Antichrist darstellte. Bellarmins zweite Antwort (VII. Band S. 705 ff.) ist als eine gedrängte Übersicht der ganzen kirchlichen Kontroverse interessant zu lesen.

Ein neuer Gegner erwuchs dem Kardinal in dem schottischen Juristen William Barclay aus Aberdeen. Dieser, ein Anhänger der Maria Stuart, wirkte als Professor in Pont à Mousson und in Angers. Er war ein zu guter Katholik, um sich in die Dienste Jakobs zu begeben, aber zugleich ein küner Verteidiger der königlichen Würde und Macht nach zwei Seiten hin, gegen die Demokraten, welche dem Volk das Recht zuschreiben, den Herrscher abzusetzen, und gegen die Ultramontanen, die dasselbe Recht dem Papst vindiciren. (Vgl. über ihn: Biographie universelle III. S. 71 ff.). Nach seinem Tode (1606) gab sein Son John Barclay seine Schrift gegen die Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen heraus. (De potestate papae, an et quatenus in principes saeculares jus et imperium habeat. London 1609. 8°.) Noch einmal erörterte hiegegen Bellarmin die ganze Streitfrage und widerholte in verschärfter Weise seine oben dargelegten Sätze. (Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus im VII. B. S. 830 ff.) Er scheute sich nicht, die Absetzung der Königin Elisabeth zu verteidigen, und auf die Einwendung, dass ja die Apostel, und in den ersten sieben Jarhunderten die Päpste keine Fürsten abgesetzt hätten, zu erwidern, es hätte ihnen nur die Gelegenheit dazu gefehlt!

Man kann sich denken, welchen Eindruck solche Grundsätze auf die gallikanischen Bischöfe und den französischen Hof machten. Die beiden Schriften über den Papst und seine Gewalt in zeitlichen Dingen wurden in Frankreich verurteilt und verboten. Bossuet beklagte sich mit Recht, dass Bellarmins Werke in Rom mehr gelten als die ganze apostolische Tradition. (Vgl. den Artikel Bellarmin von Tabarand in der Biographie universelle III. S. 544 ff.)

Auch mit Galilei, dem großen Begründer der neueren Naturwissenschaft, kam B. in Berürung. Doch ging nicht von ihm die schmachvolle Behandlung dieses Mannes aus, die erst 1633 stattfand. Es war 1616, dass Galileis kopernikanische Sätze zum ersten Mal in Rom zur Sprache kamen. Damals hatte B. neben anderen Theologen damit zu tun. Man verlangte keine Abschwörung von Galilei und es war von keiner Buße die Rede, man teilte ihm nur die Erklärung des Papstes mit, dass die Lehre von der Bewegung der Erde u. s. w. der heiligen Schrift zuwider sei und nicht aufrecht erhalten werden könne. (Biographie universelle Art. Bellarmin und in dem Art. Galilei XV, S. 416.) — In seinen alten Tagen verwaltete B. das Bistum seiner Heimat Montepulciano vier Jare lang. Dann zog er sich in das Jesuitenkollegium von San Andrea zu Rom zurück, wo er schon vorher jedes Jar vier Wochen mit Andachtsübungen zubrachte und seine erbaulichen Schriften verfasste (die im VII. B. seiner Werke stehen). Dort starb er, beinahe 79 Jare alt, am 27. September 1621. Noch fehlt eine der Bedeutung des Mannes entsprechende Lebensbeschreibung.

Er selbst hatte auf die Kanonisation seines Ordensstifters Ignatius v. Loyola hingewirkt und sie durchgesetzt. Die Glieder seines Ordens taten alles mögliche, um nun auch ihn zur Verherrlichung ihrer Gesellschaft und zur Empfehlung ihrer Grundsätze den Heiligen oder mindestens den Seligen beizälen zu lassen und sein Bild zur Verehrung auf den Altären ausstellen zu dürfen. Aber ihre Bemühungen unter Urban dem VIII., Innocenz dem XI. und Benedikt dem XIV. schlugen fehl. Die Kardinäle, deren oben angefürte Gutachten von den Gegnern der Jesuiten ans Licht gezogen worden sind, drangen mit ihren Einsprachen durch. Insbesondere muss Passioneis Votum bei Benedikt dem XIV. entscheidend gewesen sein.

Dieſer gelehrteſte unter den Päpſten hatte ſelbſt über das Verfaren bei Kanoniſationen geſchrieben und ſtrenge Grundſätze aufgeſtellt. Er ſchätzte den Kardinal Paſſionei, den großen Archäologen, den Freund Winkelmanns, ſehr hoch. Dieſer war ein feuriger Gegner der Jeſuiten, duldete in ſeiner prachtvollen Bibliothek kein Jeſuitenbuch und warf die Medulla von Buſenbaum zum Fenſter hinaus. Mit Grund machte er gegen die Postulatores, welche die Seligſprechung verlangten, geltend, daſs an Bellarmins angeblichen Prophezeihungen und Wundern nichts ſei, daſs er zwar unanſtößig gelebt und ſeine geiſtlichen Ämter treu verwaltet, aber nirgends einen Beweis von heroiſchen Tugenden gegeben habe. Seine Selbſtbewunderung, die ſich ſogar in Predigten verriet, mache es rein unmöglich, ihn als Muſter für andere Chriſten aufzuſtellen. Überdies habe er das Vertrauen des Papſtes Clemens VIII. miſsbraucht. Hiezu kam, daſs ſeine Beatification, in Anbetracht der von ihm vertretenen Grundſätze, eine Herausforderung für das franzöſiſche Königtum und für alle Monarchen der Chriſtenheit geweſen wäre.

H. Thierſch.

Belſazer (בֵּלְשַׁאצַּר) wird Dan. 5, 1 ff.; 7, 1; 8, 1 als ein babyloniſcher König erwänt; außerdem kommt der Name Belſazer in der geſamten alten Bücherlitteratur nur noch Baruch 1, 11. 12 vor, wo *Βαλτάσαρ* als Son und Mitregent oder präſumtiver Nachfolger Nebukadnezars genannt wird, jedoch in durchaus ungeſchichtlichem Zuſammenhang. Nach Dan. 5 entweihte er bei einem großen Gaſtmal die Tempelgefäße, welche einſt ſein Vater (5, 2. 11. 13. 18. 22) Nebukadnezar aus Jeruſalem nach Babel gebracht hatte, und pries ſeine Götter auf Koſten Jehovas als die lebendigen und mächtigen (V. 4; vgl. V. 18—23). Infolge des erſchien plötzlich auf der Wand des Banketſales eine Schrift von unbekannten Zügen. Keiner der Weiſen Belſazers vermochte ſie zu leſen geſchweige zu deuten. Auf Empfehlung der Königin(-Mutter) wurde ſchließlich Daniel herbeigerufen: er las die Schrift: mᵉnê mᵉnê tᵉkêl ûpharsîn und deutete ſie dahin, daſs die Zeit des Königtums Belſazers eine gezälte, er ſelbſt gewogen und unvollwichtig befunden worden ſei, und daſs ſein Königtum zerbrochen und an die Meder und Perſer übertragen werde. Trotz des drohenden Inhaltes dieſer Deutung wurde Daniel von Belſazer, ſeinem Verſprechen gemäß, mit den höchſten Ehren überhäuft; aber auch noch in derſelben Nacht erfüllte ſich das Drohwort der wunderbaren Schrift: Belſazer wurde getötet und der Meder Darius überkam das Königtum (Dan. 5, 30; 6, 1). Daſs Dan. 6, 1 mit 5, 30 zu verbinden ſei, ſollte im Hinblick auf 5, 28 nicht verkannt werden (vgl. meine Beſprechung von Keils Kommentar über Daniel in luth. Zeitſchr. 1871 S. 118 f.) Über die Dauer der Herrſchaft Belſazers ergibt ſich aus Dan. 8, 1, daſs ſie mindeſtens drei Jare gewärt haben muſs.

Wie verhalten ſich nun zu dieſer Erzälung des Buches Daniel über Belſazer die außerbibliſchen Nachrichten über die Geſchichte des babyloniſchen Reiches und beſonders über deſſen Untergang? Von der Angabe des Euſebius (can. chron. ed. Schöne p. 94 sq.), daſs auf Nebukadnezar ſein Son Evilmerodach und dann deſſen Bruder Belſazer gefolgt ſeien, muſs hier abgeſehen werden, da ſie offenbar lediglich aus dem A. Teſtamente geſchöpft iſt. Herodot erwänt bekanntlich nur zwei babyloniſche Herrſcher: die Nitokris, Gemalin Labynetos' I., über deren Bauwerke er ausfürlicher berichtet, und Labynetos II., zu deſſen Zeit der Perſerkönig Cyrus Babylon eroberte (Her. I, 145 ff. 188 ff.). Ein genaueres Verzeichnis der babyloniſchen Könige geben Beroſſus (bei Jos. c. Ap. I, 20 und bei Eus. praep. ev. IX, 40), Abydenus (bei Eus. praep. ev. IX, 41) und der Ptolemäiſche Kanon (die Abweichungen der von Georgius Syncellus ed. Dindorf I, 390 sqq. mitgeteilten Tafeln von dem Ptolemäiſchen Kanon kommen hier nicht in Betracht). Darnach folgte auf Nebukadnezar zunächſt deſſen Son Evilmerodach (Jer. 52, 31; 2 Kön. 25, 27). Ihn ermordete nach nur zweijäriger Regierung ſein eigener Schwager Nerigliſſar (in den Keilinſchriften Nirgal-sar-usur, Son des Bel lahar-iskun), welcher nun ſelbſt den Thron beſtieg und ihn vier Jare lang inne hatte. Dieſem folgte ſein Son Laboroſoarchad in noch ſehr jugendlichem Alter, wurde aber ſchon nach neun Monaten ermordet. Da er kein volles Jar

regierte, ſo iſt ſein Name in dem Ptolemäiſchen Kanon übergangen. Die Verſchwörer übertrugen jetzt die Krone an Nabonnedos (in den Keilinſchriften Nabunaïd, Son des Nabu-balat-irib), welcher nach 17järiger Regierung ſein Reich an den Perſerkönig Cyrus verlor. Über die Kataſtrophe des babyloniſchen Reiches gibt es zwei anſcheinend ſich gegenſeitig ausſchließende Darſtellungen. Nach der einen, vertreten durch Herodot (I, 190. 191) und Xenophon (Cyrop. VII, 5. 7 ff.), wozu auch Jeſ. 21, 5 zu vergleichen, hätte Cyrus die Stadt Babylon zuerſt one Vorteil belagert, dann aber einen Kanal gegraben, um den Euphrat abzuleiten und durch das trocken gelegte Flußbett in die Stadt einzudringen; als nun von den auf die Uneinnehmbarkeit ihrer Stadt pochenden und darum ſorgloſen Babyloniern gerade ein jubelreiches Feſt gefeiert wurde, hätte er das Waſſer des Euphrat in den Kanal geleitet und durch das Bett des Fluſſes eindringend ſich der Stadt bemächtigt. Hiebei fand nach Xenophon auch der babyloniſche König, deſſen Namen er indeſſen nicht angibt, ſeinen Tod. Nach der anderen Darſtellung, vertreten durch Beroſſus (bei Joſ. a. a. O. und Euſ. a. a. O.), trat Nabonnedos dem Cyrus in offener Feldſchlacht entgegen, zog ſich nach deren unglücklichem Ausgang zunächſt in die Feſtung Borſippa zurück, entſchloſs ſich aber bald zur Kapitulation und wurde von Cyrus, welcher inzwiſchen auch Babylon erobert hatte, nach Karmanien verbannt. Mit dieſer Darſtellung des Beroſſus ſtimmt auch Herodot I, 190 darin überein, daſs er den letzten babyloniſchen König zuerſt in offener Feldſchlacht von Cyrus beſiegt werden läſst, Abydenus (bei Eus. praep. ev. IX, 41) darin, daſs er den Nabonnedos nach der Eroberung Babylons von Cyrus nach Karmanien geſchickt werden läſst; nach Abydenus (und Beroſſus bei Eus. chron. arm. ep. 10) hätte Cyrus den Nabonnedos ſogar zum Fürſten über Karmanien ernannt.

Unter den babyloniſchen Königen zwiſchen Nebukadnezar und Cyrus wird ſomit in der alten Bücherlitteratur nirgends ein Belſazer erwänt. Inſoweit man Belſazer nun nicht für ein reines Phantaſiegebilde des Verfaſſers des Buches Daniel hielt, nahm man an, daſs er mit einem der von Beroſſus genannten Könige zu identifiziren ſei. Die meiſten neueren wie M. v. Niebuhr, Geſch. Aſſurs und Babels S. 91 ff.; Zündel, Krit. Unterſuchungen S. 29 f.; Kranichfeld, Daniel S. 24 ff.; Kliefoth, Daniel S. 146 ff.; Keil, Daniel S. 145 ff.; Zöckler, Daniel S. 32 f. und andere halten ihn für identiſch mit Evilmerodach. Hiemit würde gut zuſammenſtimmen, daſs Nebukadnezar als ſein Vater bezeichnet wird; dagegen müſste bei dieſer Annahme Dan. 5, 30 von 6, 1 losgetrennt und bei letzterer Stelle der Anfang eines neuen Abſchnittes ſtatuirt werden. Andere wie Grotius zu Dan. 5, 1; Delitzſch, Real-Enc. (1. Aufl.) III, 278; Caſpari, Zur Einführung in das B. Daniel S. 82 ff. wollen in Belſazer den Laboroſoarchad des Beroſſus erblicken; doch dieſer Annahme ſteht entgegen, daſs Laboroſoarchad kein volles Jar, Belſazer dagegen mindeſtens drei Jare regierte. Nach Josephus, ant. X, 11, 2; Hieronymus zu Dan. 5, 1; Hengſtenberg, Beiträge I, 47. 317 ff.; Ewald, Geſch. Iſraels IV, 69 und anderen wäre in Belſazer der Nabonnedos des Beroſſus oder Labynetos Herodots widerzuerkennen; hiegegen entſcheidet nicht, daſs Belſazer ein Son Nebukadnezars genannt wird, wärend Nabonnedos nach Beroſſus und Abydenus in Wirklichkeit nicht dem Geſchlechte Nebukadnezars angehörte (vgl. Hengſtenberg a. a. O. S. 47; Ewald a. a. O. S. 69 und beſonders Pusey, Daniel 2. ed. p. 406 ff.); wol aber ſpricht hiegegen, daſs Nabonnedos nach Beroſſus zur Zeit der Eroberung Babels überhaupt nicht in dieſer Stadt anweſend war und daſs er ferner, wie Beroſſus und Abydenus übereinſtimmend erzälen, von Cyrus nicht getötet, ſondern nach Karmanien verbannt wurde.

Wärend ſich hienach gegen jeden der bisher gemachten Verſuche, Belſazer mit irgend einem der aus Beroſſus bekannten Könige zu identifiziren, ſchwerwiegende Bedenken erheben, iſt dagegen neuerdings durch die Entzifferung der babyloniſchen Keilinſchriften die Geſchichtlichkeit der Perſon Belſazers beſtätigt und ſein Verhältnis zu den babyloniſchen Königen des Beroſſus aufgehellt worden. Belſazer oder Bel-sar-usur (d. i. Bel, ſchütze den König!) war der erſtgeborene Son Nabonnedos. Als ſolcher wird er drei Mal auf zwei Inſchriften des Nabonnedos

erwänt (Rawlinson and Norris, the cuneiform inscriptions of Western Asia I p. 68 Nr. 1 und p. 69). Die betreffenden Stellen lauten nach der Überſetzung von J. Ménant, Babylone et la Chaldée. Paris 1875. p. 254: et que Bel-sar-usur, le rejeton de mon coeur, mon fils aîné, propage l'adoration de ta Grande Divinité (es iſt der Mondgott Sin gemeint), et sa vie, exempte de péché, durera aussi longtemps que ses destinées; p. 256: et Bel-sar-usur, mon fils aîné, le rejeton de mon coeur, prolongera ses jours jusqu'à l'accomplissement de ses destinées; p. 258 genau wie p. 256.

Auf Grund dieſer Inſchriften, zuſammengehalten mit den Nachrichten des Beroſſus, Abydenus, Herodot, Xenophon und des Buches Daniel ergeben ſich nun folgende Kombinationen als warſcheinlich. Der Uſurpator Nabonnedos, Son des Nabu-balat-irib, vermälte ſich mit einer Tochter Nebukadnezars, um hiedurch ſeiner Dynaſtie den Schein der Legitimität zu geben. Durch ſie wurde er Vater des Belſazer. Infolge ſeiner mütterlichen Abſtammung konnte daher Belſazer als Son d. i. Nachkomme Nebukadnezars bezeichnet werden. Aber auch wenn ſeine Mutter keine Tochter Nebukadnezars geweſen ſein ſollte, wäre die Bezeichnung Nebukadnezars als ſeines Vaters, d. i. Vorfaren, ebenſowenig befremdlich als wenn der Uſurpator Sargon die ihm vorangegangenen aſſyriſchen Könige ſeine Väter nennt (vgl. G. Rawlinson, the five great monarchies 3. ed. II, 139 ff.; Schrader, Keilinſchriften u. A. Teſtament S. 254 f.) oder als wenn 2 Chr. 11, 14 die Nachfolger Jerobeams I. ſeine Söne genannt werden. Belſazer wurde von ſeinem Vater frühzeitig als Mitregent angenommen und beim Herannahen des Cyrus mit der Verteidigung von Babylon betraut. Unter dieſer Vorausſetzung erklärt ſich auch am leichteſten, weshalb Belſazer den, der ihm die wunderbare Schrift an der Wand leſen würde, nicht zum zweiten (vgl. Gen. 41, 40), ſondern nur zum dritten Machthaber im Reiche ernennen wollte (Dan. 5, 7. 29; ſtatt תַּלְתִּי punktiere hier תְּלָתִי und ſtatt תַּלְתָּא dem entſprechend תְּלִיתָאָה = תְּלָתָאָה; vgl. meine Beſprechung in luth. Zeitſchr. 1871 S. 127). In Babylon befand ſich wärend der Belagerung durch Cyrus auch die Königin Mutter, die Gemalin des Nabonnedos; denn nur dieſe kann Dan. 5, 10 gemeint ſein (wegen V. 2). War ſie eine Tochter Nebukadnezars, ſo ſind die ihr V. 11. 12 in den Mund gelegten Worte um ſo begreiflicher. Wärend nun Nabonnedos nach dem Verluſt der Feldſchlacht ſich zunächſt in die Feſtung Borſippa warf, dann aber ſich an Cyrus ergab und von dieſem nach Karmanien geſchickt wurde, fand Belſazer bei der Eroberung Babylons ſeinen Tod. So im weſentlichen auch G. Rawlinson, monarchies III, 64 ff.; Puſey, Daniel p. 404 ff.; Röſch, Real-Enc. (1. Aufl.) XVIII, 470; Schrader a. a. O. S. 279 f.; Ménant a. a. O. p. 252 f. 260. **A. Köhler.**

Benaja, (בְּנָיָהוּ, abgek. בְּנָיָה, den der Herr erbaut), häufiger Männername. — Der bedeutendſte Träger desſelben iſt der „tatenreiche" Son Jojadas von Kabzeel, einer Stadt im Süden des Stammes Juda (Joſ. 15, 21), welcher 2 Sam. 23, 22 ff. (vgl. 1 Chron. 11, 22 ff.) ehrenvoll unter den Hauptheldan Davids aufgezält wird, zu welchem er ſtets treu gehalten hatte. Es werden a. a. O. drei Heldentaten von ſeiner Perſon erzält, welche ſeinen Ruhm begründeten: Er erſchlug die zwei Söne Ariels (את שני בני א׳ nach LXX zu leſen mit Ewald, Geſch. III, 193; Thenius, Wellhauſen u. a.), eines vornehmen Moabiters (nach Joſeph. Ant. VII, 12, 4) oder des Königs von Moab (Ewald, Bertheau) im Kriege mit dieſem Volke 2 Sam. 8, 2. Er tötete ferner in künem Zweikampfe einen Löwen, der in eine überſchneite Ciſterne gefallen war. Er beſiegte endlich einen ägyptiſchen Recken, der einen Speer trug, ſo groß wie ein Brückenbalken (nach dem Zuſatz der LXX) oder ein Weberbaum (nach 1 Chron. 11, 23), indem er ihn mit einem bloßen Stecken in der Hand entwaffnete und mit der ihm entriſſenen Waffe tötete. Über mutmaßliche Beteiligung der Ägypter an den davidiſchen Kriegen ſ. Ewald a. a. O. — Dieſen unter ſeinen „30 Helden" hervorragenden Krieger ſetzte David über die Krethi und Plethi (ſ. den Art.) 2 Sam. 8, 18; 20, 23, ſeine Leibwache, welche auch 2 Sam. 23, 23 unter משמעתו (nach Thenius משמרתו zu leſen) zu verſtehen iſt. Noch im Anfang der Regierung

Salomos, dem er gleich ergeben war (1 Kön. 1, 8), erscheint Benaja in diesem Amte als Vollstrecker der königlichen Strafurteile an Adonja und Joab 1 Kön. 2, 25. 30. 34, wurde aber dann nach Joabs Tode an dessen Stelle zum Oberfeldherrn erhoben 1 Kön. 2, 35. Schon unter David hatte er übrigens bei der Organisation der gesamten Streitmacht neben seinem ständigen Amte den Befehl über eine der 12 Divisionen von 24000 Mann erhalten 1 Chron. 27, 5. 6, wo sein Vater Jojada auffälligerweise „der Priester" heißt, womit wol der 12, 27 genannte gemeint ist. 1 Chron. 27, 34 findet sich endlich die Notiz, nach Ahitophels Tod sei Jojada, Son Benajas, Ratgeber des Königs gewesen; man könnte an einen Son unsers B. denken, der den Namen des Großvaters erhalten hätte. Warscheinlicher jedoch sind die Namen umzustellen, so dass unser B. selbst auch diese einflussreiche Stellung unter David innegehabt hätte. Jedenfalls stieg er durch persönliche Tapferkeit und Treue zu den obersten Ämtern des Reiches empor.

Andere Männer dieses Namens sind: 1) Einer der 30 Helden Davids von Pir'athon (vergl. den Art. „Abdon") im Stamme Ephraim 2 Sam. 23, 30; — 2) ein Stammhaupt aus Simeon 1 Chron. 4, 36; — 3) ein bei der Tempelmusik Davids fungirender Levite 1 Chron. 15, 18. 20; 16, 5; — 4) ein Priester, der die Posaune vor der Bundeslade blies zur selben Zeit 1 Chron. 15, 24; 16, 6; — 5) ein Nachkomme Asaphs 2 Chron. 20, 14; — 6) ein Levite zur Zeit Hiskias, Aufseher über Zehnten und Opfergaben; 2 Chron. 31, 13; — 7) der Vater des Pelatja, eines Volksobersten im Exil, Ezech. 11, 1. 13; — 8) zwei Zeitgenossen Esras Esra 10, 25. 30; 35, 43. **v. Orelli.**

Benedikt I., Papst von 574—578, ein geborner Römer, Son des Bonifacius, war auf dem Stul Petri der Nachfolger Johann III., der am 13. Juli 573 starb. Bald nach dem Tode desselben mag Benedikt erwält sein; die Konsekration konnte aber erst am 3. Juni 574 vor sich gehen, da die über Italien hereinbrechenden Longobarden-Scharen jeden Verkehr mit dem byzantinischen Reich abgeschnitten und die Einholung der kaiserlichen Walbestätigung längere Zeit verhindert hatten, vor deren Eintreffen die Weihe des Neugewälten nicht vorgenommen werden durfte. Gewiss aus dem Umstande, dass sowol des Papstes als auch Roms ganze Aufmerksamkeit auf die mit einer Eroberung drohenden Longobarden gerichtet war, und dass eine schwere Hungersnot, der viele erlagen, die ganze Sorgfalt Benedikt I. und alle Gedanken der Römer in Anspruch nahm, erklärt es sich, dass das Papstbuch uns so gut wie nichts von der vierjärigen Regierung dieses Papstes zu berichten weiß. Es scheint, dass er im Verein mit dem Kaiser Justin II. bemüht war, dem Elend in Rom zu steuern. Letzterer ließ — wol auf Bitten des ersteren — die Stadt auf dem Seewege mit Getreide aus Ägypten versorgen. Dass der Benedikt I. zugeschriebene Brief an einen spanischen Bischof David über das Mysterium der Dreieinigkeit nicht von unserem Papste herrüren kann, hat schon Pagi (ad ann. 577, nota 2) erwiesen. Benedikt I. starb am 30. Juli 578, in dem Augenblick, da Rom von dem ersten Longobarden-Herzog Spoletos belagert ward; die kath. Kirche zält ihn zu ihren Heiligen.

Quellen: Außer der vita Benedicti (bei Muratori: Rer. Ital. scr. tom. III, p. 133) Paulus Diaconus de gestis Longob. liber II, c. 10 und liber III, c. 11; Litteratur: Bower, Unpartheiische Hist. der Röm. Päpste, übers. von Rambach, Magdeburg 1770, Bd. III, S. 497 ff. und Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. II, dritte Aufl., Stuttgart 1876, S. 19 f. **R. Zoepffel.**

Benedikt II., Papst von 683—685. Nach dem am 3. Juli 683 erfolgten Ableben Leo II. wurde der Presbyter Benedikt, der sich schon von Jugend auf mit der heiligen Schrift beschäftigt haben soll, zum römischen Bischof erwält. Seine Bestätigung vom byzantinischen Hofe verzögerte sich — durch welche Umstände wissen wir nicht — fast ein Jar. Wärend dieser Zeit bezeichnete er sich, um den Kaiser Konstantin Pogonatus nicht zu kränken, nur als „Benedictus presbyter et in dei nomine electus sanctae sedis apostolicae". Wol schon bald nach seiner Wal zeigte er sich als dem Kaiser ebenso ergeben und dienstbeflissen wie sein Vorgänger. Hatte Leo II. den Notar Petrus

nach Spanien geschickt, um daselbst die Bischöfe zur Annahme des 6. allgemeinen Konzils (von Konstantinopel, 680) zu bewegen, jenes Konzils, welches den Monotheletismus und, als einen Vertreter desselben, den Papst Honorius verdammt hatte, so forderte Benedikt den in Spanien weilenden Gesandten seines Vorgängers auf, die ihm von diesem übertragenen Befehle sofort zur Ausfürung und die spanische Kirche zur Anerkennung des 6. allgemeinen Konzils zu bringen. Auf der 14. Synode zu Toledo im Nov. 684 wurde dem Wunsche des Papstes willfart und der Monotheletismus verdammt (Hefele, Conciliengeschichte, Bd. III, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1877, S. 322 f.). Ebenfalls noch vor seiner Bestätigung nahm sich Benedikt II. des von seinem Bischofssitz York vertriebenen Wilfrids, der schon 679 vom Papst Agatho und einem römischen Konzil — aber vergeblich — in Schutz genommen war, energisch an, indem er befahl, ihn sofort wider in seine Würde einzusetzen. Die Konsekration des Papstes erfolgte erst — nach dem Eintreffen der kaiserlichen Bestätigung — am 26. Juni 684. Gerade der Umstand, dass sich seine Weihe so lange hinausgezogen hatte, mag ihn bewogen haben, am kaiserlichen Hofe darauf hinzuwirken, dass die Ordination des Neugewälten hinfort nicht bis zum Eintreffen des kaiserlichen Konfirmationsdekrets verschoben werde. Das Papstbuch erzält, dass Konstantin Pogonatus den Römern das Recht verliehen habe: „ut persona, qui electus fuerit ad Sedem Apostolicam, e vestigio absque tarditate Pontifex ordinetur“. Diese Stelle besagt jedenfalls nicht, wie Phillips (Kirchenrecht, Bd. V, Regensburg 1854, S. 758) und neuerdings Niehus (Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter, Bd. I, 2. Aufl., Münster 1877, S. 405) behaupten, dass der Herrscher von Byzanz ganz auf das von seinen Vorgängern ausgeübte Bestätigungsrecht verzichtet habe, denn nur eine zwischen die Wal und die Ordination fallende kaiserliche Konfirmation ist in den oben citirten Worten für aufgehoben erklärt. Ebensowenig berechtigt ist man in diesem Dekret des Kaisers Konstantin mit O. Lorenz (Papstwahl und Kaiserthum, Berlin 1874, S. 26 ff.) die Erklärung für den aus dem liber diurnus feststehenden Übergang der statlichen Anerkennung des Erwälten vom Kaiser auf den Exarchen zu Ravenna zu finden. Diese Deutung machen die Worte: „e vestigio absque tarditate“ unmöglich, da sich ja die Konsekration, im Fall, dass man erst die Bestätigung des Ravennatischen Exarchen hätte abwarten müssen, nicht one jeglichen Verzug an die Wal anschließen ließ. Alle hier entspringenden Schwierigkeiten aber dadurch zu beseitigen, dass man, wie es Hinschius anrät (System des kathol. Kirchenrechts, Bd. I, Berlin 1869, S. 224 f.), diese ganze Angabe des lib. pont. als unrichtig auf sich beruhen läßt, möchte noch weniger statthaft sein. Die kaiserliche Entscheidung bezieht sich nicht in erster Linie auf das Konfirmationsrecht, sondern auf die Ordination, will nicht jenes beseitigen, sondern diese in rascheren Vollzug setzen, schließt eine noch nach der Weihe erfolgende Walgenehmigung von Seiten des Kaisers nicht aus, wie eine solche auch dann noch Sitte blieb, als die Römer mit der Konsekration nur noch auf die Bestätigung des Exarchen, nicht mehr aber auf die des Herrschers von Byzanz warteten. Dass Konstantin Pogonatus das genannte Privileg überhaupt erteilte, erklärt sich wol aus seinem freundlichen Verhältnis zu Benedikt II.; dass ein solches statthatte, ersieht man daraus, dass der Papst vom Kaiser zum Adoptivvater seiner beiden Söne, Justinian und Heraklius erwält wurde, indem er nach einer altheidnischen, von der christlichen Kirche aber acceptirten Sitte Haarlocken der beiden Prinzen zum Geschenk erhielt. Benedikt starb den 7. März 685; die römische Kirche zält ihn zu ihren Heiligen.

Quellen: Die vita Benedicti II. im lib. pont. bei Muratori, Rer. Ital. Script. tom. III, p. 145 ss.; vita Wilfridi episcopi Eboracensis auctore Eddio Stephano monacho apud Gale histor. Britann. scriptores, Oxoniae 1691, tom. I, p. 74 ss. Litteratur: Außer der im Artikel selbst angefürten: Walch, Entw. einer vollständ. Histor. der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 155; Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übers. v. Rambach, Bd. III, Magdeburg 1757, S. 197 ff.; Damberger, Synchronistische Geschichte der Kirche und der Welt im Mittelalter, Bd. II, Regensburg 1850, S. 133; Baxmann, Die Politik der Päpste, Thl. I, Elberfeld

1868, S. 187; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. II, 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 167 f. R. Zoepffel.

Benedikt III., Papst von 855—858. Die Sage weiß zu berichten, dass nach dem am 17. Juli 855 erfolgten Tode Leo IV., die Päpstin Johanna den Stul Petri bestiegen habe. (Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters, München 1863, S. 1 ff.). Die Geschichte dagegen kennt als Nachfolger Leo IV. einen Römer, Benedikt, den Son des Petrus, der wärend des Pontifikats seines Vorgängers zum Kardinalpresbyter erhoben worden war. Schon hatte die Mehrzal des Klerus und des Adels den Benedikt erwält, und um die Bestätigung der beiden Kaiser, Ludwig II. und Lothars, durch Gesandten nachgesucht, als der Kardinalpresbyter Anastasius vom Titel des Marcellus (s. den Art. Anastasius, Gegenpapst) ihm den päpstlichen Stul streitig machte, die kaiserlichen Boten für sich gewann, in den Lateran eindrang und Benedikt in Haft bringen ließ. Doch die Standhaftigkeit des bei dem rechtmäßig Gewälten ausharrenden Volkes und Klerus überzeugte die kaiserlichen Gesandten, dass sie sich durch eine weitere Begünstigung des Anastasius notwendig um alles Ansehen bringen mussten; sie erkannten Benedikt III. an und vertrieben den Gegenpapst aus dem lateranensischen Palaste; am 29. Sept. 855 empfing Benedikt die Weihe. Gegen den Usurpator zeigte er sich milde, indem er ihn, der schon von Leo IV. wegen früherer Vergehen exkommunizirt und anathematisirt war, auf einer Synode nur aus der Geistlichkeit ausschloss, jedoch aber in die Laiengemeinschaft wider aufnahm. Bald nach seiner Erhebung traf in Rom der angelsächsische König Aethelwulf mit seinem Son Alfred und großem Gefolge ein, um am Grabe der Apostelfürsten seine Gebete zu verrichten. Wärend seines Aufenthalts daselbst beschenkte er die römischen Kirchen und den Klerus aufs Reichste. Von ihm schreibt sich in England die Sitte her, den Päpsten den Peterspfennig zu entrichten. (Vgl. J. Lappenberg, Gesch. v. Engl. Hamb. 1834, Bd. I, S. 245; R. Pauli, König Älfred und seine Stelle in der Geschichte Englands, Berlin 1851, S. 71 ff.; J. Weiß, Gesch. Alfred des Großen, Schaffhausen 1852, S. 177 ff.) Sein besonderes Augenmerk richtete Benedikt III. auf das Frankenreich. In einem Schreiben tadelte er den König Karl und die westfränkischen Bischöfe in den herbsten Ausdrücken, dass sie die Gesetze der Kirche außer Acht und die Stiftungen derselben verkommen ließen. Dieses manende Wort traf den König und den Klerus auf der Versammlung zu Verberie und ermutigte letzteren, der sich onehin schon in einer schroffen Opposition zu Karl befand, diesem alle Schuld an der kirchlichen Zerrüttung beizumessen. In seinem Verhalten zu den fränkischen Großen und dem fränkischen hohen Klerus entwickelt Benedikt III. ganz änliche Prinzipien wie sein gewaltiger Nachfolger Nikol I., was sich wol daraus erklärt, dass dieser schon unter seinem Vorgänger eine sehr einflussreiche Stellung einnahm. Als der Erzbischof Hinkmar von Rheims um Bestätigung der Akten der Synode von Soissons (über diese vgl. C. v. Noorden, Hinkmar v. Rheims, Bonn 1863, S. 120 ff.), sowie um die Anerkennung der Primatialstellung des Rheimser Stuls 855 bat, konfirmirte der Papst die Synodalbeschlüsse, aber mit dem Vorbehalte, dass sich auch alles so verhalte, wie der Bittsteller ihm berichtet habe — ein Zusatz, der es später Nikol I. ermöglichte, die Entscheidung seines Vorgängers zu kassiren, — und gewärte ihm allerdings den Primatialtitel, aber nicht in Bezug auf ganz Neustrien, wie es der Metropolit gewünscht, sondern nur auf die Rheimser Kirchenprovinz und mit Ausnahme aller dem päpstlichen Stul durch die Beschlüsse von Sardica gewärten Vorrechte. Zeigt sich schon hier in dem Verfaren gegen Hinkmar eine große Änlichkeit zwischen Benedikt III. und Nikolaus I., so noch mehr in dem Streben, der Sittenlosigkeit der Fürsten und hohen Kleriker zu steuern. So forderte Benedikt III. 856 oder 857 den Geistlichen Hucbert, Bruder der Königin Thietberga, der Gemalin Lothar II. auf, sich binnen 30 Tagen vor seinen Richterstul zu stellen und sich wegen seiner Verbrechen und der Schändung der Abtei St. Maurice und des Klosters Luxeuil, die er mit seinem ganzen Jagdtross und seinen lüderlichen Dirnen betreten hatte, zu verantworten. Seinen Eifer für die Heilighaltung der Ehe bewies er, als Engeltrude, die Gattin des italienischen Grafen Boso, sich von einem Vasallen ent-

füren ließ und bei Lothar II. Schutz fand. Auf Wunsch des sie zurückfordernden Gatten gebot er ihrem Beschützer und den fränkischen Bischöfen, nichts zu unterlassen, um Engeltrude zu ihrer Pflicht zurückzufüren. In England nahm sich Benedikt III. des von den Großen unterdrückten Klerus an, indem er gegen die Absetzung von Bischöfen durch Laien Protest einlegte. Auch jener gewaltige Kampf, in dem Nikol. I. mit der griechischen Kirche verwickelt wurde, bereitete sich unter Benedikt III. vor. Der konstantinopolitanische Patriarch Ignatius hatte den Erzbischof von Syracus, Gregor Asbestas, abgesetzt; dieser appellirte auf Grundlage der Beschlüsse des Konzils von Sardica an den Papst Leo IV. und nach dessen Tode an den Nachfolger. Wie seine Vorgänger ersuchte Benedikt III. den Patriarchen von Konstantinopel, ihm die Akten des gegen Gregor Asbestas gerichteten Prozesses zu übersenden. Das diese Aufforderung enthaltende päpstliche Schreiben wies Ignatius zuerst zurück, hielt es aber dann doch für geraten, die erbetenen Akten einzuschicken. Der Überbringer derselben, der Mönch Lazarus, hatte auch den Auftrag, im Namen des Kaisers Michael ein in Gold gefasstes, mit Edelsteinen reich verziertes Evangelienbuch dem Papste als kaiserliches Geschenk zu überreichen. Wol noch wärend der byzantinische Gesandte in Rom weilte, gelang es der mit dem am Hofe einflussreichen Bardas eng verbündeten Partei des Erzbischofs von Syracus, den Ignatius zu stürzen und den Photius auf den Patriarchenstul zu heben, der dann — als Benedikt III. am 7. Apr. 858 gestorben war — gegen dessen Nachfolger und die gesamte abendländische Kirche im Namen der griechischen den Kampf gleichzeitig auf dem Gebiete der Verfassung, der Sitte und der Lehre eröffnete. Die vita Benedikts III. registrirt eine große Zal von Kirchen, die diesem Papste ihre Widerherstellung oder Ausschmückung verdanken. Auch wird mehrfach seiner großen Sorge für Waisen, Arme und Kranke gedacht.

Quellen: Vita Benedicti III. im lib. pontif. bei Muratori, Rerum Ital. Scr. tom. III, p. 247 ss. Prudentii Trecensis Annales und Hincmari Remensis Annales, beide in Mon. Ger. Script. tom. I, wichtig sind auch Epistolae Nicolai I. papae bei Mansi, concil. collectio XV. p. 159 ss. Litteratur außer der im Art. selbst angefürten: Christ. Wilh. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Histor. d. röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 183 f.; Garampi, Dissert. de nummo argenteo Benedicti III., Rom 1749; Archibald Bower, Unparth. Histor. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Theil VI, Magd. u. Leipz. 1765, S. 3 ff.; Gfrörer, Gesch. der ost- und westfränkischen Karolinger vom Tode Ludwig des Frommen bis zum Tode Conrads I., Freiburg 1848, S. 240 ff., S. 293 ff. ꝛc. Damberger, Synchronist. Gesch. der Kirche und der Welt im Mittelalter, Bd. III, Regensburg 1851, S. 313 ff. und Kritikheft S. 136 ff.; Jul. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudo-Isidor in d. Zeitschrift für d. hist. Theolog. von Niedner, Jahrg. 1858, S. 409 f.; E. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reiches, Bd. I, Berlin 1862, S. 395, 448 u. 459 ꝛc.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. III, 2. Aufl., S. 124 ff.; Hergenröther, Photius, Patriarch v. Konstantinopel, Regensb. 1867, Bd. I, S. 360 ff., Bd. II, S. 230 ff. R. Baxmann, Die Politik der Päpste, Elberfeld 1868, Bd. I, S. 355 ff. **R. Zoepffel.**

Benedikt IV., Papst von 900—903. Da die Quellen für die Geschichte des Papsttums im Beginn des 10. Säk. spärlich fließen, mithin die Chronologie der römischen Bischöfe in diesem Zeitraum eine sehr unsichere ist, so läßt sich Tag und Monat der Erhebung Benedikt IV. nicht mit Sicherheit feststellen (Joseph Duret, Chronologie der Päpste zu Anfang des 10. Jahrhunderts in Kopp's Geschichtsblättern aus der Schweiz, Luzern 1856, Bd. II, S. 271 ff.); warscheinlich fällt sie schon in den Mai, spätestens in den Juni des Jares 900. Wie sein Vorgänger Johann IX. erkannte Bened. IV. den Papst Formosus, von dem er selbst zum Priester geweiht war, auf einer römischen Synode — im Gegensatz zu dem von Johann VIII. über diesen verhängten Anathema — als einen rechtmäßigen römischen Bischof an und gestattete demgemäß dem Bischof Agrinus von Langres den Gebrauch des von Papst Formosus ihm verliehenen Palliums. In die politischen Geschicke Italiens griff Benedikt IV. ein, als König Ludwig von Niederburgund (900) in Italien einfiel, es rasch dem König Berengar entriss, und sich

in Pavia als Beherrscher Italiens die Krone aufsetzen ließ. (Dümmler, Gesta Berengarii Imperatoris, Halle 1871, S. 36 f.; W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Bd. I, 4. Aufl., Braunschweig 1873, S. 310 ff.). Seine raschen Erfolge veranlaßten den Papst, ihn im Februar 901 mit der Kaiserkrone zu schmücken, aber schon im nächsten Jare mußte Kaiser Ludwig dem siegreichen Berengar Italien wider überlassen. Im Juli oder im August des Jares 903 starb Benedikt IV.; daß er ermordet worden, ist eine völlig aus der Luft gegriffene Hypothese Dambergers.

Quellen: Flodoardi Rhemensis vitae Rom. Pontif. in Watterich, Pont. Rom. vitae tom. I, p. 659; De Pontificibus Romanis fragmenta, ed. Watterich I, p. 32. Litteratur außer der im Artikel selbst aufgefürten: Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Hist. der römischen Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 194 f.; V. L. Löscher, Hist. des römischen Hurenregiments, Leipzig 1705, S. 32 ff.; Archibald Bower: Unparth. Historie der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Bd. VI, S. 262 ff.; Köpke, de vita et scriptis Liudprandi, Berol. 1842, p. 199 f.; Damberger, Synchronistische Gesch. der Kirche und der Welt im Mittelalter, Bd. IV, Regensburg 1852, S. 216 f. u. 236 f.; Gfrörer, Papst Gregor VII., Bd. V, Schaffhausen 1860, S. 157 f. u. 164; Dümmler, Auxilius und Vulgarius, Leipzig 1866, S. 14; Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reichs, Bd. II, Berlin 1865, S. 533 u. 597; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. IV, S. 546 u. 549; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. III, 2. Aufl., S. 254 f.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. II, Elberfeld 1869, S. 75. **R. Zoepffel.**

Benedikt V., Gegenpapst Leo VIII. 964. Kaiser Otto I. hatte 963 auf einer Synode zu Rom den ruchlosen Johann XII. des Pontifikats beraubt und dann einen römischen Laien aus angesehenem Geschlecht als Leo VIII. auf den Stul Petri erheben lassen, nachdem er vorher von den Römern den Schwur abgenommen, daß sie in Zukunft nimmermehr einen Papst wälen, geschweige denn ordiniren wollten, one zuvor seine Zustimmung und die seines Sones eingeholt zu haben. Doch kaum hatte der Kaiser Rom verlassen, als Johann XII. zurückkehrte, Leo VIII. vertrieb und diesen auf einer Synode verfluchte. Noch ehe aber Otto I. mit seinem Heere die empörerische Stadt erreichte, war Johann XII. am 14. Mai 964 gestorben. Eine römische Gesandtschaft kam dem Kaiser zu Rieti entgegen und suchte ihn zu bewegen, nicht den vertriebenen Leo VIII. wider einzusetzen, sondern eine Neuwal zu gestatten. Trotz der Weigerung des Kaisers auf diese Bitte einzugehen, erhoben die Römer den Kardinaldiakon Benedikt auf den Stul Petri. Derselbe war ein Mann von tadelloser Fürung und von so großer wissenschaftlicher Bildung, daß man ihm den Beinamen des Grammatikers gegeben. Er hatte früher zu den Gegnern des sittenlosen Regiments Joh. XII. gehört und scheint auch auf dem Konzil des Jares 963 als Ankläger desselben aufgetreten zu sein. Jedenfalls — es wurde ihm das später von seinen Gegnern zum Vorwurf gemacht — ist er Otto I. wie Leo VIII. zum Gehorsam verpflichtet gewesen, indem auch er jenem geschworen, nicht one die kaiserliche Genehmigung zur Wal eines Papstes zu schreiten, diesem aber, den er selbst mit erwält, den Treueid geleistet. Wol die Einsicht, daß mit der Anerkennung Otto I. als des obersten Walherrn und mit der Erhebung Leo VIII., eines kaiserlichen Werkzeugs, Papsttum und Kirchenfreiheit ganz an den Kaiser ausgeliefert waren, fürte ihn bei der Rückkehr Joh. XII. in das Lager desselben. Wol hatte Benedikt V. den Römern das Versprechen abgenommen, ihm gegen den Kaiser beizustehen, wol waren diese, als Otto I. die Stadt mit einem Heere einschloß, zur tapfersten Gegenwehr entschlossen, aber als die Hungersnot unter den Belagerten zu wüten begann, als selbst der vom Papste dem feindlichen Heere und seinem obersten Befehlshaber angedrohte Bannfluch diese nicht verscheuchte, lieferten die Aufständischen endlich Benedikt V. am 23. Juni 964 dem Kaiser aus. Ihm wurde auf einer Synode der Prozeß gemacht; als er Otto I. und Leo VIII. um Erbarmung angefleht, letzterem freiwillig die Abzeichen seiner Würde übergeben, beraubte man ihn des päpstlichen und priesterlichen Amts, ließ ihn jedoch im Diakonat. Um jede Möglichkeit eines Rückfalls abzuschneiden, ward der abgesetzte Papst dem Erzbischof von Hamburg,

Adaldag, mitgegeben, der den Gefangenen bis zu seinem Tode — der frühestens am 5. Juli 966 erfolgt ist — in einer Weise behandelt, die dem früheren Stande des Unglücklichen entsprechend war. Die Gebeine Benedikt V. ließ Otto III. nach Rom überfüren. Der Aufenthalt dieses Papstes in Hamburg hat der Lokalsage reichen Stoff geliefert, der sich von Jarhundert zu Jarhundert immer mehr anhäufte.

Quellen: liber pontific. (ed. Watterich, Pontific. Rom. vitae tom. I. Lips. 1862, p. 45 ss.); Benedicti monachi Sancti Andreae in monte Soracte chronic. (Mon. Ger. Scr. III, p. 718 s.); Liudprandi liber de Ottonis rebus in urbe Roma gestis (ed. Watterich t. I, p. 49 ss.); Flodoardi Annales (ed. M. G. S. III p. 407); Continuator Reginonis (ed. M. G. S. p. 626 ss.); Gregorii Catinensis Chronica Farfensis (M. G. S. III p. 559); Gerberti Acta Concilii Remensis (ed. M. G. S. III p. 672); Annales Hildesheimenses (ed. M. G. S. III p. 60); Adami Bremensis gesta Hammenburgens. ecclesiae pontificum (ed. M. G. S. VII p. 308) etc. Litteratur: V. Löscher, Historie des röm. Hurenregiments, Leipzig 1705, S. 78 ff.; Christ. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 201 f.; Archibald Bower, Unparth. Hist. der römischen Päpste, übers. v. Rambach, Bd. VI, Magdeb. u. Leipz. 1765, S. 304 ff.; Höfler, Deutsche Päpste, Abth. I, Regensburg 1839, S. 50 ff., Jahrbücher des deutschen Reichs unter den sächsischen Kaisern I, 3: Otto I. von W. Dönniges, S. 93 ff.; Fel. Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 178 ff.; Gfrörer, Gregor VII., Bd. V, Schaffhausen 1860, S. 320—325; Hefele, Conciliengesch. Bd. IV, S. 590 ff.; K. Koppmann, Die mittelalterlichen Geschichtsquellen in Bezug auf Hamburg, Hamburg 1868, S. 14 ff.; A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. II, Berlin 1867, S. 289 f.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. II, Elberfeld 1869, S. 116 f.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. III, 2. Aufl., S. 364 ff.; Ottok. Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berlin, 1874, S. 60 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Bd. I, 4. Aufl., Braunschweig 1873, S. 468 ff.; Köpke und Dümmler, Kaiser Otto der Große, Leipzig 1876, S. 356 ff.; W. Wattenbach, Gesch. des römischen Papstthums, Berlin 1876, S. 85 ff.; G. Dehio, Gesch. des Erzbisthums Hamburg-Bremen, Bd. I, Berlin 1877, S. 109. **R. Zoepffel.**

Benedikt VI., Papst von 972 — 974. Dem am 6. Sept. 972 gestorbenen Johann XIII. gab die kaiserliche Partei in Rom als Nachfolger den Diakon Benedikt, Son des Hildebrand. Mit der Konsekration scheint man auf die Bestätigung des Kaisers Otto I. gewartet zu haben, denn sie erfolgte erst am 19. Jan. 973. Unter den von Benedikt VI. ausgegangenen Entscheidungen ist wol die wichtigste die, welche er in dem Streit zwischen Erzbischof Friedrich von Salzburg und dem Bischof Pilgrim von Passau traf; derselbe bezog sich auf die Ablösung des letzteren von der Metropolitangewalt des ersteren und auf die Zugehörigkeit Pannoniens — ob zur Diözese dieses oder jenes Bischofs — und wurde vom Papst zu Gunsten Friedrichs entschieden, indem dieser und seine Nachfolger zu apostolischen Vikaren jener Gegenden bestellt wurden. (Dümmler: Pilgrim von Passau und das Erzbisthum Lorch, Leipzig 1854, S. 50 ff.; dagegen schrieb Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd. I, Braunschweig 1855, S. 768 f. in der ersten Auflage diese Entscheidung Benedikt V. zu; Büdinger, Österreichische Geschichte bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts, Bd. I, Leipz. 1858, S. 277 f. stimmt mit Dümmler überein; Blumberger, Die Lorcher Fälschungen im Archiv für österreichische Gesch., Bd. 46, S. 237 ff., fürt eine Reihe wichtiger Momente an, die für die Unechtheit der Bulle sprechen). Bald nach seiner Konsekration bezeugte sich der Papst dem Kaiser dankbar durch Ernennung eines Vertrauten desselben, des Erzbischofs Theodorich von Trier, zum apostolischen Vikar von ganz Gallien und Germanien. Kaum aber war Kaiser Otto der Große, der sich bei den Römern in Respekt zu setzen gewußt hatte, gestorben und das Reich an seinen jugendlichen Son Otto II. übergegangen, als Crescentius de Theodora sich mit dem Diakon Bonifacius zum Sturze Benedikt VI. vereinigte, diesen ins Gefängnis warf und — wol nachdem Bonifacius selbst den Stul Petri bestiegen — erwürgen ließ (Juli 974).

Quellen: Vitae Benedicti VI. bei Watterich I, p. 65 s., bei Muratori, Rer. Italic. Scr. III, 2, p. 332 und bei Eccard, corp. histor. medic. aevi. Lips. 1723, tom. II, p. 1640; Herimanni Augiensis chronicon M. G. S. tom. V, p. 116; Gerberti acta concilii Remensis, M. G. S. III, p. 672. Litteratur, außer der schon im Artikel aufgefürten: Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Hist. der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 203 f.; Archibald Bower, Unparth. Hist. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Bd. VI, Magdeb. u. Leipzig 1765, S. 320 f.; Höfler, Deutsche Päpste, Abth. I, Regensburg 1839, S. 56; W. v. Giesebrecht, Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft Kaiser Otto II., Berlin 1840, S. 141 ff.; Excurs VIII, Über die Regierungszeit Benedict VI.; Damberger: Synchronistische Gesch. der Kirche und der Welt im Mittelalter, Bd. V, Regensburg 1852, S. 173 f. u. 216 ff.; Gfrörer, Gregor VII., Bd. V, Schaffhausen 1860, S. 466 u. 473; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. III, 2. Aufl., 1870, S. 387 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. II, Elberfeld 1869, S. 125 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd. I, 4. Aufl. Braunschweig 1873, S. 587 f. **R. Zoepffel.**

Benedikt VII., Papst 974—983; Benedikt, der Son eines Römers, der in einem Papstkatalog Deusdedit, in einem andern David genannt wird, scheint ein entfernter Verwandter des römischen Fürsten und Senators Alberich († 954) gewesen zu sein. Als nach der Flucht Bonifacius VII. (siehe den Artikel Bonifacius VII.) die kaiserliche Partei ihn im Okt. 974 auf den Stul Petri rief, war er Bischof von Sutri; die Wal Benedikt VII. hieß Otto II. gut, nachdem sein Wunsch, den Abt Majolus von Cluny mit der Tiara zu schmücken, an dessen entschiedener Weigerung gescheitert. So weit wir wissen, war es die erste Tat Benedikt VII., dass er auf einer römischen Synode den flüchtigen Eindringling Bonifacius VII. verdammte. Wie viel Wert er darauf legte, die einflusreichsten Räte des Kaisers in einer freundlichen Gesinnung zu erhalten, beweist der Umstand, dass er dem Erzbischof Willigis von Mainz das Pallium (975) übersandte und ihn zugleich zu seinem Stellvertreter in Gallien und Germanien ernannte mit dem Recht, die deutschen Könige krönen und Synoden halten zu dürfen. (C. Euler, Erzbischof Willigis von Mainz, Naumburg 1860, Pfortaer Programm, S. 19 f.). Um nun aber mit dieser Bewilligung den Erzbischof Theodorich von Trier, der bereits von Benedikt VI. (siehe den Artikel Benedikt VI.) das Primat über Germanien und Gallien empfangen hatte, nicht zu kränken, ihn vielmehr noch fester an sich zu ketten, hatte er schon vor dem an Willigis von Mainz erteilten Privileg nicht nur dem Kloster S. Martin zu Trier, welches von Theodorich widerhergestellt war, zu den alten Vorrechten noch neue dazu erteilt und dem genannten Erzbischof ein Kloster in Rom geschenkt, sondern diesen mit einer Auszeichnung bedacht, die nur der Erzbischof von Ravenna bisher genoss, bei festlichen Gelegenheiten das Kreuz vor sich hertragen und beim Hochamt seine Geistlichkeit in auserwältem kirchlichen Schmuck auftreten zu lassen. Dass Benedikt VII. außer den mitgeteilten wichtigen Entscheidungen in Angelegenheiten der deutschen Kirche auch eine Anordnung in dem Streit zwischen Friedrich, Erzbischof von Salzburg, und Pilgrim, Bischof von Passau, getroffen habe, die mit der Entschließung seines Vorgängers im schroffsten Widerspruch stände, hat allerdings Jaffé (Regest. Pontific. p. 332) noch angenommen. Mit Recht wird aber von Dümmler die hierauf bezügliche Bulle Benedikt VII. als eine Fälschung des genannten Pilgrim, oder im besten Fall als ein Entwurf angesehen, den dieser „als eine Formulirung seiner Forderungen der päpstlichen Krone vorlegte, one seine Vollziehung erlangen zu können". (Dümmler, Pilgrim v. Passau, Leipzig 1854, S. 51 ff.; Büdinger in der Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 1856, S. 58 ff., und in seiner österreichischen Gesch. bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts, Bd. I, Leipzig 1858, S. 279, stimmt Dümmler bei; auch Blumberger, Die Lorcher Fälschungen im Arch. für österreichische Gesch., 46. Bd. 2. Hälfte, S. 237, sieht die Bulle als gefälscht an, will aber die Fälschung nicht dem Pilgrim zuschreiben; W. v. Giesebrecht dagegen in der Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd. I, 4. Aufl., Braunschweig 1873, S. 842, läßt unentschieden, „ob die Bulle Benedikts für Pilgrim nur ein Entwurf

war, oder wirklich ausgefertigt wurde"). Benedikt VII. widmete den Mönchen seine besondere Aufmerksamkeit, wie nicht nur in den Regesten die große Zal von Bestätigungen und Verleihungen an Klöster, sondern auch die Erneuerung des Klosters S. Bonifacius und Alexius auf dem Aventin und der Bau der Klosterkirche zu Subiaco beweist. Diese Begünstigung des Cönobialwesens mag wol im Zusammenhang stehen mit den von Cluny ausgehenden kirchlichen Reformplänen, die in Benedikt VII. einen eifrigen Förderer fanden; sind doch schon von diesem Papst 981 auf einem Konzil in Rom, in Gegenwart des Kaisers Otto II., Gesetze gegen die Simonie erlassen, nachdem bereits 975 von seinem Legaten Stephanus auf einem Konzil zu Rheims über den Bischof Theobald v. Amiens, als einem Simonisten, die Absetzung ausgesprochen worden war. Seine Verehrung für Cluny bezeugte Ben. VII. auch durch die Schenkung der Insel Lerin an den Abt Majolus. Es scheint übrigens, dass das Pontifikat Benedikt VII. in Rom Gegner gefunden hat, wol an Crescentius de Theodora und den Nationalgesinnten, deren Hass schon Benedikt VI. erfaren hatte. Wie die Annal. Col. es nahe legen und der Aufenthalt des Papstes in Ravenna es warscheinlich macht, musste Benedikt VII. 980 Rom verlassen. Gewiss ist dieses unfreiwillige Exil des Papstes mit ein Grund zum Römerzug Otto II. 980 gewesen, der den Vertriebenen wider nach Rom zurückfürte. Vor dem Zorn des Kaisers suchte damals Crescentius de Theodora dadurch sich zu schützen, dass er in das Kloster des hl. Bonifacius auf dem Aventin eintrat. Dass Otto II. ein entsetzlich blutiges Gericht über die Römer habe ergehen lassen, ist Sage (Giesebrecht, Jahrbücher des deutschen Reichs, Berlin 1840, S. 172 ff). Für die Erhebung auf den päpstlichen Stul und für den ihm zu Teil gewordenen Schutz zeigte sich Benedikt VII. dem Kaiser dankbar, indem er auf Bitten desselben Kirchen und Klöstern Rechte verlieh und bestätigte. So gewährte er 976 — wie es heißt — aus Liebe zum Kaiser und auf Bitten der Kaiserin dem Abt Christian von S. Pantaleon das Recht Dalmatica und Sandalen zu tragen. Auch die, auf einer römischen Synode des Jares 981 vollzogene Aufhebung des Bistums Merseburg erfolgte nicht, one dass Otto II. auf Bitten des Bischofs Giselher von Merseburg, der Erzbischof von Magdeburg werden wollte, den Antrag dazu gestellt. Kein Akt dieses Papstes beweist mehr die völlige Abhängigkeit desselben vom Kaiser, als diese die Interessen der Kirche schädigende Aufhebung des Merseburger Bistums. Auf Wunsch des Kaisers nimmt Benedikt VII. ferner 982 das Kloster Lorsch in päpstlichen Schutz und stattet 983 die Klöster Arneburg und Nienburg mit denselben Rechten und Privilegien aus, deren sich andere Klöster dieser Gegenden vermöge kaiserlicher Machtvollkommenheit schon erfreuten. Dass Benedikt VII. auch die Stellung des Papstes als Universalbischof im Auge behielt, erhellt daraus, dass er sowol mit Karthago als mit Damaskus Verbindungen anzuknüpfen suchte. Denn man darf wol annehmen, dass diese Absicht ihn leitete, als er den nordafrikanischen Gemeinden endlich wider einen Erzbischof gab und den, von den Arabern vertriebenen Metropoliten Sergius von Damaskus zum Abt von S. Bonifacius machte. Der Tod Benedikt VII. fällt in den Oktober 983.

Quellen: Die Papstkataloge bei Watterich, Pontif. Roman. vitae, tom. I Lips. 1862, p. 66 u. 686 (catalog. Eccardianus); Annales Colon. ad ann. 981 in M. G. S. I, 98; Richeri Historiarum l. III c. 81 in M. G. S. III, p. 624; Thietmari Chronicon in M. G. S. III, p. 762 ss. etc. Litteratur, außer der im Artikel selbst angefürten: V. Löscher, Hist. des röm. Hurenregiments, Leipzig 1705; Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 204. Archibald Bower, Unparth. Hist. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Bd. VI, Magdeburg u. Leipzig 1765, S. 322 ff.; Höfler, Deutsche Päpste, Abth. I, Regensburg 1839, S. 56 ff.; W. v. Giesebrecht, Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft Kaiser Otto II., Berlin 1840, S. 23, 66, 68, 141 ff.; Damberger, Synchronistische Gesch. der Kirche u. der Welt im Mittelalter, Bd. V, Regensburg 1852, S. 216 ff., 277 ff.; Gfrörer, Gregor VII., Bd. V, Schaffhausen 1860, S. 481 ff., 491 ff.; Jaffé, Reg. Pont. Rom. Berol. 1861, p. 332 ss.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. II, Berlin 1867, S. 294 f.;

Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. II, Elberfeld 1869, S. 125 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. III, 2. Aufl., 1870, S. 397 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd. I, 4. Aufl., Braunschweig 1873, S. 588 u. 604. R. Zoepffel.

Benedikt VIII., Papst von 1012—1024. Theophylakt, der Son des Grafen Gregor von Tusculum, wurde nach dem Tode des Papstes Sergius IV. von seinen Brüdern und dessen Anhang als Benedikt VIII. auf den Stul Petri gehoben, wärend die Crescentier, Gegner der genannten Grafen, dem Römer Gregor die Tiara zuwenden wollten. Das Glück der Waffen entschied zu Gunsten der Tusculaner, die Benedikt VIII. im Mai 1012 die Weihe erteilen ließen. Der Papst Gregor floh, aus Rom vertrieben, an den Hof Heinrich II., der aber dennoch dessen Gegner, mit ihm durch den Bischof Walter von Speier in Verbindung tretend, als den rechtmäßig Gewälten anerkannte. Als Lon-stellte Benedikt VIII. Heinrich II. die Krönung in St. Peter in Aussicht. Bis nach Ravenna eilte er dem über die Alpen kommenden Könige entgegen. Im Januar 1014 wurde hier in Gegenwart Heinrich II. vom Papste eine große italienische Synode gehalten, auf der die Absetzung des Erzbischofs Adalbert von Ravenna und die Wiedereinsetzung des Arnold, eines Bruders des Königs, sowie die Zurückgabe aller der Kirche unrechtmäßig entrissenen Güter beschlossen wurde. (Mit Unrecht behauptet Her. Papst bei Hirsch, Jahrb. des deutschen Reichs unter Heinr. II. Bd. II, Berlin 1864, S. 418, die Nichtanwesenheit Benedikt VIII. in Ravenna.) Am 14. Febr. 1014 erfolgte die Krönung Heinr. II. und seiner Gemalin Kunigunde in überaus glänzender Weise zu Rom; bald aber ließ ein Aufstand der Römer dem Kaiser, obwol er ihn gedämpft, geratener erscheinen, die Stadt zu verlassen und den Heimzug anzutreten. Der Papst musste mit den vielen Feinden, die den römischen Stul bedrängten, insbesondere den Arabern und den Griechen, one kaiserlichen Beistand den Kampf aufnehmen. Die ersteren, die von Sardinien aus die italienische Küste bedrohten, besiegte er im Verein mit den Pisanern und Genuesen im Juni 1016 und zwang den Sarazenenfürer Mogehid, Sardinien ganz zu verlassen. Den Griechen gegenüber unterstützte er die beiden Vorkämpfer der Unabhängigkeit Süd-Italiens von der byzantinischen Herrschaft, die Bürger Melus und Dattus aus Bari, indem er 1017 gegen 250 normannische Ritter bewog, diesen in ihrem Kampf gegen den griechischen Katapan Hilfe zu leisten. Besiegte auch Melus zuerst mit Hilfe dieser Normannen den byzantinischen Feldherrn, so sah er sich doch 1020, als Papst Benedikt VIII. über die Alpen nach Bamberg zog, um dort zu Ostern auf Wunsch des Kaisers die neuerbaute Stephans-Kirche zu weihen, genötigt, diesen nach Deutschland zu begleiten, um den Kaiser zu einem Zug gegen die Griechen Süd-Italiens zu bewegen. Wol starb der Schützling Bened. VIII., Melus, in Bamberg, aber er selbst erlangte hier vom Kaiser eine Urkunde, welche ihm alle die bisherigen Besitzungen und Rechte der röm. Kirche bestätigte. (Dass diese Urkunde in der Form, in der wir sie besitzen, gefälscht, ist allgemein anerkannt, dagegen gehen die Meinungen darüber auseinander, wie weit der Inhalt, und welche Teile desselben echt sind; vgl. Ficker, Forsch. zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Bd. II, Innsbruck 1869, S. 332 ff.; H. Breßlau, Jahrb. des deutschen Reichs unter Heinr. II. von S. Hirsch, Bd. III, Leipzig 1875, S. 168 ff.; Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Bd. II, 4. Aufl., Braunschweig 1875, S. 173, 619.) Und als nun die Griechen 1021 in das päpstliche Gebiet einfielen, da überschritt Heinrich II., eingedenk jener Urkunde, die dem päpstlichen Stul seine Besitzungen garantirte, widerum die Alpen und traf 1022 in Benevent mit dem Papst zusammen, der wärend des Feldzugs im kaiserlichen Lager blieb, eroberte die griechische Feste Troja (im Gebiet v. Benevent) und brach die Macht des mit den Griechen verbündeten Fürsten Pandulf IV. von Capua. Nicht durch diese im ganzen unbedeutenden kriegerischen Erfolge — denn Süd-Italien blieb den Griechen — sondern durch eine in Gegenwart und unter Zustimmung des Kaisers im Aug. 1022 (über das Jar der Synode siehe die Ausfürungen H. Breßlaus in den Jahrb. des deutsch. Reichs unter Heinr. II., von Siegf. Hirsch, Bd. III, Leipzig 1875, S. 342 ff.; die Gegenbemerkungen Giese-

brechts in d. Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit, Bd. II, 4. Aufl., Braunschweig 1875, S. 621 f. sind beachtenswert aber nicht durchschlagend) zu Pavia abgehaltene Synode ist dieser 3. Zug Heinr. II. nach Italien bedeutsam und die Macht des Papsttums erhöht worden. Denn hier wurden die kirchlichen Reformpläne Clunys von Papst und Kaiser, die sich ihnen schon oftmals geneigt bewiesen, für die ganze Kirche zur Richtschnur erhoben. Der neuen Strömung hatte Benedikt VIII. einen großen Einfluss auf die französischen Bischöfe verschafft durch die Erhebung des Abtes Gauzlin von Fleury, eines Freundes der Kirchenreform, auf den Erzstul von Bourges. Wie sehr der Papst dem Orden wolwollte, beweist die Bulle vom 1. Sept. 1016, die alle Bedrücker Clunys mit dem Banne bedroht, wenn sie nicht in einer bestimmten Frist die dem Kloster entfremdeten Güter zurückerstatteten. Auf den deutschen Episkopat wie auf den Kaiser Heinrich II. konnte sich Benedikt VIII. verlassen, als es 1022 galt, die Gesamtkirche auf der Synode von Pavia unter den Einfluss Clunys zu stellen. Denn schon hatte eine deutsche Synode zu Goßlar im März 1019 der von Cluny so angefeindeten Priesterehe zu steuern gesucht; hier schon war beschlossen worden, dass die Kinder der unfreien Priester, selbst wenn die Mütter aus freiem Stande waren, in die Leibeigenschaft der Kirche verfallen sollten. Diese vom Kaiser genehmigten Beschlüsse der Goßlaer Synode, brachte nun Benedikt VIII. auf der Synode zu Pavia 1022 für den lombardischen Klerus, der der Mehrzal nach in der Ehe lebte, zur Geltung, unter ausdrücklicher Hinzufügung der Bestimmung, dass alle Kleriker, vom Subdiakon bis zum Bischof, sich jeder Gemeinschaft mit Frauen zu enthalten hätten. Vielleicht sind damals noch weitergehende Reformpläne zwischen dem Papst und dem Kaiser vereinbart worden, wie das spätere Vorgehen des Kaisers es nicht unwarscheinlich macht; denn war Heinrich II. auch gewiss nicht mit den, ebenfalls auf eine Widerherstellung der Kirche abzielenden Maßregeln, die Erzb. Aribo von Mainz auf der Synode von Seligenstadt 1022 durchzusetzen gewusst hattte, einverstanden, — bezweckten diese doch zugleich die Herabsetzung der päpstlichen Rechte zu Gunsten des Mainzer Erzstuls — so zeigen doch die Zusammenkünfte des Kaisers mit dem König Robert von Frankreich zu Trois im August 1023 und mit dem König Rudolph von Burgund zu Basel im Sept. d. J., auf denen eine umfassende Kirchenreformation besprochen wurde — deren Resultate Heinrich II. wol durch Erzbischof Piligrim von Köln dem Papste mitteilen ließ — wie sehr Benedikt VIII. und Heinrich II. auf ein gemeinsames Ziel hinarbeiteten. Die Beschlüsse jener Synode von Seligenstadt 1022, die auf eigne Hand und im Gegensatz zu Rom die deutsche Kirche reformiren wollte, erregten den Zorn Benedikt VIII., der ihren Urheber, Aribo von Mainz, seiner Würde zu entsetzen drohte. Dieser berief für den Mai 1024 ein Nationalkonzil nach Höchst, wusste dort die Mehrzal seiner Suffragane zu einem Schreiben an Benedikt VIII. zu bewegen, welches seine Deposition verhindern sollte. Aber noch bevor dieses Aktenstück nach Rom abging, war der Papst am 7. April 1024 gestorben. Obwol Benedikt VIII. Cluny und den von hier ausgehenden Reformplänen die größte Förderung hatte angedeihen lassen, so war man von Seiten des Ordens mit ihm doch nicht völlig zufrieden. Einer der Fürer der Reformpartei, der Abt Wilhelm von Dijon, sprach in einem Briefe an den Nachfolger Benedikts die Hoffnung aus, „er werde, wie es dem allgemeinen Bischof gezieme, in Sachen der Zucht und Sitte der heiligen katholischen Kirche schärfer auftreten". Wie wenig freundlich man in den Kreisen der Cluniacenser über den Papst urteilte, zeigt deutlich jene Sage, die da berichtet, dass Benedikt VIII. Seele nach dem Tode nicht eher Ruhe finden konnte, als bis Abt Odilo dem Gequälten durch seine Fürbitte Vergebung seiner Sünden und damit Befreiung aus dem Fegfeuer erwirkt hatte.

Quellen: Die verschiedenen Papstkataloge bei Watterich I, S. 69, 700; andere Quellen siehe bei Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Bd. II, 4. Aufl., Braunschweig 1875, S. 590 und Breßlau in Hirsch, Jahrb. des deutschen Reichs unter Heinr. II., Bd. III, Leipzig 1875, S. 128, A. 1. Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entw. einer vollst. Hist. ꝛc., S. 209 f.; Archibald Bower, Unparth.

Hist. d. röm. Päpste ꝛc., Teil VI, S. 356 ff.; Höfler, Die deutschen Päpste, Regensburg 1834, Abthl. I, S. 207 ff.; Gfrörer, Allgemeine Kirchengesch., Bd. IV, Abhteil. I, Stuttgart 1846, S. 87 ff.; derselbe, Papst Gregor VII., Bd. VI, S. 94 ff.; Papencordt, Gesch. d. St. Rom, Paderborn 1857, S. 188 ff.; Amari, Storia dei Muselmanni in Sicilia, Firenze 1858, tom. III, p. 4 ff.; Damberger, Synchronistische Gesch. d. Kirche u. d. Welt ꝛc., Bd. V, S. 703 ff.; Hefele, Conciliengesch. Bd. IV, S. 638 ff.; Bertolini, Esposizione critica della spedizione di Arrigo II. in Italia im Arch. stor. Ital. N. S. XVI, 1, p. 99 ff.; Dove, De Sardinia Insula, Berolini 1866, S. 62; A. Cohn, Kaiser Heinrich II., Halle 1867, S. 133 ff., S. 222 ff., S. 234 ff.; Baxmann, Die Politik d. Päpste ꝛc., Bd. II, S. 180 ff.; Reumont, Gesch. d. St. Rom, Bd. II, Berlin 1867, S. 329; Löger, Heinrich II. und Joseph. II. in ihrem Verhalten zur Kirche, Wien 1864; Gregorovius, Gesch. d. St. Rom, Bd. IV, S. 15 ff.; S. Hirsch, Jahrb. d. deutschen Reichs unter Heinr. II., 3 Bde., Berlin 1862—1875, besonders kommt der zweite von Papst und der dritte von Breßlau bearbeitete Band hier in Betracht; Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserz., Bd. II, 4. Aufl., Braunschweig 1875, S. 122 ff.; W. Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, Berlin 1876, S. 102 ff.; J. Hartung, Beitr. zur Gesch. Heinr. II. in den Forschungen zur deutsch. Gesch., Göttingen 1876, S. 587 ff.; Sabée, Die Stellung Kaiser Heinr. II. zur Kirche, Jena 1877.

R. Zoepffel.

Benedikt IX., Papst von 1033 — 1048. Theophylakt, der Son des Grafen Alberich von Tusculum, war der Neffe Benedikt VIII. und Johann XIX., die ebenfalls aus jenem Geschlecht der genannten Grafen stammten, welches Rom in der ersten Hälfte des XI. Säculums wie seine Domäne beherrschte. Sein Vater sparte weder Geld noch Mühe, um ihn, den damals erst 10järigen Knaben, nach dem — im Jan. 1033 erfolgten — Tode Joh. XIX. auf den Stul Petri zu bringen. Kaum hatte Theophylakt als Benedikt IX. die Weihe empfangen, so gab er sich einem schändlichen Leben hin. Bald war er den Römern so verhaßt, daß sich schon 1035 eine Verschwörung gegen sein Leben bildete, der er wie durch ein Wunder entging, indem eine im Augenblick der Ausfürung des Anschlages eintretende Sonnenfinsternis die Mörder schreckte und ihren Arm lämte. Benedikt IX. wurde flüchtig und suchte Rückhalt beim Kaiser Konrad II., dessen Einfluß er wol seine bald erfolgende Rückkehr auf den Stul Petri verdankt haben wird. Als dann der Kaiser über die Alpen kam, um seinen gewaltigsten Gegner in der Lombardei, den Erzbischof Aribert von Mailand, zu demütigen, da fand sich 1037 der Papst bei ihm in Cremona ein, ja erwies ihm sogar 1038 den Dienst, jenen, dem weltlichen Arm hinter seinen festen Mauern unerreichbaren Kirchenfürsten mit dem Anathema zu belegen (H. Pabst, De Ariberto II. Medialanensi etc., Berolini 1864, p. 78). Wie er sich in diesem Falle der vom Kaiser bedrohten Kirche nicht annahm, so duldete er auch den schnöden Raub, den der Böhmen-Herzog Bretislav an dem Stule von Gnesen beging, indem er die Gebeine des großen Apostels der Preußen, des heil. Adalbert, von dort mit sich nach Prag fürte. Nicht einmal die Widererstattung der geraubten Reliquieen, nur der Bau eines Klosters wurde — als Bußübung — dem Böhmen-Herzog von dem durch Bestechung gewonnenen Benedikt IX. anbefohlen 1039 (Perlbach, Die Kriege Heinrich III. gegen Böhmen 1039—1041 in den Forschungen zur deutschen Gesch., Bd. X, Göttingen 1870, S. 458 f.). Ebenso wie der Papst um die Gunst Konrad II. gebult hatte, bewarb er sich um die Freundschaft seines Nachfolgers, Heinrich III. Gewiss nahm er auf diesen Rücksicht, als er im Jare 1041 die ungarischen Großen, die ihren König Peter vertrieben hatten, anathematisirte, war doch von Heinrich III. dem Vertriebenen gastliche Aufnahme und Schutz gewärt worden. Zum zweiten Mal erhoben sich die Römer 1044 gegen den schamlosen Jüngling auf dem Stule Petri und zwangen ihn, die Stadt zu verlassen. Das einstimmige Zeugnis der Zeitgenossen bezeichnet Benedikt IX. als Wüstling und Verbrecher. Erklärt doch sogar der Abt Desiderius von Monte Cassino, der später als Victor III. den Stul Petri bestieg, daß das Leben dieses Papstes zu schändlich und fluchwürdig gewesen, als daß er es in seinen Einzelheiten darstellen könne. Wie sollte den

Römern nicht endlich der Faden der Geduld reißen, wenn ein Papst mit den Genossen seiner Frevel offenkundig Raub, Mord und Unzucht verübte? Wol traten die Bewoner von Trastavere und der Landadel für Benedikt IX. mit den Waffen ein, konnten aber die Aufständischen an der Erhebung des Bischofs Johannes von S. Sabina, der sie mit seinem Gelde gewonnen, nicht hindern (c. 22. Febr. 1044). Noch hatte dieser — als Papst nannte er sich Sylvester III. — nicht den fünfzigsten Tag seines Pontifikats erreicht, als es Benedikt IX. gelang, sich von neuem (10. April) in den Besitz der entrissenen Würde zu setzen und den Gegenpapst nach S. Sabina zurückzudrängen. Nicht etwa Reue über seinen sittenlosen Wandel — er setzte vielmehr sein früheres ruchloses Leben fort — ebensowenig jene von der Sage ihm zugeschriebene Absicht, sich mit der Tochter des Grafen Gerard de Saxo zu vermälen, sondern die Furcht, dass über kurz oder lang die Römer ihn doch wider vertreiben möchten, ließ in der Seele Benedikt IX. den Plan reifen, freiwillig abzudanken. Aber indem er seiner Stellung als Oberhaupt der Kirche entsagte, fügte er zu allen seinen bisherigen Freveln noch einen schamlosen Akt der Simonie hinzu, er verkaufte am 1. Mai 1045 den Stul Petri für die Summe von c. 1000 Pfund Silber dem Archikanonikus Joh. Gratian — der sich als Papst Gregor VI. nannte —, indem er sich, wie es scheint, als weiteren jährlichen Schadenersatz den von England einzuliefernden Peterspfennig ausbedang. (Th. Mutler, De Schismate in eccl. Rom. sub pontificatu Benedicti IX. orto, Turici 1883; besonders beachtenswert für die Frage nach dem Verhältnis Benedikt IX. zu Sylvester III. und Gregor VI. ist E. Steindorff, Jahrb. des deutsch. Reichs, Bd. I, Leipzig 1874, S. 484 ff., Exkurs III, 2; die von Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit, 4. Aufl. Braunschweig 1875, S. 634. gemachten Ausstellungen vermögen die Resultate Steindorffs nicht zu erschüttern.) Als nun Kaiser Heinrich III. den Entschluss fasste, seinen Römerzug anzutreten, um aus der Hand des Papstes die Kaiserkrone zu gewinnen, da fragte es sich, ob er, der in Deutschland so sehr gegen die Simonie geeifert hatte, einen Papst, der wie Gregor VI. das Pontifikat durch einen förmlichen Kaufkontrakt an sich gebracht, anerkennen werde. In Sutri versammelte der Kaiser am 20. Dez. 1046 eine Synode, der sowol der seiner Macht beraubte Sylvester III., wie auch Gregor VI., persönlich beiwonten. Man fasste hier die Gesamtlage des Papsttums ins Auge, bestätigte zunächst die ja schon früher vollzogene Absetzung Sylvesters III., verurteilte dann auch Gregor VI. als einen Simonisten und erklärte schließlich auch Benedikt IX., der sich sonst, nach jener von der Synode ausgesprochenen Ungültigkeitserklärung der Erhebung Gregor VI., als den rechtmäßigen Papst hätte ansehen können, der päpstlichen Würde verlustig. (Dass nur Sylvester III. und Gregor VI. in Sutri, dagegen Benedikt IX. auf einer späteren Synode in Rom abgesetzt worden sei, nimmt auf Grundlage nur einer Quelle und im Gegensatz zu einer „stattlichen Mehrzal" wertvoller Berichte mit Schirmer, Baxmann und Giesebrecht auch E. Steindorff, Jahrb. des d. Reichs, Exkurs III, 5, S. 500 ff., an.) Nun ließ Heinrich III. in Rom den Bischof Suidger von Bamberg als Clemens II. auf den Stul Petri erheben und sich und seiner Gemalin von diesem die Kaiserkrone aufs Haupt setzen. Als aber der deutsche Papst schon am 9. Okt. 1047 mitten aus all seinen Reformplänen abberufen wurde, gelang es Benedikt IX. — den man beschuldigte, aber wol one Grund, Clemens II. vergiftet zu haben — durch seine Verwandtschaft und die Hilfe des Markgrafen Bonifacius von Tuscien das Pontifikat von neuem an sich zu reißen. Doch bald entzog letzterer, als der Kaiser unter Androhung eines neuen Zugs nach Italien ihm befahl, den Bischof Poppo von Brixen als den Nachfolger Clemens II. nach Rom zu füren, seinem Schützling die Unterstützung, und zwang ihn schließlich am 16. Juli 1048 für immer die Stätte seiner unzäligen Frevel zu verlassen und auf seine Burg Tusculum zurückzukehren. Ob ihn hier der Tod aus einem, in der bisherigen Weise weitergefürten Leben herausriss, oder ihn in Grotta Ferrata als einen, strenger Askese hingegebenen, Mönch traf, läst sich nicht enscheiden.

Quellen: Annales Romani (M. G. S. V, p. 468); Bonitho, Liber ad amicum (Jaffé, bibl. rer. Germ. II, p. 626 ss.); Desiderius, libri IV dialogorum de

miraculis s. Benedicti (Mabillon A. A. ss. Ord. s. Benedicti IV., 2, p. 451); Benno, vita et gesta Hildebrandi (Goldast, apol. pro Heinr. IV. imper. p. 12); Benzo, Panegyricus in Heinr. III. (M. G. S. XI, p. 670); Rodulfus Glaber, Francor. historiae libri V (Bouquet, Rec. X, p. 50 ss.); Annales Corbeienses (M. G. S. III, p. 6); Herimanni Contracti Chronicon (M. G. S. V, p. 121 ff.); Annales Altahenses (M. G. S. XX, p. 803); weitere Quellen sind namhaft gemacht bei Steindorff, Jahrb. d. deutsch. Reichs, S. 504.

Litteratur, außer der im Artikel selbst angefürten: Chr. W. Fr. Walch, Entw. einer vollst. Hist. d. röm. Päpste, S. 216; Arch. Bower, Unparth. Hist. d. röm. Päpste, Bd. VI, S. 369 ff.; Placentini, De Sepulcro Bened. IX., Romae 1747; Stenzel, Gesch. Deutschlands unter den fränk. Kaisern, Bd. I, S. 103 ff.; Höfler, Die deutsch. Päpste ꝛc., Abthl. I, S. 224 ff.; Gfrörer, Allgemeine Kirchengesch., Bd. IV, Abthl. I, Frankfurt 1846, S. 331 ff.; derselbe, Papst Gregor VII., Bd. VI, S. 266 ff. S. 299 f. 310 ff. 475 ff. 500, 515, 572 ff. 584; Floto, Kaiser Heinr. IV., Bd. I, Stuttgart 1855, S. 150 ff.; Jaffé, Regesta Pontif. p. 359 ss.; Papencordt, Gesch. d. St. Rom ꝛc., S. 191 ff.; Damberger, Synchron. Gesch. ꝛc., Bd. VI, S. 143 ff., S. 154 ff., S. 300 ff., S. 319 ff. ꝛc.; C. Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrh., Abthl. I, Marburg 1859, S. 3 ff.; J. Schirmer, De Hildebrando subdiacono ecclesiae Romanae, Berolini 1860, p. 13 ss. p. 27 ss.; Steinhoff, Das Königthum und Kaiserthum Heinrich III., Göttingen 1865, S. 42 ff.; Hefele, Conciliengesch. Bd. IV, S. 673 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. II, S. 192 ff.; Reumont, Gesch. d. St. Rom ꝛc., Bd. II, S. 338 ff.; Gregorovius, Gesch. d. St. Rom ꝛc., Bd. IV, S. 39 ff.; Ottokar Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berlin 1874, S. 69 ff.; Steindorff, Jahrb. d. deutsch. Reichs unter Heinr. III. Bd. I, außer den im Artikel schon angefürten Exkurse III, 2 und III, 5, auch S. 254 ff. und S. 313 ff.; Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit, Bd. II, 4. Aufl., Braunschweig 1875, S. 302, S. 324 ff., S. 410 ff. 437 ff. ꝛc.; Wattenbach, Gesch. d. röm. Papstthums, Berlin 1876, S. 105 ff. **R. Zoepffel.**

Benedikt X., Papst von 1058 — 1059. Am 28. März 1058 war der die Reform der Kirche mit allem Eifer betreibende Papst Stephan X. gestorben; der durch Heinrich III. und Hildebrand aus seiner Macht verdrängte Adel — an dessen Spitze der Graf Gregor von Tusculum, ein Bruder Benedikt IX., der Graf Gerard von Galeria und die Söne des Grafen Crescentius von Monticelli — suchte seinen früheren Einfluss auf die Papstwal wider herzustellen, griff zu den Waffen und inthronisirte in der Nacht vom 4. auf dem 5. April 1058 den — wie es scheint widerstrebenden — Kardinalbischof von Velletri, Johannes, mit dem Beinamen Mincius (Tölpel) als Benedikt X. Petrus Damiani und die übrigen Kardinäle der Reformpartei sahen sich zur Flucht genötigt, doch nicht one noch vorher den Adelspapst anathematisirt zu haben. Wärend sich dieses ereignete, befand sich Hildebrand, der gewaltige Bahnbrecher der neuen, vom Geiste Clunys getragenen Richtung auf dem Wege von Deutschland nach Rom; als er in Florenz von der Erhebung Benedikts X. Kunde erhalten hatte, verständigte er sich mit der Reichsregentin über die Person eines der strengkirchlichen Fraktion genehmen Kandidaten und ließ dann den Bischof Gerhard von Florenz als Papst Nikolaus II. proklamiren. Der Neugewälte hielt im Januar 1059 in Sutri eine Synode, auf der Benedikt X., nachdem seine Absetzung vorher ausgesprochen, aufs neue mit dem Fluche der Kirche belegt wurde. Doch noch war dieser im Besitz von Rom; durch Bestechung gewann Hildebrand die Trasteveriner, die in Gemeinschaft mit den Truppen des Markgrafen Bonifacius von Tuscien den Lateran erstürmten und den Adelspapst nötigten, zuerst ins Castell Passarani und von dort zum Grafen von Galeria zu flüchten. Wiewol ihn dieser mannhaft gegen die im Solde Nikol. II. stehenden Normannenscharen verteidigte, hielt es doch Benedikt X., als er bald darauf zum zweiten Mal in Galeria angegriffen wurde, für geratener, sich in die Hände seiner Feinde zu geben, aber erst nachdem ihm von dreißig römischen Edeln die persönliche Sicherheit durch einen Eidschwur garantirt worden

war. Nach Rom zurückgekehrt, wo er im Hause seiner Mutter Wonung nahm, wurde er bald — im April 1059 — von Nikol. II. vor eine römische Synode gezogen, um hier ein von Hildebrand ihm vorgeschriebenes Sündenbekenntnis abzulesen und dann zu vernehmen, wie man ihn seines Bistums und aller geistlichen Würden verlustig sprach; noch 20 Jare soll er gelebt haben, aber streng bewacht von seinen Gegnern, die ihn in das Kloster S. Agnes verwiesen hatten. Die Annales Romani berichten, dass auf Bitten eines Nikol. II. nahestehenden Archipresbyters, Suppus, er wider die Erlaubnis zur kirchlichen Verlesung des Evangeliums und der Episteln erhalten habe; Messe zu halten, wollte ihm aber Nikolaus II. trotz aller Bitten des genannten Fürsprechers nicht gestatten. Als Benedikt X. unter dem Pontifikat Gregor VII. starb, befahl dieser, ihn mit dem einem Papste gebürenden Feierlichkeiten zu bestatten; bis ins 14. Jarh. hinein ist er als rechtmäßiger Papst gezält worden.

Die Quellen sind verzeichnet bei Watterich, Pontif. Rom. vitae, tom. I, p. 203—219 und p. 738.

Litteratur: A. Borgia, Istoria della chiesa di Velletri, Nocera 1723, p. 176 ss.; Arch. Bower a. a. O., tom. VI, S. 443 f.; Höfler, Die deutschen Päpste, Bd. II, S. 290 ff.; Stenzel, Gesch. Deutschl. unter d. fränk. Kaisern, Bd. I, S. 145 ff.; Floto, Kaiser Heinr. IV., Bd. I, S. 218 ff.; Jaffé, Reg. pont. p. 383 ss.; Damberger, Synchron. Gesch. 2c., Bd. VI, S. 526 ff., S. 554 ff., S. 571 ff.; Gfrörer, Papst Gregor VII., Bd. I, S. 576 ff., S. 584, S. 600 2c.; C. Will, Die Anfänge der Restauration 2c., Abth. II, S. 142 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. IV, S. 755, S. 764; Baxmann, Die Pol. der Päpste, Bd. II, S. 268 ff.; Gregorovius 2c., Bd. IV, S. 107; Giesebrecht, Geschichte d. deutsch. Kaiserzeit, Bd. III, 4. Aufl., Braunschw. 1876, S. 24 ff.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, Berl. 1876, S. 123 ff. **R. Zoepffel.**

Benedikt XI., Papst von 1303 — 1304; Nikolaus Bocasini, als Son eines armen Notars in der Gegend von Treviso 1240 geboren, trat 1257 in den Dominikaner-Orden ein und verwandte 14 Jare auf eingehende wissenschaftliche Studien, die ihn zur Abfassung mehrerer biblischer Kommentare befähigte. Später wurde er Lektor, Prior des Konvents, Ordens-Provinzial der Lombardei und 1296 sogar Ordensgeneral. Bonifacius VIII. erhob ihn 1298 zum Kardinalpresbyter vom Titel der heiligen Sabina und bald darauf zum Kardinalbischof von Ostia und Velletri. Im Jare 1302 finden wir ihn als päpstlichen Legaten in schwieriger Mission in Ungarn. Wärend der Schreckenstage von Anagni harrte er treu bei Bonifacius VIII. aus. Als dieser am 11. Oktober 1303 gestorben war, erhob das, sich am 21. Oktober unter dem Schutz Karl II. von Neapel im Vatikan versammelnde heilige Kollegium schon am 22. Oktober einstimmig den Nikolaus Bocasini auf den Stul Petri. Er nannte sich Benedikt XI. und empfing am 27. Okt. die päpstliche Krone. Als Erbe aller der von Bonifacius VIII. gefürten Kämpfe und des seinen Vorgänger vernichtenden Hasses sowol Philipp IV. als der Colonna befand er sich in der schwierigsten Lage. Nicht Feigheit oder Schwäche, sondern Verständnis der Sachlage und edle Demut — beides hatte seinem Vorgänger völlig gefehlt — ließ ihn den Weg der Versönung und Milde einschlagen. Zu seinen erbittertsten Gegnern hatte sich Bonifacius VIII. die Familie der Colonna gemacht, indem er sie in den Bann tat und ihrer Würden und Besitztümer beraubte. In einer Bulle vom 23. Dez. 1303 erteilte ihnen Benedikt XI. die Absolution, gab ihnen ihre Würden und Besitzungen unter gewissen Einschränkungen zurück, die ihnen zeigen sollten, dass auch er immerhin ihre Auflehnung gegen seinen Vorgänger als ein schweres Vergehen ansehe. (Hefele, Die Restitution der Colonnas im Jahre 1304, in der Tüb. theol. Quartalschrift, Jahrgang 1866, S. 405 ff.) Auch gegenüber dem König Friedrich von Sicilien, der nach langen Kämpfen 1303 die Anerkennung von Bonifacius VIII. erlangt, nun aber, die augenblickliche Verlegenheit des Stules Petri benützend, seinen übernommenen Verpflichtungen nicht nachkommen wollte, wusste Benedikt in einer so festen, zugleich aber milden Form die Stellung des Lehensherrn zu be-

haupten, daſs jener 1304 von neuem den Lehenseid leiſtete und in die fernere Zalung des järlichen Tributs von 3000 Unzen Gold willigte. Ebenfalls in Tuscien ließ er es ſich angelegen ſein, endlich den, von Bonifacius durch die Sendung Karls v. Valois mehr gehinderten als geförderten Frieden zwiſchen den Parteien der Schwarzen und Weißen herbeizuführen, indem er zu dem Zweck den Nikolaus de Prato, Kardinal-Biſchof von Oſtia, in der doppelten Stellung als Legat und als ſogenannten Friedenserhalter nach Florenz ſandte. Wurde auch dieſer Verſuch Benedikts von keinem Erfolge gekrönt — die Schwarzen wollten von einer Zurückberufung der von ihnen vertriebenen Weißen nichts wiſſen —, ſo gelang ihm doch die ſchwerſte Aufgabe, die Bonifacius der VIII. ihm hinterlaſſen, die Beendigung des franzöſiſchen Streites. In Frankreich dachte man damals ebenfalls an eine Beilegung der Zwiſtigkeiten, aber wie eine um dieſe Zeit — warſcheinlich von Nogaret, dem Anſtifter des Überfalls von Anagni — verfaſste Denkſchrift zeigt, unter der Bedingung, daſs ein allgemeines Konzil zuſammentrete, um nachträglich Bonifacius VIII. als Ketzer zu verdammen. (Schwab, in der Tüb. theolog. Quartalſchrift 1866, S. 23 ff.) Dieſer Geſinnung gab der König Philipp IV. in einem Schreiben an Benedikt XI. Ausdruck. In demſelben Maße wie dieſer als ein „liebevoller Vater", als „ein Tugendſpiegel" ꝛc. geprieſen, wird ſein Vorgänger als „ein Tyrann", als „ein Nichtswürdiger", ja „Wanſinniger" gebrandmarkt. Dieſer immerhin entgegenkommende Schritt hatte zur Folge, daſs Benedikt den König vom Bann losſprach und dann von Perugia aus, wohin er wegen Zwiſtigkeiten der römiſchen Adelsfamilien ſeinen Sitz verlegt hatte, alle von ſeinem Vorgänger gegen Philipp und deſſen Räte und Beamte gerichteten Sentenzen zurücknahm, ja ſogar allen Franzoſen, die an dem Überfall von Anagni ſich beteiligt, mit einziger Ausnahme Nogarets, die Verzeihung gewärte. Jetzt erſt, nachdem er Frankreich mit Gnade überſchüttet, glaubte er den Schritt wagen zu dürfen, den die Ehre der Kirche und das Andenken ſeines Vorgängers heiſchten: In einer Bulle vom 7. Juni 1304 erklärte er alle Italiener, die ſich an der Gefangennahme Bonifacius VIII. in Anagni beteiligt, und aus der Zal der beteiligten Franzoſen das Haupt jener Verſchwörung, Nogaret, als Hochverräter und Kirchenräuber der Exkommunikation verfallen und forderte ſie vor ſich, um ihr Urteil zu empfangen. Können wir Nagaret glauben, ſo wurde der Papſt in Perugia in dem Augenblick krank, als er vor einer großen Volksmenge das Urteil über die ſeiner Vorladung nicht gefolgten Genoſſen des Attentats von Anagni ausſprechen wollte. Nach einigen Tagen ſtarb er am 7. Juli 1304. Bald nach ſeinem Tode verlautete gerüchtsweiſe, er wäre vergiftet worden. Als Anſtifter des Verbrechens nannte man bald den König Philipp IV., bald die Colonna, dann dem Papſte feindlich geſinnte Kardinäle, von anderer Seite wurden die Franziskaner beſchuldigt, den Mord aus Eiferſucht auf die von Benedikt XI. begünſtigten Dominikaner verübt zu haben. Johann XXII. ließ letztere verhören, doch blieb die Unterſuchung reſultatlos. Auch Nogaret wird des Verbrechens bezüchtigt und in der Tat, wenn, — was ſich nicht entſcheiden läſst — eine Vergiftung vorliegt, iſt er der einzige unter den Angeſchuldigten, der da hoffen konnte, aus einem Wechſel auf dem Stule Petri Vorteil zu zu ziehen. Er hätte für dieſen Fall nicht falſch gerechnet, denn die von Benedikt XI. nicht gewärte Abſolution wurde ihm von deſſen Nachfolger erteilt.

Quellen: Ptolomaeus v. Lucca, Hist. eccl. ap. Muratori: rerum Ital. scr. t. XI, pag. 1224; Bernardus Guidonis, Vitae pontif. Rom. ap. Muratori: Rer. Ital. scr. t. III, p. 672 s.; Ferretus v. Vicenza, Hist. rer. in Ital. gestar. etc., apud Muratori: Rer. Ital. scr. t. IX, p. 1010 ff.; Franciscus Pippinus, Chronicon, ap. Muratori Rer. Ital. scr. t. IX, p. 746 ss.; Giov. Villani, Historie Fiorentini in Murat. Rer. Ital. scr. XIII, p. 398 ss.; Dino Compagni, istoria fiorentina, bisher als hervorragende Quelle geltend, iſt von Scheffer-Boichhorſt als eine Fälſchung erwieſen. (Vergl. Scheffer-Boichhorſt, Florentiner Studien, Leipzig 1874, S. 45 ff. und desſelben, Die Chronik des Dino Compagni, Leipzig 1875.) Die Regeſten dieſes Papſtes ſtehen bei Potthast, Reg. Rom. Pontif. vol. II, Berol. 1875, p. 2025 ss. und p. 2134 etc.

Litteratur: P. Dupuy, Histoire du differend d'entré le Pape Bonif. VIII. et Phil. le Bel etc., Paris 1655, p. 207 ss.; Bulaeus, Historia universitatis Paresiensis, Parisiis 1668, tom. IV, p. 61 ss.; Baillet, Hist. des demêlez du Pape Bonif. VIII. avec Phil. le Bel, 2 ed. Paris 1718, p. 234 ss.; Arch. Bower, Unparth. Hist. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Bd. VIII, Magdeburg 1770, S. 278 ff.; Plank, Gesch. der Chr. kirchl. Gesellschafts-Verfassung, Bd. V, Hannover 1809, S. 155 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche und der Welt, Bd. XII, Regensburg 1851, S. 473 ff.; Drumann, Gesch. Bonif. VIII., Thl. II, Königsberg 1852, S. 147 ff.; Christophe, Geschichte des Papstthums während des 14. Jahrhunderts, übers. von Ritter, Bd. I, Paderborn 1853, S. 123 ff.; L. Gautier, Benedict XI., étude sur la papauté au commencement du XIV. siècle, Paris 1863; Hefele, Conciliengesch. Bd. VI, Freiburg i. Br. 1867, S. 344 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. V, Stuttg., 2. Aufl. 1871, S. 515 ff.; Capponi, Storia della Republica di Firenze t. I, Firenze 1875, p. 113 ff.

R. Zoepffel.

Benedikt XII., Papst von 1334—1342. Jacques Fournier, aus Languedoc gebürtig, von niederer Herkunft, trat als Jüngling in das Cistercienser-Kloster Bolbonne in der Diözese Mirepoix und befleißigte sich hier der strengsten Beobachtung der Ordensregel. Später vertauschte er dieses Kloster mit dem von Fontfroide in der Diözese Narbonne, welchem sein Onkel als Abt vorstand. Dieser sandte dann den reichbegabten Mönch auf die Pariser Universität, woselbst er nach beendigtem Studium daran denken durfte, den Titel eines Doktors der Theologie zu erwerben. Auf ihn wurde Papst Johann XXII. aufmerksam und übertrug ihm das Bistum Pamiers, später das von Mirepoix und erhob ihn schließlich 1327 zum Kardinal von Santa Prisca. Als Johann XXII. gestorben, ward er dessen Nachfolger, one dass die Kardinäle seine Wal beabsichtigt. Seine Erhebung — die am 20. Dez. 1334 erfolgte — verdankte er vielmehr dem Umstande, dass eine große Zal der Wäler seinen Namen auf den Zettel geschrieben hatte, ein jeder derselben zwar in der Voraussetzung, dass keiner der andern Kollegen auf diesen in den Künsten der Politik so wenig bewanderten Mann verfallen werde. Nach der am 8. Januar 1335 vollzogenen Krönung begann Benedikt XII. sein Pontifikat mit einer Reihe trefflicher Maßregeln. Er schickte die am päpstlichen Hofe zu Avignon weilenden Prälaten sofort zu ihren Kirchen und Abteien zurück, ordnete ferner das bisher zu vielen Klagen Veranlassung gebende Petitionswesen und sorgte dafür, dass die Benefizien ernstgesinnten tüchtigen Männern übergeben wurden. Auch suchte er eine strengere Zucht in die Klöster zu bringen, und zu dem Zweck den Benediktiner- und Cistercienser-, sowie auch die Bettel-Orden zu reformiren. Mit besondern Ehren muss aber Benedikt XII. unter den Päpsten jener Zeit genannt werden, weil er das von ihm ausgesprochene Wort: Ein Vikar Christi muss Melchisedeck gleichen, der one Vater, one Mutter, one Genealogie war, in seinem Verhalten gegen seine Verwandten allüberall bewarheitete.

Als ihn die Römer bald nach seiner Erhebung baten, zu ihnen zurückzukehren, versprach er es ihnen zunächst, sah sich aber bald an der Ausfürung seines Vorhabens durch das französisch gesinnte Kardinalkollegium gehindert. Später zeigte Benedikt XII. die Absicht, seine Residenz von Avignon nach Bologna zu verlegen. Nicht die poetische Epistel Petrarcas, die den Papst bestürmte, den Bitten der Römer um eine Rückkehr zum Sitz der Apostelfürsten nachzukommen, sondern das unfreundliche Verhalten Bolognas dem Plane gegenüber, ließ ihn schließlich von diesem abstehen. Nun wo er beschlossen, in Avignon zu bleiben, begann er eine glänzende päpstliche Residenz zu bauen; seinem Beispiele folgten die Kardinäle, die Avignon und Umgebung mit Palästen und Villen schmückten. Überall war Benedikt XII. bedacht, Frieden und Eintracht zu stiften; die dogmatische Streitfrage in betreff der vollkommenen Seligkeit der abgeschiedenen Frommen entschied er — und zwar im Gegensatz zu der von Papst Johann XXII. ausgesprochenen Ansicht — im Febr. 1336 dahin, dass die Gerechten gleich nach dem Tode zu dem Glück gelangten, das göttliche Wesen von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Wenn

der Papst sich nicht sofort bereit zeigte, den — nicht einmal von Nachgiebigkeit zeugenden — Vorschlägen des vom griechischen Kaiser (1337) gesandten Abtes Barlaam zur Wiedervereinigung der konstantinopolitanischen mit der römischen Kirche Folge zu leisten, so geschah seine Weigerung nicht aus Mangel an Friedensliebe, sondern war durch die klare Einsicht bedingt, dass die Aussönung nur in ganz äußerlicher Weise vom griechischen Kaiser und lediglich zu dem Zwecke begehrt wurde, die Hilfe des Abendlandes gegen die mächtig eindringenden Muhammedaner zu erlangen. Einen Triumph rein sittlicher Natur errang Benedikt XII. mit dem Zugeständnis, welches ihm Alfons XI. von Castilien machte, als er auf das Ansuchen des Papstes seinem ehebrecherischen Umgang mit Eleonore von Gusmann entsagte. Einen nicht gering anzuschlagenden Dienst leistete dieser Papst der ganzen Christenheit, indem er einen Streit zwischen Kastilien und Portugal schlichtete und dadurch es ermöglichte, dass die Christen auf der ganzen Halbinsel sich vereint den gewaltigen muselmännischen Scharen entgegenstellten und diesen eine völlige Niederlage bei Tariffa bereiteten.

Von seinem Vorgänger Johann XXII. hatte Benedikt XII. die Durchfürung eines schwierigen Kampfes mit dem deutschen Könige Ludwig dem Bayer überkommen. Doch auch diesem gegenüber bewies er sich versönlich, und schon hatte er einer Gesandtschaft des Königs erklärt, dass er ihm in wenigen Tagen die Absolution erteilen wolle, als Gesandte Philipps VI. von Frankreich und Roberts von Neapel erschienen und ihn im Interesse ihrer Herrscher, zweier erbitterter Gegner Ludwigs, umzustimmen wussten. Zum zweiten Male eröffneten sich 1337 die besten Aussichten zur Beilegung des schon so lange zwischen der Kurie und dem deutschen Reiche spielenden Streites; aber Philipp VI. wusste von neuem die friedlichen Absichten des in seiner Macht befindlichen Papstes zu vereiteln. Diese zweite Zurückweisung seines Aussönungsversuches, die Ludwig der Bayer vom Papste erfur, musste ihn um so tiefer kränken, je entehrender die Bedingungen gewesen waren, zu denen er sich im Falle der Absolution in einem an Benedikt XII. gerichteten Schreiben verstanden hatte. War er doch so weit gegangen, zu geloben, alle die früher von den an seinem Hofe lebenden und in seinen Diensten stehenden geistvollen Bekämpfern der päpstlichen Universalmonarchie vertretenen kirchenpolitischen Auffassungen als ketzerisch zu verdammen und seine im Jare 1328 gewonnene Kaiserkrone, weil er sie nicht aus päpstlichen Händen empfangen, niederzulegen. Da der von Ludwig gewünschte Friede mit der Kurie von Avignon immer wider an den Machinationen des französischen Hofes scheiterte, so fand Eduard III. von England im Kampfe gegen Philipp VI. an dem deutschen Könige einen Bundesgenossen. Die im Juli 1337 von englischen Gesandten zu Frankfurt gefürten Verhandlungen hatten im August den Abschluss eines Vertrages zwischen den Herrschern von England und Deutschland zur Folge. Endlich rafften sich auch die Kurfürsten des deutschen Reichs zu einer Verwarung ihrer Rechte gegen päpstliche Eingriffe auf. Am 15. Juli 1338 schworen sie zu Lahnstein, die Gewonheiten und Freiheiten des Reichs zu schützen, das ihnen zustehende Walrecht sich nicht schmälern zu lassen, und erklärten darauf am folgenden Tage zu Rense, dass der von ihnen zum römischen Könige Erwälte keiner Bestätigung des Stules Petri bedürfe, um den Titel eines Königs anzunehmen und die Güter und Rechte des Reiches zu verwalten. Von diesem Beschluss machten sie Benedikt XII. Anzeige. Über diese Bestimmungen ging dann Ludwig der Bayer auf einem Reichstage zu Frankfurt noch hinaus (8. Aug. 1338), indem er auch die Berechtigung, den kaiserlichen Titel zu füren, nicht mehr an die päpstliche Krönung band. Zugleich widerholte er die Behauptung der völligen Nichtigkeit aller früheren vom Papst Johann XXII. gegen ihn und das Reich erlassenen kirchlichen Censuren. Trotz aller dieser gegen Avignon gerichteten Proteste knüpfte Ludwig in den folgenden Jaren immer wider Unterhandlungen mit Benedikt XII. an. Und als sich ihm die Gelegenheit bot, mit dem bisher bekämpften Philipp VI. ein Bündnis zu schließen, ließ er Eduard III. im Stich, wol in der Hoffnung, dass der die Kurie beherrschende König Frankreichs nun die Aussönung Deutschlands mit Benedikt XII. betreiben würde. Jedoch den Erfolg der französischen

Verwendung vereitelte Ludwig selbst durch unerhörte Eingriffe in die der Kirche zustehenden Rechte. Um die Erbin von Tyrol, Margaretha Maultasch, seinem Sone, dem Markgrafen von Brandenburg vermälen zu können, schied er sie aus kaiserlicher Vollmacht von ihrem ersten Gemal und hob zugleich das kanonische Ehehindernis einer zwischen Margaretha und dem Markgrafen von Brandenburg bestehenden Blutsverwandtschaft dritten Grades auf. Daſs Benedikt XII. einem Könige, der sich troţ aller päpstlichen Abmanungen zu solcher Antaſtung des kirchlichen Dispensationsrechtes verstieg, die Absolution verweigerte, war er der Würde des päpstlichen Stules schuldig. Bald nach seinem Protest gegen diese Eingriffe Ludwigs starb er am 25. April 1342.

Quellen: Die verschiedenen vitae Benedicti XII. finden sich bei Baluzius, vitae paparum Avenionensium, tom. I, Paris. 1693, p. 197—243 und Muratori, rer. Ital. scr. tom. III, 2, p. 527 ss.; ferner Henricus de Hervordia: Liber de rebus memorabilioribus ed. Potthast, Göttingen 1859, p. 256 ss.; Matthias v. Neuenburg, Chronic. in Boehmer, fontes rer. Germ. IV, Stuttg. 1868, p. 205 ss.; Heinrich v. Diessenhoven, Hist. eccl. in Boehmer, fontes IV, p. 21 ss.; Villani, Historie fiorentine, ap. Muratori: rer. Ital. scr. tom. XIII, p. 766 ss.; Excerpta ex libro Nic. Minoritae de controversia paupertatis Christi bei Boehmer, fontes IV, p. 592 ss.; Knigthon, Chronica de eventibus Angliae apud Twysden: scr. hist. Angl., London 1652, p. 2085 ss. Vergleiche auch die Aufsäţe von Th. Lindner, „Über einige Quellen zur Papstgeschichte im 14. Jahrh." in den Forschungen zur deutsch. Gesch. Bd. XII, S. 235 ff. und S. 656 ff., und von K. Palm, „Über einige Papstleben des 13. u. 14. Jahrhunderts", ibid. Bd. XIII, S. 579 ff. In Betreff der Bullen und Aktenstücke vergleiche Rainaldus, annales. eccles. zu den Jaren 1334—1342 und Boehmer, Reg. imperii ab anno 1314 usque ad annum 1347, Frankf. 1839, p. 225 ss.

Litteratur: Archib. Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, übers von Rambach, Thl. VIII, Magdeb. 1770, S. 379 ff.; Eichhorn, Über den Kurverein von Rense, Berlin 1844; Damberger, Synchr. Gesch. d. Kirche und Welt, Bd. XIV, Regensb. 1852, S. 277 ff.; J. Ficker, Zur Gesch. des Kurvereins zu Rense in den Sitzungsberichten der philos. histor. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften, Jargang 1853, S. 673 ff.; Christophe, Gesch. des Papstthums während des 14. Jahrh., übers. von Ritter, Bd. II, Paderb. 1853, S. 27 ff.; R. Pauli, Gesch. v. England, Bd. IV, Gotha 1855, S. 348 ff.; F. v. Weech, Kaiser Ludwig der Baier und König Joh. von Böhmen, München 1860, S. 64 ff.; Dominicus, Baldewin von Lüţelburg, Erzb. und Kurfürst v. Trier, Cobl. 1862, S. 360 ff.; A. Huber, Gesch. der Vereinigung Tirols mit Österreich, Innsbruck 1864, S. 36 ff.; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident, Bd. I, Münch. 1864, S. 358 ff.; J. Schötter, Joh. Graf von Luxemburg, Luxemb. 1865, Bd. II, S. 133, S. 206 ff.; Hefele, Conciliengesch. Bd. VI, Freiburg i. Br. 1867, S. 555 ff.; A. v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 817 ff.; Höfler, Aus Avignon, Prag 1868, S. 13 ff., S. 17 f.; Gregorovius, Gesch. d. St. Rom, Bd. VI, 2. Aufl. Stuttg. 1871, S. 194 ff., S. Riezler, die litter. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludw. d. Bayers, Leip. 1874, S. 90 ff.; R. Pauli, Bilder aus Alt-England, 2. Aufl., Gotha 1876, S. 139 ff. **R. Zoepffel.**

Benedikt XIII. a, schismatischer Papst von 1394—1417. Peter de Luna stammte aus einem Adelsgeschlecht Aragoniens, studirte in Frankreich, wurde Lehrer des kanonischen Rechts an der Universität Montpellier, ward vom Papst Gregor XI. zum Kardinaldiakon von S. Maria in Cosmedin kreirt. Wärend des Schismas zwischen Urban VI., und Clemens VII. war er ein eifriger Parteigänger des letzteren, ging als dessen Abgesandter 1379 nach Spanien und Portugal, um die Herrscher in jenen Gebieten für die Obedienz seines Papstes zu gewinnen, begab sich auch 1393 zu einer Besprechung englischer und französischer Würdenträger, in der Hoffnung, England von der Partei des römischen Papstes Bonifacius IX., des Nachfolgers Urbans VI., zu der Avignonensischen Kurie hinüberzuziehen. Die wichtigsten Dienste aber leistete der Kardinal Peter de Luna Clemens VII. in dem Augenblick, da die Universität Paris zur Beilegung der Kirchenspaltung 1394

dem Könige Karl VI. drei Wege in Vorschlag gebracht hatte: 1) die via cessionis, bestehend in einer Verzichtleistung beider Päpste auf die Tiara, 2) die via compromissi, d. h. die Bildung eines von Bonifacius IX. und Clemens VII. bestellten Schiedsgerichts, und 3) die via synodi, d. h. die Zusammenberufung eines mit der Entscheidung zu betrauenden allgemeinen Konzils. In der Furcht, dass der erste der drei Vorschläge, den die Universität besonders betont hatte, des Königs Zustimmung finden könne, sandte Clemens VII. Peter de Luna an den französischen Hof. In der Tat gelang es dem Kardinal, für den Augenblick Karl VI. gegen die Anträge der Universität so sehr einzunehmen, dass sich diese über ihn als „den bösen Feind" bei Clemens VII. beschwerte und seine Bestrafung forderte. Nach Avignon zurückgekehrt, wurde Peter de Luna plötzlich ein warmer Vertreter der von der Pariser Universität vorgeschlagenen cessio der beiden Päpste. Als nun Clemens VII. am 16. September 1394 starb, beeilten sich die Kardinäle in Avignon, — obwol Karl VI. sie dringend um Aufschub des Konklaves ersucht — einen Nachfolger zu wälen. Wenn auch fast alle Wäler vor dem Eintritt ins Konklave gelobt hatten, dass jeder von ihnen, falls er aus dem Scrutinium als Papst hervorgehen werde, abdanken wolle, sobald es das Kardinal-Kollegium behufs Beilegung des Schismas fordere, so war doch der lauteste Sprecher für die Notwendigkeit der cessio Peter de Luna. Dieses energische Eintreten des Kardinals für den Kirchenfrieden bewog wol in erster Linie das heilige Kollegium, ihn am 28. Sept. 1394 einstimmig zu wälen; auch sein makelloser Lebenswandel, sowie sein gewinnendes Wesen und die ihm in seltenem Maße zu Gebot stehende Gabe der Rede hatten ihn aufs beste empfohlen. Er nahm den Namen Benedikt XIII. an. Bald nach seiner Erhebung sandte er Boten an Karl VI. mit der Erklärung, alles für die Aufhebung des Schismas tun zu wollen. Eine französische Gesandtschaft bat nun im Namen des Königs und einer National-Synode und unterstützt von den Deputirten der Pariser Universität (1395) Benedikt XIII., sofort den Weg der cessio einzuschlagen. Obwol das gesamte Kardinal-Kollegium, mit Ausschluss eines einzigen, für die Abdankung stimmte und sie dem Papst dringend ans Herz legte, obwol ferner die französischen Herzoge von Berry, Burgund und Orleans auf den Knieen diesen anflehten, den vom Könige vorgeschlagenen Modus anzunehmen, verblieb Benedikt bei dem von ihm selbst erdachten Plan einer persönlichen Zusammenkunft mit seinem römischen Gegner. Karl VI. suchte nun, um seinem Vorschlag bei beiden Päpsten größeren Nachdruck zu verleihen, andere Fürsten für die Idee der cessio zu gewinnen. Die an die verschiedenen Höfe abgesandten königlichen Boten konnten bald von Erfolgen berichten. Im Juli 1397 stellten vereinigte Gesandte der Könige von Frankreich, England und Kastilien Benedikt XIII. die Notwendigkeit der Abdankung von neuem vor, jedoch auch jetzt trotzte dieser, nicht minder aber auch der zum gleichen Schritt aufgeforderte Bonifacius IX. Ebensowenig Erfolg hatte eine vom römischen König Wenzel und Karl VI. gemeinsam abgeordnete Gesandtschaft, deren Fürer Pierre d'Ailly, Bischof von Cambray, war. Nachdem Benedikt diesem erklärt hatte, das Betreten der via cessionis sei eine Todsünde, versammelte Karl VI. im Mai 1398 widerum eine französische Synode, die sich für die Entziehung der bisher von Frankreich Benedikt XIII. geleisteten Obedienz aussprach. Als dieser Entschluss die königliche Zustimmung fand und am 1. Sept. 1398 verkündigt wurde, verließen alle Kardinäle, bis auf drei, Benedikt XIII., der nun in die Gewalt des Königs durch ein vom Marschall Boncicaut gefürtes Heer gebracht werden sollte. Vergebens versuchte Benedikt, Avignon gegen die französischen Truppen zu verteidigen. Im April 1399 musste er sich dem Marschall unterwerfen und zugleich das Gelöbnis der Cession für den Fall ablegen, dass der Gegenpapst den gleichen Schritt tue, oder, sei es durch den Tod, sei es durch Vertreibung von Rom, die Tiara verliere. Er wurde nun in seinem eignen Palast internirt. In dieser papstlosen Zeit machten sich bald genug die Missstände der Verwaltung der Kirche lediglich durch den König den französischen Prälaten und der Pariser Universität aufs äußerste fülbar. Hervorragende Männer, wie Gerson und Nikolaus de Clemanges, begannen in Schriften und Briefen für die Rückerstattung der Obedienz an

Benedikt XIII. zu wirken; für dieselbe erklärte sich auch die Universität Toulouse in einem Schreiben an den König, das die Subtraktion geradezu als „einen sündhaften und strafbaren Ungehorsam gegen Gott“ bezeichnete. Im Febr. 1403 war die allgemeine Stimmung in Frankreich so völlig zu Gunsten des in Avignon gefangenen Papstes umgeschlagen, dass Karl VI. auf den Mai d. J. eine Versammlung französischer Prälaten und Barone berief, die sich über die Benedikt XIII. aufgekündigte Obedienz aussprechen sollte. Noch ehe diese zusammentrat, war Benedikt am 12. März 1403 mit Hilfe seines Gönners, des Herzogs von Orleans, aus Avignon geflohen, und wol dem Einfluss des letzteren auf Karl VI. dankte er es, dass am 28. Mai der König die Widerherstellung der Obedienz anordnete. Jedoch hatte Benedikt sein in Avignon als Gefangener gegebenes Versprechen, die Cession betreffend, vorher erneuern und sich ferner bereit erklären müssen, im Verlauf eines Jares die Frage der Beilegung des Schismas einem allgemeinen Konzil, welches von allen Staten seiner Obedienz beschickt werden sollte, vorzulegen. Bald zeigte es sich, dass es dem wider zur Macht gelangten Papst nicht ernst mit diesen seinen Versprechungen gewesen war, dass er bei seinem oftmals gemachten Vorschlag einer persönlichen Zusammenkunft mit Bonifacius IX. stehen blieb. Die von ihm behufs Anbanung einer persönlichen Unterredung an den römischen Gegenpapst abgefertigten Gesandten stießen bei diesem auf heftigen Widerstand. Bald darauf starb Bonifacius IX. (am 1. Okt. 1404), der Nachfolger desselben, Innocenz VII., zeigte ebenfalls nicht die geringste Neigung zur Abdankung. So war denn eine 1405 nach Genua unternommene Reise Benedikts XIII., um von dort aus Unterhandlungen mit dem römischen Gegenpapst behufs einer persönlichen Besprechung anzuknüpfen, völlig resultatlos. In Frankreich, wo man dem Plan, das Schisma durch eine friedliche Zusammenkunft beider Rivalen beizulegen, als einem völlig aussichtslosen niemals geneigt gewesen, wurde die Reise Benedikts XIII. nach Genua um so schärfer beurteilt, als der Papst die Kosten derselben durch eine Besteuerung des französischen Klerus zu decken suchte. Schon im Anfang des Jares 1407 wäre — nachdem ein französisches Konzil vom J. 1406 sich dahin erklärt — durch eine königliche Verordnung Benedikt XIII. das Recht, Benefizien, Dignitäten und Prälaturen zu vergeben, entzogen worden, hätte nicht wider der Herzog von Orleans sich für Aufrechterhaltung der vollen Obedienz verwandt. Neue Aussichten für den Kirchenfrieden eröffnete die nach dem Tode Innocenz VII. erfolgte Wal (30. Nov. 1406) Gregor XII., der sofort Benedikt XIII. seinen Wunsch anzeigte, auf jedem Wege, selbst dem der Cession, die Kircheneinheit wider herzustellen. Im April 1407 verständigten sich Gesandte des römischen Papstes mit Benedikt in Marseille dahin, dass endlich beide Päpste in Savona im Herbst d. J. zusammenkommen sollten. Bald nach dieser Vereinbarung machten aber die Abgeordneten Karl VI. die Erfarung, dass sowol Benedikt XIII. wie Gregor XII. nicht ernstlich an eine Cession dachten. Selbst die verabredete Zusammenkunft in Savona kam nicht zu Stande, weniger durch die Schuld Benedikts als Gregors, der eine Vergewaltigung fürchtete. Als nun auch der warme Freund des Papstes von Avignon, der Herzog v. Orleans, durch Mörderhand im Nov. 1407 gefallen, dazu noch Benedikt 1408 so unklug war, die drohende Aufkündigung der französischen Obedienz durch eine in Aussicht gestellte Exkommunikation aller Abtrünnigen aufhalten zu wollen, verkündigte Karl VI. im Mai 1408 die völlige Neutralität Frankreichs im Streit der beiden Gegenpäpste und befahl, den Peter v. Luna gefänglich einzuziehen, worauf dieser nach Spanien flüchtete. Hatten die römischen Kardinäle Gregor XII. schon im Mai 1408 verlassen, so ließen jetzt auch die Kardinäle von Avignon ihren Papst im Stich und beriefen im Juni 1408 gemeinsam mit ihren römischen Kollegen ein allgemeines Konzil. Dasselbe versammelte sich 1409 zu Pisa, erließ an die beiden Prätendenten eine Aufforderung, sich vor den versammelten Vätern zu verantworten, machte ihnen darauf, als sie sich zu erscheinen weigerten, auf Grundlage eines Zeugenverhörs den Prozeſs und fällte in der 15. Sitzung, am 5. Juni 1409, das Urteil über Benedikt XIII. und Gregor XII., dass sie als „Schismatiker“, „Häretiker“, als „Meineidige“ ꝛc. wegen ihrer Vergehen, Frevel und Ausschreitungen

abgesetzt und aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen seien. Gesandte des in Spanien weilenden Benedikt XIII. gelangten erst nach der entscheidenden Sitzung an, konnten nicht mehr zu Wort kommen, um eine neue Papstwal zu verhindern. Diese erfolgte vielmehr schon am 26. Juni 1409; Peter Philargi bestieg als Alexander V. den Stul Petri. Doch hiemit war das Schisma nicht beendet, sondern nur vergrößert. Neben Alexander V. und nach dessen Tode neben seinem Nachfolger Johann XXIII. behaupteten Benedikt XIII. und Gregor XII. ihr Ansehen, jener in Spanien, Portugal und Schottland, dieser in Neapel und einigen Gegenden Deutschlands. Vom Standpunkt des Pisaner Konzils war es inkonsequent, dass man auf dem Konzil zu Konstanz 1414 aufs neue mit den beiden schon abgesetzten Päpsten, Gregor XII. und Benedikt XIII., wegen Cession zu unterhandeln begann. Gelang es auch, den ersteren 1415 zur Abdankung zu bringen, Peter v. Luna setzte allen Aufforderungen einen unbeugsamen Starrsinn entgegen. Selbst die mit ihm zu Perpignan vom Kaiser Sigismund und den Gesandten des Konstanzer Konzils gepflogenen Verhandlungen blieben völlig resultatlos. Da endlich brach auch den letzten Mächten, die sich zu seiner Obedienz gehalten, Arragonien, Castilien, Navarra, sowie auch Schottland, die Geduld; im Konkordat von Narbonne (Dez. 1415) sagten sie sich von Benedikt XIII. los. Dieser verschanzte sich auf der, in der Nähe von Valenzia gelegenen Burgfeste Peniscola, einem Besitztum seiner Familie, und erklärte auf seiner Burg dem ihn zum Verhör vorladenden Gesandten des Konzils: Hier allein sei die Kirche. Am 26. Juli 1417 wurde er in der 37. allgemeinen Sitzung des Konzils von Konstanz nochmals — als ob das Urteil von Pisa nicht genügend gewesen — der päpstlichen Würde beraubt und aus der Kirche ausgestoßen. Bis zum Tode, der ihn 1424 als einen beinahe 90järigen Greis traf, benahm er sich auf seinem Bergschloss, umgeben von nur vier Kardinälen, als der allein rechtmäßige Papst.

Quellen: Chronique du religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles XI., publiée par M. Bellaguet, Paris 1839 ss., liber XV, c. 8 ss. (in der collection de Documents inédits sur l'histoire de France, Ser. I.); Narratio . . . de electione Benedicti XIII. bei Baluzius, Vitae papar. Avenionensium tom. I, Parisiis 1693, p. 562 ss.; Jean Froissart, Chroniques de France in Froiss.: oeuvres, ed. Kervyn de Lettenhove, Bruxelle 1872, tom. XVI, p. 116 ss.; Dietrich v. Nieheim, De schismate, liber II, cap. 33 ss. Die hierhergehörigen Bullen und Aktenstücke bei Rainaldus, Annales eccles., D'Aschery, Spicilegium, tom. I, p. 771 ss.; etc.

Litteratur: Du Puys, Histoire du schisme 1378—1428, Paris 1654; Maimbourg, Hist. du grand schisme d'Occident, Paris 1678; Bulaeus, Hist. Univ., Paris. tom. IV, p. 710 ss.; Aschbach, Gesch. Kaiser Sigmunds, Bd. II, 1839, S. 133 ff.; Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrh., Bd. II, Const. 1845, S. 43 ff.; Müntz, Nicolas de Clemenges, Strassb. 1846, p. 10 ss.; Christophe, Gesch. des Papstthums während des 14. Jahrh., übers. v. Ritter, Bd. III, Paderborn 1854, S. 111 ff.; Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1858, S. 134 ff.; Höfler, Ruprecht von d. Pfalz, Freiburg 1861, S. 127 ff., S. 407 ff. ꝛc.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. VI, Freiburg 1867, S. 703 ff.; Lenz, König Sigismund und Heinrich V., Berlin 1874, S. 69 ff.; P. Tschakert, Peter von Ailli, Gotha 1877, S. 90 ff. **R. Zoepffel.**

Benedikt XIII. b, Papst von 1724 — 1730. Petrus Franziskus aus dem herz. Hause Orsini-Gravina, geboren den 2. Febr. 1649 zu Gravina im Neapolitanischen, trat 1667 in Venedig, indem er auf die mit der Erstgeburt verbundenen Rechte seines Hauses verzichtete, gegen den Willen seiner Eltern in den Dominikanerorden. Hier nahm er nach dem Provinzial des Dominikanerordens zu Venedig, Vincentius Maria Gentile, den Namen Vincentius Maria an. Er studirte als Mönch zu Venedig und Bologna die Theologie, zu Neapel die Philosophie. Erst 23 Jare zälend wurde er 1672 von Clemens X. zum Kardinal erhoben; 1686 ward ihm dann das Erzbistum Benevent verliehen, dem er 38 Jare in einer so rühmlichen Weise vorstand, dass sich der Ruf seiner Frömmigkeit, Pflichttreue und seines Eifers für die kirchliche und wissenschaftliche Aus-

bildung der ihm untergebenen Geistlichkeit weithin verbreitete. Die Zeit, die er von seinen Amtsgeschäften erübrigte, verwandte er auf Abfassung theologischer Schriften, die noch zu seinen Lebzeiten gesammelt und 1728 herausgegeben sind. Nach dem Tode Innocenz XIII. (7. März 1724) vereinigten sich die Stimmen fast aller Kardinäle auf den Erzbischof von Benevent, der sich jedoch so lange die Würde anzunehmen weigerte, bis ihm sein Ordensgeneral, als der ihm kirchlich Vorgesetzte, ein weiteres Widerstreben verbot. Den Namen Benedikt XIV., den er sich zuerst beigelegt, vertauschte er in Erwägung, dass Peter von Luna ein schismatischer Papst gewesen sei, mit dem Benedikt XIII. Sein Pontificat begann dieser Papst mit einem Versuch, dem Prunk und der Üppigkeit der Kardinäle zu steuern; jedoch seine Verordnung, dass die Kardinäle ihre prachtvollen Gewänder, sowie auch ihre Perücken ablegen und ihre zallosen Diener entlassen sollten, stieß auf den härtesten Widerstand. Ebenso erfolglos waren seine trefflichen Bemühungen um die Reform der gesamten Geistlichkeit. Die auf dem Laterankonzil des Jares 1725 erlassenen Vorschriften zur Steuer des üppigen Lebens und der amtlichen Farlässigkeit der Prälaten fanden nirgends die gehoffte Beachtung. Jedoch wurde das Konzil von 1725 dadurch von Bedeutung, dass Benedikt XIII. auf demselben die von Clemens XI. gegen die Jansenisten (s. diesen Art.) geschleuderte Bulle Unigenitus bestätigte und damit den Jesuiten Vorschub leistete. Erlebte er auch den Triumph, dass das langjärige Haupt der franz. Gegner jener Bulle, der Erzb. von Paris, Noailles, sich 1728 — kurz vor seinem Tode — zur uneingeschränkten Anerkennung der von ihm bisher bekämpften Konstitution Clemens XI. verstand, so hatte er sich doch schon 1727 in der Bulle „Pretiosus in conspectu Dei“ — um die über die Begünstigung der Jesuiten ungehaltenen Dominikaner zu besänftigen — der der Konstitution Unigenitus entgegenstehenden Auffassung dadurch wider zu nähern suchen müssen, dass er den Dominikanern den Auftrag erteilte, die Lehre Augustins von der Gnade voll und ganz zu verkünden. Wo Benedikt XIII. mit den Staten wegen kirchenpolitischen Fragen in Verwickelungen geriet, zeigte er sich bereit — was wir nicht mit den ultramontanen Schriftstellern lediglich aus seiner Ungeschicklichkeit und Unfähigkeit auf diesem Gebiete, sondern vielmehr aus seiner milden, friedfertigen Gesinnung und aus seinem vorwiegenden Interesse für innerkirchliche Fragen abzuleiten suchen — einzulenken und nachzugeben. Die Verhandlungen, die er mit Kaiser Karl VI. wegen der sogenannten „Monarchia Sicula“ fürte, d. h. wegen der kirchlichen Vorrechte, die der jeweilige Beherrscher Siciliens als päpstlicher legatus natus beanspruchte, fanden einen der Kurie wenig günstigen Abschluss, insofern als der zur Aussönung geneigte Papst 1728 in der Bulle „Fideli“ die aus der Legation fließenden Ansprüche des Kaisers auf Einsetzung eines geistlichen Richters anerkannte. Keinen glücklicheren Ausgang für Benedikt XIII. hatte der Streit mit dem Könige von Sardinien. Diesem gewärte er 1727 das Recht, von sich aus an den erzbischöflichen, bischöflichen und Kathedral-Kirchen bei eintretender Vakanz geeignete Persönlichkeiten einzusetzen. Am empfindlichsten für die Kurie war der Rückzug, den Benedikt XIII. dem Kanton Luzern gegenüber antreten musste. Als nämlich der Papst die Widereinsetzung eines von dem Luzerner Rat — wegen Verbots des von der zustehenden weltlichen Obrigkeit erlaubten Tanzens am Kirchweihfest — 1725 ausgewiesenen Pfarrers unter Androhung der schärfsten Kirchenstrafen verlangte, da antwortete Luzern mit der den kath. Einwonern erteilten Erlaubnis des Lesens deutscher Bibeln und mit einer Verordnung, betreffend die Umwandlung der lateinischen Messe in die deutsche. Da hielt es Benedikt XIII. in richtiger Würdigung der Sachlage für geboten — um weitere Schritte zu verhindern — die vom Rat vollzogene Absetzung anzuerkennen. Nur einem State gegenüber bewies er eine gewisse Hartnäckigkeit und Zähigkeit. Die Bitte Johann V. von Portugal, den päpstlichen Nuntius zu Lissabon, Bichi, mit dem roten Hut zu schmücken, fand beim Papste kein Gehör, weil sich die Kardinäle dieser Promotion widersetzten; die Nichtbeachtung seines Wunsches erbitterte den König von Portugal so sehr, dass er allen seinen Untertanen gebot, Rom zu verlassen, ja sogar allen Italienern 1727 den Aufenthalt in Lissabon und später in seinem

ganzen Reich untersagte. Seit 1728 zeigte — infolge andauernder Weigerung Benedikt XIII. — Johann V. sogar die Tendenz, allen Verkehr mit dem römischen Stul abzubrechen und diesem die Obedienz zu versagen. Jedoch erst nach dem Tode Benedikt XIII. erreichte er die Erfüllung seines Wunsches, Bichi den roten Hut zu verschaffen. Eine schwerlich beabsichtigte Herausforderung aller Staten war es, dass Benedikt XIII. Gregor VII. als einen Heiligen proklamirte und zu seinen Ehren ein Offizium abzuhalten gebot, indem er ausdrücklich als eines der Verdienste des Heiliggesprochenen den von diesem über Heinrich IV. verhängten Bann erwänte. War es da zu verwundern, dass man in Venedig und Frankreich gegen dieses Offizium Verwarung einlegte? Diese Ungeschicklichkeit Benedikt XIII. erklärt sich aus seiner großen Neigung zur Heilig- und Selig-Sprechung; zu den vielen von ihm creirten Heiligen gehörten auch Johannes Nepomuk und der Jesuit Aloysius Gonzaga. Beim römischen Volk war Benedikt XIII. wenig beliebt. Diese Abneigung gegen den Papst war zumeist die Folge des Hasses, den in Rom der von Benedikt XIII. mit Ämtern und Pfründen reich ausgestattete, der päpstlichen Gunst sich im höchsten Maße erfreuende Kardinal Coscia durch seine grenzenlose Habsucht und seine unerhörten Bedrückungen auf sich geladen hatte. Je mehr dieser den ihm völlig vertrauenden Papst zu täuschen und je länger er sich trotz aller Einsprache der Bestgesinnten des heiligen Kollegiums in der Gunst Benedikt XIII. zu halten wusste, um so höher stieg der Grimm der Bevölkerung gegen den Papst und seinen unwürdigen Favoriten. Als Benedikt am 21. Febr. 1730 starb, konnte sich Kardinal Coscia vor der Volkswut nur dadurch retten, dass er in einer Verkleidung sofort aus Rom floh. Jedoch Clemens XII. ließ ihm den Prozeß machen, der mit einer Verurteilung Coscias zum Verlust seiner Würden, zehnjärigem Gefängnis und Ersatz aller erpressten Summen endete.

Quellen und Litteratur: Opere di Benedetto XIII., Rom. 1728, 3 voll. fol., die Bullen Benedikt XIII. finden sich in der Continuatio Bullarii Romani ed. Luxemburg 1727 ss. tom. II, p. 472 ss. et tom. IV, p. 226 ss.; Icona et mentis et cordis Benedicti XIII., Francof. 1725; Leben und Thaten Benedikt XIII., Frankf. 1731; A. Borgia, Benedicti XIII. vita, Rom 1752; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Histor. der röm. Päpste, Göttingen 1758, S. 437 ff.; Guatnacci hist. Pontif. Rom. tom. I, p. 39 und tom. II, p. 409; Sandini, vitae Pontif. Rom. t. II, Ferrariae 1763, p. 707 ss.; Merkwürdige Lebensgesch. aller Kardinäle die in diesem jetztlaufenden Säculo das Zeitliche verlassen haben von M. Ri, Regensb. 1768, Bd. I, S. 308 ff.; Arch. Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, ausgearbeitet v. Rambach, Bd. X, Thl. II, Magdeb. 1779, S. 345 ff.; Spittler, Vorlesungen über die Gesch. des Papstthums, herausgegeben von Gurlitt, vervollständigt von Paulus, Heidelberg 1826, S. 327 ff.; Petruccelli della Gattina, Histoire diplomat. des Conclaves. Paris 1866, vol. IV, p. 21 ss.; Fr. Sentis, Die Monarchia Sicula, Freib. i. Br. 1869, S. 159 ff.; A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. III, Abth. II, S. 652 f. **R. Zoepffel.**

Benedikt XIV., Papst von 1740—1758. Prosper Laurentius Lambertini, 1675 zu Bologna geboren, stammte aus einer angesehenen Familie, erhielt eine treffliche Erziehung und schon früh einen ausgezeichneten Unterricht, bezog in seinem 13. Lebensjar das Collegium Clementinum in Rom, studirte hier Philosophie und Theologie, trat darauf in eine praktische Tätigkeit als Jurist, wurde Advokat des Konsistoriums, darauf Promotor fidei, als welcher er sein großes Werk: de servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione begann. Papst Clemens XI. verlieh ihm Amt auf Amt, er wurde Kanonikus der Peterskirche, Prälat des römischen Hofes, Konsultor der Inquisition, Sekretär der Kongregation des Konzils ꝛc. Innocenz XIII. ernannte ihn zum Kanonisten der Pönitentiaria und Benedikt XIII. erhob ihn zum Erzbischof von Ancona (1727) und (1728) zum Kardinal vom Titel sanctissimae crucis. Auch bediente sich der letztgenannte Papst sehr häufig des Rates des Kardinal Lambertini, so besonders zur Hinlegung der Streitigkeiten wegen der Monarchia Sicula. Bald nach dem Antritt seines Pontifikats (1731) übergab Clemens XII. dem Kardinal Lambertini den

Erzstul von Bologna; hier in seiner Vaterstadt erwarb er sich einerseits durch seine milde Fürsorge die Liebe der Bevölkerung, andrerseits den Ruhm eines auf die sittliche und geistige Hebung seines Klerus durch Diözesan-Synoden und Visitationen eifrig bedachten Oberhirten. Dabei widmete er sich gelehrten Studien, von denen seine in dieser Zeit verfaßten Werke: „de sacrificio missae", „de festis D. N. J. Christi, b. Mariae Virginis, quorundam sanctorum" und die „Quaestiones canonicae" ein glänzendes Zeugnis ablegen. Als nach dem Tode Clemens XII. (6. Febr. 1740) die am 18. Febr. zum Konklave zusammentretenden Kardinäle sich in eine österreichisch-französische Partei und eine spanische teilten, da erfolgte nach einem halbjärigen Walkampf die Besetzung des Stules Petri dadurch, daß sich die Streitenden auf eine zwischen den Gegensätzen vermittelnde Persönlichkeit, den Kardinal Prosper Lambertini, (17. Aug. 1740) vereinigten. Er nannte sich wol aus dankbarer Erinnerung an Benedikt XIII., der ihm den roten Hut verliehen, Benedikt XIV. Die Fesseln, in die er als Papst geschlagen war, empfand er bald sehr schmerzlich und klagte, daß man ihn „mit Lob erstücke" und daß er sich überall genötigt sehe, „gegen den Strom von Lügen zu rudern", die man ihm als Warheit anbiete. Obwol sich Benedikt XIV. besonders angelegen sein ließ, für das Wol des Kirchenstats zu sorgen und um denselben sich tatsächlich große Verdienste erwarb, indem er den Ackerbau und den Handel förderte, Fabriken anlegen ließ, überall Ersparnisse zu machen bestrebt war, eine neue Regionar-Einteilung Roms schuf, so brachte er es doch weder zu einer durchgreifenden Reform — hiezu wäre eine völlige Umgestaltung der Verwaltung notwendig gewesen, an die Benedikt als an ein „zu kostspieliges Unternehmen" nicht zu gehen wagte —, noch gewann er die allgemeine Anerkennung seiner Untertanen; insbesondere war ihm zuletzt die römische Bevölkerung gram, die es ihm nicht verzeihen konnte, daß er nicht gegen das vom Könige von Spanien erlassene Verbot des Studirens seiner Untertanen an der römischen Universität Protest eingelegt hatte, um so Rom eine reiche Einnahmsquelle zu erhalten. Den von ihm ausgesprochenen Grundsatz „es müsse in ihm der Papst dem Herrscher vorangehen" bewarheitete er in doppelter Beziehung, indem er einerseits sein Hauptaugenmerk auf die geistige und sittliche Hebung des Klerus richtete, andrerseits bei all den Mißhelligkeiten mit den verschiedenen Staten den Weg väterlicher Milde dem der herrschsüchtigen Rechthaberei vorzog. In ersterer Beziehung machte er den Bischöfen die Diözesan-Synoden und Visitationen zur Pflicht, knüpfte die Anstellung der Geistlichen an gute Zeugnisse in Betreff ihrer sittlichen und wissenschaftlichen Qualifikation und trug den Bischöfen auf, alle zwei Jare an eine mit der Oberaufsicht über die sittliche Fürung der gesamten Geistlichkeit betraute Kommission von 6 Kardinälen Berichte über den religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Zustand des Diözesanklerus einzuschicken ꝛc. Was aber seine friedfertige Gesinnung den Fürsten gegenüber anlangt, so hatte er mehr als einmal Gelegenheit, sie in edelster Weise zu betätigen. Dem Könige Joh. V. von Portugal, der Benedikt XIII. schwere Tage bereitet hatte, erteilte Benedikt XIV. die Vergünstigung, alle in seinem Reiche vakanten Bistümer und Abteien zu besetzen und schmückte ihn 1748 mit dem Titel des „allergläubigsten Königs".

Die wärend des Pontifikats Benedikt XIII. beigelegten, unter Clemens XII. aber wider wachgerufenen Streitigkeiten mit dem Könige von Neapel wegen der sogenannten Monarchia Sicula brachte er durch das Konkordat vom Jare 1741 zu einem Ausgleich, der noch größere Zugeständnisse an die weltliche Macht enthielt, als sie bereits von Benedikt XIII. gemacht worden waren. Denn indem die Vereinbarung von 1741 unter anderm die Bildung eines obersten Gerichtshofs guthieß, in welchem auch zwei vom Könige gewälte, weltliche Mitglieder Sitz und Stimme haben sollten, gab sie Laien das sonst eifrig von der Kurie bestrittene Recht, in kirchlichen Angelegenheiten und selbst über Geistliche zu Gericht zu sitzen. Unter eben so ungünstigen Bedingungen für die Kirche wurde der von Clemens XII. aufs lebhafteste gefürte Kampf mit dem Könige von Sardinien beendet. Ihm gewärte Benedikt XIV. 1741 die beanspruchte Vergebung aller Pfründen und ernannte ihn sogar zum beständigen Vikar des hei-

ligen Stules für alle die päpstlichen Lehen, welche sich in dem Gebiete des Fürsten befanden. Bis an die Grenze des Möglichen ging der Papst in dem 1753 mit Spanien abgeschlossenen Konkordat, welches die Ernennung zu allen Benefizien im ganzen Reich — mit Ausnahme von nur 52 — dem Könige Ferdinand VI. überließ. Ja 1754 duldete es Benedikt XIV. sogar, dass der Infant von Spanien seine Kardinalswürde niederlegte, trotzdem aber einen nicht unbedeutenden Teil aus den Einkünften der Erzstüle von Toledo und Sevilla zurückbehielt. Auch zu dem deutschen Reiche wusste er freundliche Beziehungen zu unterhalten. In dem österreichischen Erbfolgekriege blieb er völlig neutral, obwol die Heere der Kämpfenden mehrmals päpstliches Gebiet betraten. Da Karl Albert von Bayern, als die Kurfürsten ihn unter dem Namen Karl VII. auf den Kaiserstul gehoben, Benedikt XIV. um die Bestätigung seiner Wal anging, beglückwünschte ihn dieser in der herzlichsten Weise. Nach dem im Jare 1745 erfolgten Tode Karl VII., um den der Papst aufs tiefste trauerte, wollte er den Nachfolger desselben, Franz I., nicht als rechtmäßigen Kaiser anerkennen, offenbar weil dieser es unterlassen hatte, demütig um die päpstliche Bestätigung zu bitten. Bald jedoch gab er seinen Widerspruch gegen die Erhebung Franz I. auf, wurde sogar mit der Zeit ein eifriger Vertreter der Rechte Österreichs in dessen Kampfe mit Venedig um das Patriarchat von Aquileja, er ließ es sogar darauf ankommen, dass die Venetianer, gekränkt durch eine Entscheidung zu Gunsten Österreichs, ihren Gesandten aus Rom abberiefen (1750). Um endlich beide Staten zufrieden zu stellen, teilte er 1751 das Patriarchat von Aquileja in zwei Bistümer, das von Görz, welches Österreich, und das von Udine, welches Venedig in Zukunft besetzen sollte. Dass Benedikt XIV. die Vereinigung des ungarischen Adels zur Ausbreitung der kathol. Kirche mit großen Vorrechten ausstattete, kann ihm nicht verübelt werden, ebensowenig, dass er die Garantieen nicht gelten lassen wollte, die der zum Katholizismus übertretende Landgraf von Hessen-Kassel in betreff der Erhaltung des evang. Glaubens in seinen Landen dem Corpus Evangelicorum geben musste; trotz alledem und wiewol Benedikt XIV. auch gegen den westfälischen Frieden Verwahrung einlegte, bewies er sich doch gegen die Protestanten als einer der duldsamsten Päpste. Mit manchen Protestanten stand er im brieflichen Verkehr und zeigte im persönlichen Umgange mit ihnen nichts von den Eigenschaften eines Ketzerverfolgers. Er ist auch der erste Papst, der den von der Kurie bisher als „Markgraf von Brandenburg“ titulirten König von Preußen als solchen ausdrücklich anerkannte. Auch gewann er es über sich, Friedrich dem Großen darin nachzugeben, dass dem Bischof von Breslau — diese Würde bekleidete damals der Kardinal von Zinzendorf — als Generalvikar das Recht übertragen wurde, in allen Streitigkeiten der kathol. Untertanen Preußens in letzter Instanz — auch die Appellation an den Papst war ausgeschlossen — von sich aus zu entscheiden. Dass Benedikt XIV. kein Freund der Ketzerverfolgung war, bewies er den Gegnern der Bulle Unigenitus gegenüber, denen der Bischof von Paris, Beaumont, die Berechtigung, die Sakramente zu empfangen, absprach, indem er dieselben nur solchen erteilt wissen wollte, die sich vorher zur Annahme der Konstitution bereit erklärt hatten. Als diese erzbischöfliche Verordnung eine gewaltige Bewegung in Frankreich hervorrief und die Geistlichkeit den Papst um eine Entscheidung anging, da sprach sich dieser in einer Enzyklika vom 16. Oktober 1756 dahin aus, dass nur denen, die sich öffentlich als Verächter der Bulle Unigenitus deklariren, die Sakramente entzogen werden sollten, dass man aber den bloß Verdächtigen keine schriftliche Erklärung abverlangen dürfe. Diese Milde zog Benedikt XIV. den Hass der Jesuiten zu, deren einer die päpstliche Enzyklika in einer Streitschrift öffentlich verhönte. Jedoch schon früher war Benedikt XIV. in einen heftigen Kampf mit den Jesuiten geraten. Gegen die von diesem Orden in China beobachtete Missionspraxis, welche den zum Christentum Übergetretenen die Beibehaltung einer Reihe heidnischer Gebräuche gewärte, hatte er schon 1742 die Bulle „Ex quo singulari“ gerichtet. Aber seiner Forderung, dass von den Missionären „die christliche Religion rein und warhaftig gepredigt“ werden solle, leisteten die Jesuiten keinen Gehorsam. Zum zweiten

Male verwarf Benedikt XIV. die laxen Grundsätze der Jesuiten-Mission, ihre Accomodation an das heidnische Wesen, als der Kapuziner Norbert mündlich und dann in einer ausfürlichen Schrift das Treiben des Jesuitenordens auf Malabar dem römischen Stul enthüllte. In der Bulle „omnium sollicitudinum“ hielt Benedikt XIV. ein scharfes Gericht über die Missionsgebräuche der malabarischen Jesuiten. Obgleich also der Papst gewiss kein Gönner der Jesuiten war, so zeigte er doch erst 1758 kurz vor seinem Tode den Mut, die von ihm schon längst geplante Reformation der Gesellschaft Jesu, wenigstens für Portugal, endlich in Angriff zu nehmen. Mit derselben betraute er den Kardinal und Patriarchen von Lissabon, Saldanha. Nicht allein durch seine Bullen und seine letzte weitgreifende Verfügung gegen die Jesuiten bewies er sich als einen Stellvertreter Petri, der den Geist seiner Zeit begriffen; ein weiteres bedeutsames Zeichen dieses Verständnisses erkennt man in der Verminderung der kirchlichen Feste, die er, um dem Müßiggang der Bevölkerung zu steuern, für Sicilien, Sardinien, Toskana, den Kirchenstat und Österreich, trotz des Widerspruchs im Kardinal-Kollegium, anordnete. Dagegen wollte Benedikt XIV. die Feste, deren Beibehaltung ihm notwendig erschien, meist in würdevollerer und schönerer Weise als bisher gefeiert wissen. Im Jare 1750 hielt er unter gewaltigem Zudrang von Pilgern und mit großem Glanz ein Jubeljar ab, zu dem er auch die Protestanten aufgefordert hatte, selbstverständlich aber one ein anderes Resultat als das, eine Reihe polemischer Schriften hervorzurufen. Obwol er sich in einem Schreiben an den Bischof von Augsburg über die Kanonisation sehr wenig günstig ausgesprochen hatte, schuf er doch eine nicht unbeträchtliche Anzal neuer Heiliger und Seliger. Auch als Papst kannte Benedikt XIV. keine bessere Erholung, als die strenge wissenschaftliche Arbeit und den Verkehr mit Gelehrten. Wärend seines Pontifikats hat er sein vorzüglichstes Werk, die „libri octo de synodo dioecesana“ verfasst. Jede Woche einmal sah er einen Kreis Gelehrter um sich, die er zu größern Arbeiten anregte. Er ließ unter anderm den Katalog zur vatikanischen Bibliothek durch Assemani anfertigen, stiftete gelehrte Societäten für römische und christliche Altertümer und für die Kirchengeschichte. Bei der Gründung der archäologischen Akademie wirkte Winckelmann mit, der 1755 nach Rom kam. Zu den Gelehrten, deren Gesellschaft Benedikt XIV. besonders suchte oder die er unterstützte, gehören Namen wie die eines Quirini, Garampi, Borgia und Muratori. In diesem Kreise erlaubte sich der fast immer heitere und einer überaus gleichmäßigen Stimmung sich erfreuende Papst manches treffliche Witzwort, der gute Humor verließ ihn selbst nicht auf seinem letzten Krankenbett. Mit einem Scherz auf den Lippen starb er am 3. Mai 1758.

Quellen und Litteratur: Die Werke Benedikts XIV. sind zuerst Rom 1747 ff. in 12 Quartbänden von Azevedo, dann vervollständigt Venedig 1767 in 15 Foliobänden herausgegeben worden; die Bullen Benedikts XIV. finden sich in der Continuatio Bullarii Magni Luxemburgi tom. XVI—XIX; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, Göttingen 1758, S. 442 ff.; Sandini, Vitae Pontif. Roman. tom. II, Ferrar. 1763, S. 717 ff.; Guarnacci, Vitae Pontif. Rom. II, p. 487; Acta historico eccles. vol. IV, p. 1058 ss.; Merkwürdige Lebensgesch. aller Kardinäle ꝛc., Bd. II, Regensb. 1769, S. 291 ff.; Ch. W. Fr. Walch, Neueste Religionsgesch. Bd. I, Lemgo 1771, S. 57—144, Bd. II, Lemgo 1772, S. 57—95; Arch. Bower, Unparth. Hist. der röm. Päpste, ausgearbeitet v. Rambach, Bd. XII, Abschn. II, Magdeb. u. Leipz. 1780, S. 405 ff.; Vie du Benedict XIV., Paris 1783; Spittler, Vorlesungen über die Gesch. des Papstthums, herausgegeben von Gurlitt, vervollständigt von Paulus, Heidelb. 1826, S. 335 ff.; Aug. Theiner, Zustände der kath. Kirche in Schlesien von 1740 bis 1758 und die Unterhandlungen Friedrichs II. und der Fürstbischöfe von Breslau . . . . mit dem Papst Benedikt XIV. ꝛc., Regensburg 1852, zwei Bände.; Thomasius, Zeitschrift f. Protestantismus und Kirche, 1853, S. 178 ff.; J. C. Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh., Bd. II, 4. Aufl., Heidelb. 1853, S. 130 ff.; G. Phillips, Vermischte Schriften, Bd. II, Wien 1856, S. 133 ff.; Petruccelli della Gattina, Hist. diplomatique des conclaves vol. IV, Paris 1866, p. 108 ff.;

Fr. J. Sentis, Die Monarchia Sicula, Freib. im Br. 1869, S. 191; A. v. Arneth Gesch. Maria Theresias, Wien 1864, Bd. II, S. 178 ff., Bd. IV, Wien 1870, S. 54 ff.; L. v. Ranke, Die röm. Päpste, Bd. III, 6. Aufl., Leipz. 1874, S. 125 ff.; Österreich und die Papstwahl 1740, München 1875; Th. Heigel, Der österreichische Erbfolgestreit, Nördlingen 1877, S. 284 f. **R. Zoepffel.**

Benedikt von Nursia und die Benediktiner. Benedikts Lebensgeschichte können wir nur aus der Erzälung Gregors des Großen im 2. Buche seiner Dialogen (opp. ed. Bened. T. II, p. 207—276) schöpfen. Alle übrigen Nachrichten sind viel spätere und ganz unhistorische Ergänzungen und Ausschmückungen dieser gregorianischen Arbeit. Auch diese verdient nur bedingten Glauben, obgleich sich Gregor rühmt, den treuen Berichten von vier der vorzüglichsten Schüler Benedikts, nämlich Konstantinus, Valentinianus, Simplicius und Honoratus, außer welchen er noch andere Gewärsmänner anfürt, zu folgen. Gregors Wundersucht machte ihn überhaupt zum Geschichtschreiber ungeschickt. Hier kam dazu, dass er die Verherrlichung Benedikts und dadurch die Erhebung und Verbreitung seiner Regel beabsichtigte. Da musste sich die Geschichte bequemen, die Taten eines Moses, Elisa, Petrus, Elias und David sich widerholen zu lassen (c. 8). Unzälig sind die Bearbeitungen des Lebens Benedikts nach Gregor, welches Quirini (Venet. 1723. 4°) besonders herausgegeben hat. Genannt zu werden verdienen die Untersuchungen von dem vergötternden Mege (Vie de St. Benoist. Paris 1696) und von den Bollandisten (Acta Sanctorum mens. Mart. T. III, p. 274—357); hauptsächlich aber die von Mabillon in seinen beiden Hauptwerken über den Benediktinerorden (Acta SS. ord. S. Bened. Sec. I, p. 3 sqq. und Annales ordinis S. Bened. T. I, p. 1—117). One Kritik versärt Montalembert in seinem Werke: Die Mönche des Abendlandes (deutsch von Brandes) 1860 II. 1—73. Wir benutzen bei der folgenden Erzälung die Zeitrechnung, welche der Camaldulenser Ambrosius festgestellt hat, und an welcher auch Baronius etwas zu ändern sich vergebens bemüht hat.

In die folgende Darstellung sind alle wunderbaren Züge, wodurch seit Gregor dem Großen das Bild Benedikts verherrlicht worden, mit aufgenommen. Denn sie sind in der Anschauung der Zeit wesentliche Bestandteile seiner Persönlichkeit und trugen zur Verbreitung seiner Regel vieles bei.

Benedikt wurde im Jare 480 zu Nursia, nördlich von Rom, in der Provinz Valeria, jetzt Norcia, geboren. Von seinen Eltern ist nur bekannt, dass sie nicht zur untersten Volksklasse gehörten. Die Namen Eupropius und Abundantia sind ebenso erfunden, wie die Abstammung von dem anicischen Geschlechte und die Verwandtschaft mit dem Kaiser Justinianus u. s. w. Benedikts erste Erziehung muss eine sehr fromme gewesen sein, was wir aus seiner und seiner Schwester Scholastika frühester religiöser Entschiedenheit und aus seiner Bewandertheit in der heil. Schrift und in den Taten und Schriften der alten Asketen schließen. Vielleicht hat das Kloster bei Nursia, dessen Abt Namens Spes zur Zeit Benedikts berühmt war, oder der Abt Equitius Einfluss auf seine Richtung ausgeübt. Um die Wissenschaften zu studiren, kam er nach Rom, wo er aber seine Studiengenossen in Laster versunken sehen musste. Er ließ sich dadurch nicht nur von ihnen, sondern von den Wissenschaften selbst zurückstoßen und zum schwärmerischen Entschlusse der Weltentsagung, welcher er jedenfalls sehr zeitig zugeneigt war, hintreiben. Er floh schon in seinem 14. Lebensjare (494) Rom und die Welt. Es scheint, dass sich seine Eltern auch nach Rom gewandt hatten, sonst hätte er nicht, wie erzält wird, zugleich diese Stadt und sein elterliches Haus verlassen können. So erklärt sich auch am besten, dass ihm bei dieser heimlichen Flucht seine Amme, für welche man später den Namen Cyrilla fand, folgte. Er wandte sich östlich, um eine einsame Stätte zu suchen. In Enfide (dem alten Aufidena und jetzigen Alfidena in Abruzzo citeriore) angekommen, wurde er von den Einwonern mit frommer Scheu aufgenommen, aber nachdem er (wie Gregor berichtet) für seine Amme seine Wunderkraft zum ersten Male, und zwar an einem zerbrochenen Siebe, gezeigt hatte,

entwich er der Ehrfurcht des Volkes und der Aufsicht seiner Begleiterin und begab sich etwas weiter nach Osten, dahin, wo zwischen den simbruinischen Bergen der Anio, jetzt Teverone, künstliche Seeen bildete. Dort, in der Nähe des jetzigen Sublago, traf er einen Mönch mit Namen Romanus, dem er seinen Vorsatz mitteilte. Romanus bestärkte ihn darin und war ihm zur Ausfürung behilflich. Er gab ihm ein Mönchsgewand (warscheinlich eine cuculla villosa oder eine melota, die aus Ziegenfellen bestand), half ihm einen angemessenen Aufenthaltsort finden und versprach, ihn mit den allernötigsten Lebensmitteln zu versorgen, nämlich die ihm selbst zugemessene Narung mit Benedikt zu teilen. Nun betrat Benedikt eine schwer zugängliche, niedrige Höle, in einer engen Schlucht, am Fuße eines steilen Berges, auf dem in einiger Entfernung das Kloster des Romanus lag, um in dieser schauerlichen Abgeschiedenheit sein Ideal eines heiligen Lebens zu erfüllen. Das Streben, durch Kontemplation und Entsagung himmlische Erhabenheit und Reinheit zu erreichen, hat mit besonderen und starken, irdischen und höllischen Versuchungen zu kämpfen. So erzält auch Gregor, dass Benedikt vom Teufel geplagt worden sei. Dieser habe mit einem Steine die Klingel zerschlagen, welche Romanus mit dem Brote an einer langen Schnur vom Felsen herabzulassen pflegte; habe den Benedikt in Gestalt einer Amsel umflattert und mit dem wollüstigen Andenken an ein Weib, das er einst gesehen hatte, beunruhigt. Kreuzeszeichen und kräftige Selbstpeinigung seien aber erfolgreiche Gegenmittel gewesen und Romanus habe sich in seinem Erbarmen nicht stören lassen. Einst wurde Benedikt am Osterfeste in seinem strengsten Fasten von einem Priester unterbrochen, der ihn nach göttlicher Eingebung aufsuchte, fand und zu essen nötigte. Vielleicht ist das schon eine Spur seiner späteren Verurteilung dieser extremen Askese. Drei Jare hatte er in der Einsamkeit zugebracht, als ihn im Jare 497 Hirten entdeckten, zuerst vor ihm als vor einem wilden Thiere erschraken, bald aber den heiligen Entsager in ihm erkannten, sich vor ihm demütigten und sich von ihm belehren ließen. Einmal entdeckt, wurde er bald Gegenstand der Volksverehrung. Viele kamen, um sich an seiner Erscheinung zu erbauen, sich in sein Gebet zu empfehlen und seine Lehren zu hören. Es sammelten sich auch nach und nach Viele um ihn, welche nur unter seiner Fürung selig zu werden meinten, und ihm als dem Vorbilde der Heiligkeit änlich zu werden strebten. So geschah es, dass er die von ihm schwärmerisch erwälte absolute Anachorese schon wieder aufgeben musste und mehr und mehr zur Leitung anderer Anachoreten überging. Da mögen sich ihm Geister sehr verschiedener Art genähert und große Mängel des damaligen Mönchslebens, die sowol in der schrankenlosen Subjektivität der Religion, als auch in der überstrengen Forderung der meisten Regeln ihren Grund hatten, sich seiner Bemerkung aufgedrungen haben. Endlich im Jare 510 wälten ihn sogar die Mönche des Hölenklosters von Vicovaro, zwischen Subiago und Tivoli gelegen, zu ihrem Abte und gaben ihm dadurch Gelegenheit, unmittelbare Erfarungen in der Regierung einer Mönchsgemeinschaft zu machen. Er hatte sich lange geweigert, das Amt zu übernehmen, weil er die Verdorbenheit der Sitten des Klosters kannte. Nachdem er es auf dringendes Ersuchen angenommen hatte, zeigte es sich auch, dass er mit den Mönchen nicht zusammenbleiben konnte. Was den Mönchen nicht gefiel, war gewiss der strenge Gehorsam, den er forderte, und die streng eingehaltene Ordnung des zwischen Gottesdienst und Arbeit abwechselnden Tagewerks. Eine zu strenge Askese scheint er nicht eingefürt zu haben. Dagegen spricht, dass er das Weintrinken, das sich die Mehrzal der italienischen Mönche nicht nehmen lassen wollte, erlaubte. Gerade dabei wollte man sich seiner entledigen. Aber als er über den ihm dargereichten vergifteten Becher das Kreuzeszeichen machte, zersprang derselbe und Benedikt verließ das Kloster, um noch einmal in seine Höle zurückzukehren. Hier fand sich bald wider eine große Anzal von Asketen bei ihm ein. Angesehene Römer brachten ihm ihre Kinder und ungebildete Goten (vielleicht trotz ihres Arianismus) übergaben sich ihm, und er erkannte die Pflicht, ihnen die erbetene Anleitung zu einem gottgefälligen Leben angedeihen zu lassen. Er bestimmte sie aber nicht für das Eremitenleben, was er doch einst selbst als das heiligste erwält hatte, er veranlasste sie auch nicht, die ägyptische Sitte der Lauren

nachzuamen, viel weniger ließ er sie umherschweifen, oder nach Willkür einzeln oder zu mehreren besonderen Träumen folgen, sondern er vereinigte sie zu kleinen Gemeinschaften von 12 Mönchen, denen er einen Abt vorsetzte. Allmählich gründete er so 12 Cönobien in der Nähe von Subiago, denen er als Oberabt vorstand. Einige Bildungsfähige und Bildungsbedürftige behielt er aber unter seiner nächsten Aufsicht, z. B. die Römer Maurus, Son des Equitius, und Placidus, Son des Tertullus, die er zu Gehilfen an seinem Werke heranzog. Natürlich werden uns auch aus dieser Zeit (510 bis 527) Wunder berichtet. Benedikt befreite durch einen Rutenschlag einen Mönch von einem Dämon, der ihn zur Zeit des Gebetes aus der Versammlung zu ziehen pflegte. Er rief auf der Höhe eines Felsens durch sein (übrigens sehr demütiges) Gebet eine Quelle hervor. Er machte, dass die Klinge eines Gartenmessers, welche abgebrochen und in den See gefallen war, wider heraufkam und sich an dem Griffe befestigte. Durch seinen Befehl und durch die strikte, völlig gedankenlose Obedienz des Maurus ließ er den letztern auf dem Wasser des Sees gehen und den Placidus herausziehen. Diese Wunder und die Heiligkeit des ganzen Gemeinwesens erhöhten den Ruhm Benedikts ungemein, erweckten aber auch den Neid des Klerus, besonders eines benachbarten Priesters, Namens Florentius. Dieser versuchte vergeblich die Fortschritte Benedikts zu hemmen und beschloss, ihn durch ein vergiftetes Brot zu töten. Das Brot wurde aber auf Befehl Benedikts von einem Raben hinweggetragen. Nun bereitete Florentius den Mönchen sinnliche Versuchungen, um durch ihre Fehltritte dem Ruhme ihres Vorstehers Abbruch zu tun. Da hielt es der letztere für besser, zu weichen, und ging mit einer kleinen Anzal von Schülern von Subiago hinweg, um sich an einem andern Orte niederzulassen. Es scheint aber, dass dieser Schritt höchstens durch Florentius beschleunigt wurde und das notwendige Ergebnis der langen Erfarungen Benedikts war. Diese Erfarungen hatten ihn nicht nur das Bedürfnis einer neuen Ordnung des Mönchslebens, sondern auch seinen eignen Beruf zur Herstellung einer solchen, und endlich auch die Art und Weise dieser Einrichtung gelehrt. Diesen nun gereiften Plan wollte er aber in durchaus neuen Verhältnissen und in großer Abgeschiedenheit ausfüren. Darum verließ er Subiago (528) und wandte sich südöstlich nach Campanien. Hier fand er das Castrum Casinum und auf dem Gipfel des Berges Casinus den Ort, wo seine neue Stiftung ihre Heimat haben sollte. Da stand aber noch ein Apollotempel, heilige Haine waren da, und die umwonenden Landleute waren noch Heiden. Benedikt zerstörte Tempel und Haine, gründete und weihte dafür eine Kapelle dem heil. Martinus, und an der Stelle des heidnischen Altars selbst eine andere Johannes dem Täufer, und bekehrte die Götzendiener. Darauf ging er daran, mit seinen Mönchen ein Kloster, wie es seinem Plane entsprach, zu errichten, wobei er nach Gregors Erzälung vom Teufel nicht wenig gescholten, geneckt, belästigt und gestört wurde. Aber es half demselben nichts, dass er Steine so beschwerte, dass sie nicht gehoben werden konnten; es half ihm nichts, dass er die Arbeiter mit scheinbarem Feuer schreckte und dass er eine Mauer umwarf und einen Knaben erschlug. Benedikt erhielt dadurch nur Gelegenheit zu Triumphen, er besiegte und beschämte den alten Feind, vollendete das Kloster in der seiner neuen Einrichtung angemessenen Weise und gab (529) der unterdessen schon sehr angewachsenen Mönchsgemeinde, die bald Kolonieen aussenden konnte, eine von ihm verfasste neue Lebensregel, von welcher nachher weiter gehandelt werden wird. Was uns von da an bis zu Benedikts Tode berichtet wird, soll die Unverbrüchlichkeit seines Gesetzes und die göttliche Kraftbegabung und Auktorität des Gesetzgebers beweisen. Ungehorsam entlarvte Benedikt durch himmlische Erleuchtung und bestrafte ihn an Mönchen, welche außerhalb des Klosters Speise zu sich genommen oder Taschentücher von Nonnen zum Geschenke angenommen oder einen Teil von dem Ole für das Kloster zurückbehalten hatten, welches Benedikt ganz zu verschenken befohlen hatte. Dasselbe geschah einem andern, dessen Stolz sich dagegen empört hatte, dass er eines Abends beim Male dem Benedikt das Licht halten musste. Einem Mönche, der behauptete, nicht im Kloster bleiben zu können und dem endlich Benedikt geboten hatte, hinwegzugehen, erschien ein Drache, um ihn

zu verschlingen und jagte ihn dadurch ins Kloster zurück. Ein Knabe, der aus dem Kloster one den Segen Benedikts zu seinen Eltern zurückgegangen war, starb dort sogleich und die Erde warf ihn aus und widerholte das so lange, bis Benedikt eine Hostie schickte, welche dem Knaben auf die Brust gelegt wurde. Als er einmal selbst in den Fall kam, dass er seine Regel, die ihm verbot, eine Nacht außerhalb des Klosters zuzubringen, übertrat, musste Gottes Allmacht dazwischen treten und ihn dispensiren. Seine Schwester Scholastika nämlich, welche selbst von Jugend auf ein gottgeweihtes Leben gefürt hatte und in der Nähe von Montecassino (vielleicht in Plumbarola) als Nonne weilte, traf järlich einmal in einem zum Kloster gehörigen, aber davon entfernten Hause mit ihrem Bruder zusammen und ihre letzte Zusammenkunft bat sie ihn bis in die Nacht hinein zu verlängern. Benedikt fülte sich durch seine Regel gebunden und widerstrebte. Da betete und weinte Scholastika und fürte dadurch ein Gewitter herbei, das ihm die Rückkehr ganz unmöglich machte. Der Krieg, den Kaiser Justinian mit den Ostgoten fürte, hatte eine Hungersnot zur Folge und gab dem Benedikt Veranlassung, seine Wunderkraft zu zeigen, 200 Scheffel Mehl herbeizuschaffen, ein Ölfass bis zum Überfließen zu füllen, einen armen Schuldner zalungsfähig zu machen und einem Bauer die ihm von einem Goten angelegten Fesseln mit einem Blicke zu sprengen. Ferner wurde von Benedikt ein aussätziger Sklave geheilt, ein Knabe ins Leben zurückgerufen, ein Dämon durch einen Backenstreich ausgetrieben, ein Kleriker erst von einem Dämon befreit, der ihn dann aber nach Benedikts Voraussagung wider ergriff, als er es wagte, Priester zu werden. Zwei schmähsüchtige Nonnen wurden durch eine von Benedikt gar nicht vollzogene, nicht einmal ernstlich beabsichtigte, sondern nur angedrohte Exkommunikation noch nach ihrem Tode genötigt, zur Zeit der Sakramentshandlung die Kirche, in welcher sie begraben waren, zu verlassen, bis Benedikt für sie eine Gabe opfern ließ. Mönche, die er nach Terracina zur Errichtung eines Klosters geschickt hatte, unterrichtete er auf dem Wege der Vision über den vorzunehmenden Bau. Dem Diener eines Mannes, der dem Benedikt zwei Flaschen Wein als Geschenk sandte, eröffnete dieser sein Wissen davon, dass er eine Flasche unterschlagen und auf dem Wege verborgen hatte. König Totilas kam nach Montecassino, um des Abtes berühmte Sehergabe zu prüfen. Er fand sie bewärt, demütigte sich vor Benedikt, ließ sich von ihm schelten und sich seine Taten und Leiden und seinen Tod voraussagen. Endlich ward dem Benedikt zu seinem großen Schmerze das Gesicht von der nachmaligen Zerstörung des Klosters Montecassino. Er sah noch die Seele des Bischofs Germanus von Capua als Feuerkugel zum Himmel getragen werden und erblickte die ganze Welt gleichsam unter einem Sonnenstral zusammengezogen. Er sah die Seele der Scholastika als Taube himmelan fliegen und sagte voraus, dass er noch in demselben Jare sterben werde. Sechs Tage vor seinem Tode ließ er sich sein Grab graben und erkrankte heftig. Endlich am 21. März 543 ließ er sich in das Bethaus bringen, nahm das heil. Abendmal in beiderlei Gestalt und von seinen Jüngern aufrecht gehalten erhob er die Hände zum Gebet und starb. Seine entfernten Schüler hatten, wie er ihnen vorausverkündigt hatte, zu derselben Zeit eine lichtstralende und mit Mänteln bedeckte Stufenleiter gesehen, die von Montecassino in östlicher Richtung bis zum Himmel hinanreichte, und es war ihnen geoffenbart worden, dass auf diesem Wege Benedikt zum Himmel emporgetragen war. Sein Leichnam wurde in der Kirche Johannes des Täufers begraben. Montecassino wurde 580 von den Longobarden zerstört und die Mönche flohen unter dem vierten Nachfolger Benedikts nach Rom, wo sie das Kloster am Lateran gründeten. Im Jare 633 entfürte der Mönch Aigulf von Fleury oder St. Benoit du Loire den Körper Benedikts aus dem Schutte von Montecassino in sein französisches Kloster, wo er auch geblieben ist, eine kurze Zeit ausgenommen, in welcher man ihn vor den Normannen nach Orleans geflüchtet hatte. Im Jare 720 errichtete Petronax auf Befehl Gregors II. das Stammkloster von neuem. Nach verschiedenen Angriffen eroberten es aber 884 die Sarazenen und brannten es nieder. Nochmals aufgebaut wurde es im Jare 904, aber erst etwa 50 Jare nachher von den Mönchen, welche sich nach Teano begeben hatten, wider bewont. Von der Zeit

an kam es zu großer Macht und großem Reichtume, hatte wechselnde Schicksale von der Kirche und von den Fürsten zu erdulden, bis die Abtei 1454 Commende wurde und erst unter Julius II. ihre Herstellung und den Anfang eines neuen Glanzes erlebte. Auch Montecassino weist den Leichnam Benedikts und eine Bulle Urbans II. auf, worin diejenigen verdammt werden, welche die Echtheit des Körpers leugnen.

Wir gehen nun zu Benedikts Regel über, die sehr häufig gedruckt und erläutert, aber am besten von Edmund Martene (commentarius in regulam S. P. Benedicti litteralis, moralis, historicus, Paris 1690, 4°) herausgegeben und erklärt worden ist. Sie ist die einzige Schrift, welche von ihm herrürt. Andere unechte Schriften finden wir unter seinem Namen gesammelt in der Bibliotheca PP. maxima Lugd. 1677 sqq. T. IX, p. 640 sqq. Die Regel besteht aus einer Vorrede und 73 Kapiteln, von deren besonderem Inhalte wir hier absehen müssen. Benedikt faßte mit seinen Zeitgenossen das Mönchtum als eine Tugendschule und Heilsanstalt, das Kloster als eine Zufluchts- und Übungsstätte der Heiligkeit auf und sein Bestreben ging nur dahin, diesen Begriff zum Nutzen einer möglichst großen Menge der Mönche selbst erfüllt zu sehen. Dieser Absicht dienten seine wichtigsten Vorschriften, welche die Regelung, Befestigung und die allgemeine Herstellbarkeit des Klosterlebens, die Abgeschlossenheit und Selbständigkeit der Mönchsgemeinschaften und das Verwachsen der schon in der Jugend aus der Welt geschiedenen Mönche mit der Lebensordnung, mit dem einzelnen Konvente und selbst mit der jedesmaligen Örtlichkeit des Klosters zum Zwecke hatten. Aber an eine Aufgabe, welche die Klöster für die Welt und in der Kirche zu lösen hätten, dachte Benedikt nicht. Den Spuren äußerer und innerer Mission, welche in seinem Leben bemerkt werden, entspricht in seiner Regel nichts. Im Gegenteile sehen wir fast jede Wirksamkeit nach außen ausdrücklich abgeschnitten. Das einzige Gebot der Gastfreundschaft zeigt, daß die Pflichten der Nächstenliebe nur soweit Berücksichtigung fanden, als sie der an einen festen Ort Gebundene und auch da möglichst Einsame, der Schweigsame und willenlos zu seinem und des Klosters Nutzen stets Beschäftigte ausüben konnte. Noch muß bemerkt werden, daß Benedikt und die ersten Benediktiner keine wissenschaftlichen Beschäftigungen trieben. Solche wurden durch Cassiodorus (s. d. Art.) in den Orden eingefürt.

Das war die Stiftung Benedikts, der wol keine Anung von ihrer später erlangten Wichtigkeit hatte. Es konnte auch nur durch eine besondere Fügung geschehen, daß gerade dieser Versuch, das Mönchtum zu gestalten, Erfolg hatte, da er mit anderen Versuchen zusammenfiel und von anderen gefolgt wurde, welche zum teil von begabteren und einflußreicheren Männern ausgingen, als Benedikt war, und welche sich auch verdiente Anerkennung erwarben. So stellten in Italien selbst, in Benedikts nächster zeitlicher und örtlicher Umgebung Cassiodorus, Equitius, Eugippius und andere Mönchsregeln auf; in Frankreich ebenso zu derselben Zeit Cäsarius und Aurelianus von Arles und nicht lange darauf Columbanus, in Spanien Isidor von Hispalis. Daß es überhaupt möglich war, daß Benedikts Regel neben den andern alten und neuen, morgenländischen und abendländischen Regeln zum Gebrauche und zur Herrschaft kam, erklärt sich aus folgendem: Der Mönchsstand war ein einiger, wie der Klerus. Die Klöster nahmen trotz ihrer von einander vielfach abweichenden Statuten durchaus keine ausschließende Stellung gegen einander ein. Eine besondere Regel hatte noch keinen abgesonderten Orden zur Folge. Es war aber nicht nur leicht, daß Mönche aus jedem Kloster in jedes andere übergingen; auch Regeln, die in verschiedenen Klöstern entstanden waren, fanden sich leicht in einem und demselben Kloster zusammen und galten daselbst nach der Auswal und nach der Rangordnung, welche dem jedesmaligen Abte beliebten. So war die Ausbreitung möglich. Daß sie wirklich wurde und zur alleinigen Herrschaft überging, ist allerdings zum teil Folge der Beschaffenheit der benediktinischen Regel selbst gewesen. Sie war ziemlich vollständig, verständlich und einfach und zeichnete sich durch Weisheit, Mäßigung, Milde und Biegsamkeit vor anderen Regeln aus. Wichtiger aber war, daß jene

gegen die Verschiedenheit der Regeln indifferente Einheit des Mönchtums durch den unwiderstehlich bestimmenden Bildungszug der lateinischen Kirche zur Einheit der Gleichförmigkeit umgewandelt wurde. Es mussten alle Mönche unter einer Regel geeinigt werden und diese Regel musste den abendländischen Verhältnissen überhaupt angemessen und allgemein anwendbar sein. In jeder Beziehung empfahl sich die Stiftung Benedikts dazu, welche nun auch nach und nach immer entschiedener von den Gewalthabern in der Kirche bevorzugt und endlich ausschließlich berechtigt wurde. Diese Gunst ist endlich wol die Hauptursache der bald erlangten Alleinherrschaft der Regel dessen gewesen, welcher seitdem als Patriarch aller Mönche der lateinischen Kirche verehrt wurde. Zum Siege verhalfen ihr Gregor der Große, Gregor II., Bonifacius, der Apostel der Deutschen, und die fränkischen Könige. Gregor der Große ist in Rom mit den Flüchtlingen aus Montecassino zusammengetroffen, hat die Regel Benedikts aus der Hand des Simplicius, der sich um ihre erste Verbreitung das größte Verdienst erworben hatte, erhalten und hat nach ihr in dem von ihm selbst gestifteten Kloster St. Andreas gelebt. Er hat den Benedikt in seinen viel gelesenen Dialogen verherrlicht und seine Regel ausdrücklich und durch seine gewichtigste Auktorität empfohlen. Er hat ihre Verbreitung in Italien und in Sicilien gefördert, wohin sie der Sage nach schon Placidus gebracht hatte. Er hat sie mit dem Christentume selbst unter den Sachsen in England gepflanzt. Dennoch finden wir bei ihm auch die preisende Beschreibung der Taten anderer Asketen und die Empfehlung ihrer Regeln neben der benediktinischen, oder doch unter derselben. Ja er gab sogar eigene Vorschriften für die Mönche, in denen er zum teil absichtlich von denen Benedikts abwich. Also war die allgemeine und ausschließliche Bedeutung der letzteren für das Mönchtum noch nicht erkannt. Dahin schritt man aber während des 7. Jarh.'s in Spanien und entschiedener im Frankenreiche vor, wohin schon im Jare 543 Maurus gekommen sein soll. Und als im 8. Jarh. mittelst der Franken die Wandelung der germanischen Christenheit in einen lateinischen Kirchenorganismus vollzogen wurde, als die Völker des Abendlandes sich römisch konformirten und uniformirten, da machten vor anderen Papst Gregor II. und Bonifacius das Mönchtum in der benediktinischen Form zum römischen Mönchtum, neben welchem ein anderes kein Recht hatte. Unterdessen war es aber selbst in mancher Beziehung ein anderes geworden, als es zur Zeit des Stifters gewesen war; hauptsächlich durch den Besitz von Land und Leuten, der den Klöstern in reichem Maße zu teil geworden war und ferner zu teil wurde. Die Klöster waren unabhängig und mächtig, waren Herrensitze geworden. Nur aus edelen Geschlechtern wurden sie bevölkert, denn wie die Klostergüter Geschenke von Edelen waren, so machten solche auch auf ihren Alleingenuss Anspruch: den Hörigen waren die Klöster im allgemeinen verschlossen. Der große Grundbesitz und die edle Abkunft der Mönche schuf ihnen aber eine angesehene und einflussreiche Stellung im State und bedingte ihre große Wichtigkeit für die gesamte Entwickelung des Abendlandes. Mit der Aristokratie der Geburt und des Besitzes sammelte sich die Aristokratie der Frömmigkeit, der Intelligenz und der Sitte in den Klöstern. Die Klosterkonvente wurden zu Mustergemeinden, zu Vereinen von Bevorzugten, welche eine höhere Tugend und Weisheit zu ihrem und der Welt Nutzen pflegten. Solche Mustergemeinden von Herren in Klosterburgen an allen Orten in der abendländischen Kirche zu sammeln und in die von ihr zu gewinnenden Gebiete vorauszuschicken, das war jetzt die erste Aufgabe des Benediktinerordens geworden. Die andere Aufgabe bezog sich auf Bewarung und Pflegung des klassischen und christlichen Römertums, auf welches die germanisch-christliche Kultur gepfropft worden war. In beiderlei Hinsicht lag die Mitteilung und das Wirkenlassen seines geistigen Besitzes außerhalb des Zweckes des Ordens, wenn auch viele Ordensbrüder als Missionare mit großem Segen tätig waren, wenn auch viele andere Gelehrsamkeit außerhalb ihrer Klöster verbreiteten und wenn auch einzelne sich des armen Volkes erbarmten und es in seiner Sprache schriftlich und mündlich belehrten, ermanten, erschütterten, trösteten. Jene Doppelaufgabe war aber erfüllt, sobald der germanische Geist zu eigentümlicher kräftiger Entwickelung im Christentume gediehen war und sobald eine natio-

nale Volkskirche nach unmittelbarer Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse verlangte. — Der folgende kurze Überblick der Geschichte des Benediktinerordens vom 8. Jarh. bis auf unsere Zeit betrifft nur die Benediktiner, nicht die Benediktinerinnen, über welche letzteren die nächsten Worte genügen mögen. Die Nonnen des Abendlandes mussten wie die Mönche nach und nach alle besonderen Regeln, welche früher für sie geschrieben worden waren, für die Regel Benedikts aufgeben und verehrten später one historischen Grund die Scholastika als ihre Urheberin. Die Mönchsregel Benedikts war aber nicht nach den Bedürfnissen der Nonnen geformt worden, über welchen Übelstand noch Heloise als Äbtissin von Paraklet zu klagen Ursache hatte. Schon daraus entstand alsbald von neuem eine große Mannigfaltigkeit von Einrichtnngen und Gewonheiten, die wir ebensowenig verfolgen können, als die oft und immer früher, als bei den Mönchen, eingetretene Verweltlichung und Sittenverschlechterung der Nonnen und die häufigen Besserungsversuche. — Über die Geschichte des Benediktinerordens sind die schon angefürten beiden Hauptwerke Mabillons immer noch klassisch. Außer denselben mag die Historia litteraria ordinis S. Benedicti von Magnoald Ziegelbaur und O. Legipont (Aug. Vind. 1754, 4 voll. fol.) und der 5. Band von Helyots ausfürlicher Geschichte der geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden (aus dem Französischen, Leipz. 1753 ff., 8 Bände, 4°) verglichen werden. Ein guter Auszug aus Helyot befindet sich in der allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber (Teil 9, S. 8 bis 20). Unerträglich leichtfertig ist Spittlers Geschichte des Benediktinerordens, herausgegeben von Gurlitt (Hamburg 1828, 4°), geschrieben. Sonst siehe bei Montalembert und Zöckler. — — Das Mönchtum hatte von seiner Entstehung an den Klerus in seiner Achtung beim Volke beeinträchtigt und sich derselben allmählich ganz bemächtigt. Nur der Eintritt ins Kloster galt als Conversio, nur das Klosterleben als Religio, nur die Klosterbewoner als Conversi und Religiosi. Geistliche suchten bei den Mönchen Frömmigkeit und Wissen und die Bischofsstüle wurden vorzugsweise mit Mönchen besetzt. Die daraus erklärliche Abgunst der Geistlichkeit traf auch den Benediktinerorden und personifizirte sich dem Stifter gegenüber im Priester Florentius. Benedikt traf deshalb Bestimmungen über das Verhältnis der Mönche zum Priesterstand und ließ zwar noch die Klöster dem Bischofe ihrer Diözese untergeordnet bleiben, aber befreite sie durch eigene Klosterpriester von aller Abhängigkeit von dem Kuratklerus, ja von allem Zusammenhange mit demselben. Der letztere, welcher sich gleichsam noch nicht aus der Welt gerettet hatte, verlor als Weltgeistlichkeit mit dem Einflusse und der Macht auch den innern Wert an die Benediktiner. Man nahm den niedern Klerus aus dem Stande der Unfreien und ließ ihn one Bildung und in der allerdürftigsten äußeren Lage. So wurde er zum magischen Besitzer und zum mechanischen Austeiler der Heilsgüter der Kirche one moralisches Ansehen und one Wirksamkeit. Er konnte bald kaum noch die unverstandenen kirchlichen Gebräuche vollziehen und stand in sittlicher Hinsicht eben so tief, ja noch tiefer, als seine Laienumgebung. Vielleicht in Voraussicht solcher Zukunft oder dem Zuge der Zeit weiter als andere folgend, hatten schon Eusebius von Vercelli und Augustinus die Mönchsaskese und das klösterliche Zusammenleben auf den geistlichen Stand überzutragen versucht. Doch damals hatte die neue Erscheinung des Mönchtums mit Macht ihre eigentümliche abgesonderte Gestaltung durchgesetzt. Als diese aber zur siegreichen Vollendung gediehen war, wurden jene Versuche wieder aufgenommen. Die tiefe Gesunkenheit des Weltklerus war so auffällig geworden, dass man ernstlich an seine Hebung denken musste, und das Mönchtum selbst, das ihm geschadet hatte, gab Mittel und Wege zur Hebung an die Hand. So entstand im 8. Jarhundert die Vita canonica clericorum und fand alsbald eine große Verbreitung. Es erhoben sich reiche Domstifter und gelehrte Domschulen neben den Klöstern und wurden von den Edelen um so lieber besucht, besetzt und beschenkt, als in denselben die Grenze zwischen Klerus und Laienstand im Fließen erhalten wurde. Deshalb verwandelten sich die Bewoner vieler Klöster in Kanoniker um, und in allen anderen waren bald die Mönche wie die Domherren mit gänzlicher Vernachlässigung ihrer Regel zu

beisammenlebenden Pfründnern geworden. Die Abteien aber wurden von den Fürsten entweder zu eigenem Nutzen verwandt, oder an Laien (abbacomites) zu Lehen gegeben, oder im besten Falle Bischöfen als Eigentum überlassen. Es war also Gefar vorhanden, dass das Benediktinermönchtum kurz nach seinem Siege wider unterging. Aber es hatte nur erst einen kleinen Teil seiner Entwickelung zurückgelegt und hatte nur erst angefangen, seine Aufgabe zu erfüllen. Seine eigene kräftige Wesenheit und seine Notwendigkeit für die Völker befreiten das Mönchtum von dem schlimmen Einflusse, den das schnellentartete Institut des kanonischen Lebens der Geistlichen auf dasselbe ausgeübt hatte, und läuterten es von allerhand eingedrungenen Missbräuchen und von ursprünglichen Elementen, welche der mehr und mehr modifizirten Aufgabe des Ordens nicht entsprachen. Diese Läuterung und Erneuerung vollzog sich in einer großen Menge nacheinander und nebeneinander entstehender Bildungen, welche nach Art, Umfang und Ursprung sehr verschieden waren und zu dem Wesensbestande und dem Zwecke des Ordens verschiedene Stellungen einnahmen. Wir haben die Reformationen innerhalb des Ordens von denen zu trennen, welche Abzweigungen vom Orden zur Folge hatten, und von denen, welche als Erzeugnisse eines nichtbenediktinischen Elementes im Mönchtume sich dem Orden entgegensetzten und ihn zu ersetzen suchten. Die ersten gingen entweder von der statlichen oder bischöflichen oder oberbischöflichen Kirchengewalt oder von einzelnen Ordensmitgliedern aus. Von einer oberen Ordensbehörde konnten sie nicht ausgehen, denn eine solche gab es nicht. Der Orden war nicht als Ganzes organisirt, aber man strebte oft nach einer Organisation und sah darin entweder die Reformation selbst oder doch das beste Mittel, dieselbe dauernd zu machen. Hierher gehört schon die Unternehmung Benedikts von Aniane, der, von Ludwig dem Frommen unterstützt, im Jare 817 zu Aachen auf einer Synode von Äbten die Klostergesamtheit des fränkischen Reiches statlich ordnete und als allgemeines Gesetz die Regel Benedikts von Nursia mit Ergänzungen und Verbesserungen wider einschärfte. Im 10. Jarhunderte wurden änliche Versuche in Deutschland, Frankreich und England gemacht von Erzbischof Friedrich von Mainz, von Erzbischof Adalbero von Rheims und von Erzbischof Dunstan von Canterbury. Auch Gerhard von Brogne ist zu nennen, welcher in Flandern und Hennegau die Klöster reformirte, one dabei an eine Verbindung und geordnete Gesamtregierung derselben zu denken. Dieser letzte Gedanke, der gleichfalls im 10. Jarh. ausgesprochen und ins Leben gesetzt wurde, schuf eine Form, welche bis in die letzten Zeiten für die Ordensreformation beliebt gewesen und angewandt worden ist. Es ist die Form der Kongregation, die ihr Vorbild nicht sowol in der Klostergemeinschaft von Subiago, als in dem Verhältnisse der Abteien zu ihren Kolonieen, Zellen und Prioreien hat. Die Kongregation war eine freie Vereinigung von selbständigen Klöstern zur Beobachtung der Regel Benedikts (mit den Aachener Beschlüssen) und einiger neuen Vorschriften, welche meist unterscheidende Äußerlichkeiten und die gemeinschaftliche Regierung betrafen. Sie ging gewönlich von Musterklöstern aus, deren Äbte die obersten Leiter des Vereines wurden und zu bestimmten Zeiten die Äbte der anderen sonst selbständigen Klöster zu beratender und beschließender Versammlung zusammenriefen. Eine engere Form der Verbindung hat der Benediktinerorden nie ertragen und ein unfreiwilliges Zusammenschließen aller Klöster gewisser Kirchengebiete oder sogar der ganzen Kirche hat der Orden nie geschehen lassen. Die Versuche, welche jene engere Vereinigung herbeifüren wollten, hatten Ausscheidungen aus dem Orden zur Folge; die unirenden und centralisirenden Versuche hatten gar keine Folge. Die erste und berühmteste Kongregation war die von Clugny (s. d. Art.) und durch dieselbe gelangte der Benediktinerorden noch einmal zu einer großen und segensreichen Einwirkung auf die Kirche. Ihr folgten bald die Kongregation in der spanischen Mark, dann die von Hirschau, die von Clusa und die von Pulsano. Aber schon war ein selbständiger religiöser Volksgeist in der abendländischen Kirche groß gezogen worden, der kein Verständnis für sich bei den lateinisch gelehrten, reichen und vornehmen Benediktinern fand. Ihm entsprach der alte schwärmerische, volkstümliche (aber oft engherzige und eigensinnige) Asketengeist, welcher am Ende des

10. Jarh. wider erwachte und sich zwar nur auf die Regel Benedikts zurückzuziehen meinte, aber sich bald zur Bildung besonderer Gemeinschaften mit eigenen Centralregierungen gedrungen fülte. So entstanden die Orden von Camaldoli, von Fonte Avellana, von Vallombrosa, von Grammont, von Fontevrauld, von Chartreux, von Citeaux, die Orden der Wilhelmiten, Gilbertiner, Humiliaten, Silvestriner, Cölestiner, Olivetaner, der Orden von Corpus Christi und von der heiligen Birgitta. Nun waren die Benediktiner ein Orden neben vielen anderen geworden und das Volk unterschied sie von den übrigen nach der allmählich unter ihnen allgemein gewordenen Tracht und nannte sie die schwarzen Mönche. Sie mussten Gunst, Ansehen, Einfluss und Reichtum mit den übrigen teilen und sahen ihren früheren Platz sehr bald von den weißen oder grauen Mönchen, den Cisterciensern, eingenommen. Sie wurden aber mit diesen und mit allen andern Abzweigungen des alten lateinischen Mönchstammes im 13. Jarh. durch die Bettelmönche antiquirt. Die Entstehung, die Aufnahme und die Wirksamkeit der Franziskaner und Dominikaner bewiesen, dass die historische Aufgabe des Benediktinerordens erfüllt war. Nun fiel derselbe aber auch immer mehr von sich selbst ab und die oft widerholte Anwendung der älteren Mittel zur Hebung und zur Reformation zeigte sich immer unwirksamer. Erfolglos blieb auch der Versuch, den Benediktinern dadurch zu helfen, dass man ihnen eine änliche Verfassung geben wollte, als die Bettelmönche hatten. Die Päpste Clemens V. und Benedikt XII. wollten durch ihre Erlasse (in den Jaren 1311 und 1336) den Orden in einen neuen Entwicklungsgang bringen. Benedikt XII. teilte die Gesamtheit der Klöster in 36 Provinzen ein, dekretirte Provinzialkapitel, welche alle 3 Jare widerkehren sollten, mit Visitatoren und Definitoren, ferner järliche Generalkapitel und tägliche Bußkapitel in jeder Abtei. Aber diese Konstitution, welcher es übrigens an einem engen Zusammenhange der einzelnen Klöster, an stehenden Behörden und an einer Regierungsspitze mangelte und mangeln musste, wenn man sich nicht an dem Wesen des Ordens vergreifen wollte, konnte trotz der Strafmilderungen Clemens VI. im J. 1343 nicht durchgefürt werden. Die Clementina und Benedictina brachten aber auch den Orden zum Bewusstsein, worauf er sich beschränken und worauf er mit Ausdauer alle seine Kräfte wenden müsste, um der Kirche noch einen wesentlichen Dienst zu leisten, und trafen bereits die zur Erfüllung dieses beschränkteren Berufes nötigen Einrichtungen. Die Benediktiner sollten eine tüchtige gelehrte und kirchentreue Wissenschaftlichkeit zunächst unter den Theologen, dann aber auch unter den Gebildeten überhaupt erhalten und pflegen. Es mussten zu dem Zwecke in jedem Kloster Lehrer der Grammatik und der Philosophie angestellt und von je 20 Mönchen musste je einer auf die Universitäten geschickt werden. Hier lebten diese Studenten in besonderen Kollegien vereinigt und unter der Leitung von Prioren und studirten teils Theologie, teils kanonisches Recht. Von nun an wurde die gelehrte Schulbildung der maßgebende Zweck und Schmuck des Ordens und ließ die schon lange angefeindete Aufnahme von Kindern und den der Regel zuwiderlaufenden, aber mit großer Zähigkeit festgehaltenen Ausschluss von Nichtadeligen außer Übung kommen und durch die Kirchenversammlungen von Constanz und Trient abschaffen. Beide Kirchenversammlungen haben sich auch um die Sitte und um die Verfassung des Ordens bemüht und haben alten Gesetzen auf dem Wege der Kongregation Geltung zu verschaffen versucht. Endlich befahl man sogar in Trient, dass alle exemten oder nicht exemten Benediktinerklöster, welche noch nicht zu Kongregationen gehörten, sich nach Diözesen zu neuen Kongregationen vereinigen sollten (Sessio XXV. Decret. reform. cap. 8). Darauf kamen zu den alten und schon erwänten Kongregationen und zu den im 15. Jarh. entstandenen z. B. von Bursfeld, von Montecassino (früher von St. Justina) und von Valladolid, sehr viele neue, aber zum größten teile unbedeutende hinzu. Einige aber übertrafen alle früheren außer der Kongregation von Clugny an Bedeutung und bereiteten dem Orden, der durch die Kirchenreformation an Ausdehnung und Reichtum, durch die Jesuiten an Ansehen und Wirksamkeit große Verluste erlitten hatte, die letzte kurze Glanzperiode. Das taten die Kongregationen, die sich in Flandern, Burgund und Niederland bildeten, vorzüglich aber die Kongregation von

St. Vanne in Verdun seit 1604) und die Kongregation, welche im Jare 1618 in Paris unter dem Namen und Patronate des heil. Maurus zusammentrat (s. d. Art. Mauriner). Die Mauriner erhielten durch ihren General Gregor Tarisse und auf den Wunsch des Kardinals Richelieu, der ein Gegengewicht gegen die Jesuiten suchte, eine ausgezeichnete wissenschaftliche Organisation. Sie leisteten den historischen Wissenschaften und der katholischen Kirche sehr große Dienste und vertraten eine objektive katholische Wissenschaft besser, als die Jesuiten, weil sie unbefangener, nüchterner und sittlich ernster waren, als diese. Aber sie unterlagen den Jesuiten im französischen Kirchenstreite schon am Anfange des 18. Jarhunderts, nachdem sie ihre Ordensbrüder in anderen Ländern zu wissenschaftlicher Thätigkeit angefeuert hatten. Joseph II., die französische Revolution und der spanische Bürgerkrieg haben dem Orden sehr empfindliche, fast tötliche Schläge beigebracht. Nur langsam hat er sich seitdem (zuerst in Österreich) wider erhoben und befleißigt sich in den letzten Jaren wider einer größeren Strenge als früher. Die Benediktiner zeichnen sich noch immer durch gute klassische Bildung aus. Ihre Klöster sind fruchtbare Stätten litterarischer Muße und brauchbare Bildungsseminare. Freilich die jetzt einzig noch mögliche Bedeutung der Mauriner, aus deren Stamme ein frisches Reis zu Solesmes in Frankreich grünt, hat der Orden noch nicht wider erlangt. Es fragt sich auch, ob ihm die Zeitbedürfnisse und die Stimmung der katholischen Kirche günstig sind. Daſs die Pflege der Wissenschaft im Dienste der Kirche weder einen Orden noch Mönchsgelübde erfordert, scheinen auch die Ultramontanen eingesehen zu haben, welche diese Handreichung nicht von einem Orden, sondern von einer katholischen Akademie erwarten.

Albrecht Vogel.

Benedikt von Aniane. Die Geschichte dieses Klosterreformators schrieb Ardo, dessen Schrift von Bollandus in den Acta Sanctorum mens. Febr. unter dem 12. Februar, vollständiger von Mabillon in den Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti im ersten Bande des 4. Jarh.'s herausgegeben worden ist. Außerdem handelt Mabillon im zweiten Bande seiner Annales an vielen Orten von Benedikt, und Pfleiderer widmet ihm eine besondere Aufmerksamkeit in seiner allgemeinen Kirchengeschichte (Th. III, S. 704 ff.). Er hieß ursprünglich Witiza und wurde im Jare 750 in Languedoc geboren. Sein Vater war der gotische Graf von Maguelone. Er brachte den Son sehr früh an den fränkischen Königshof und es eröffnete sich demselben die Aussicht auf eine glänzende Laufban. Diese Aussicht war ihm gewiſs nicht gleichgültig, denn er hatte einen nach Hohem und Außerordentlichem strebenden Geist, aber es hatte ihn schon manchmal ein Ekel am Irdischen ergriffen, als er im J. 774 auf dem Zuge Karls des Großen in Italien von der kaum betretenen Ban plötzlich hinweggerissen wurde. Er tat nämlich bei der auch für ihn selbst gefärlichen Rettung seines Bruders aus einem Flusse das Gelübde der Welt zu entsagen und erfüllte dasselbe one allen Verzug, indem er im Kloster des heil. Sequanus im Bistum von Langres Mönch wurde. Der rücksichtslosen Festigkeit, mit welcher er den entscheidenden Entschluſs ausfürte, entsprach der maßlose Eifer in dem von ihm ergriffenen neuen Leben. Anders als im schroffsten Gegensatze gegen die Welt, die er verlassen hatte, konnte er das Mönchtum nicht auffassen und anders als um das Höchste darin zu leisten, konnte er es nicht ergreifen. Er trieb die Entsagung, Peinigung und Erniedrigung auf das Äußerste und konnte sich durch Hunger, Frost, Nachtwachen und Schmutz kaum genügen. Er wollte den Patriarchen der lateinischen Mönche selbst erreichen und übertreffen, nannte sich selbst Benedikt und strebte nach jenen orientalischen Gipfeln der Vollkommenheit, welche am Ende der benediktinischen Regel gepriesen werden. So auch er es 2½ Jar. Als er aber nicht die Verehrung eines Heiligen, sondern nur Hon und Verachtung erntete, so wurde er nüchterner, machte sich mit der Sphäre, in welche er sich verpflanzt hatte, näher bekannt und widmete sich von nun an mit großer Klarheit, Ausdauer, Klugheit und Künheit dem Plane, das Mönchtum und sich mit ihm zu einem wesentlichen Faktor im christlich fränkischen Abendlande zu machen. Dazu war es nötig, die Mönche zu heben und um die Regel Benedikts zu einigen, ihren glücklichen Nebenbulern, den Kanonikern,

das den Mönchen Entrissene wider abzugewinnen und dem Episkopalklerus in seinem Einflusse auf Stat und Statskirche die Spitze zu bieten. Leider spielte seine eigne Person eine zu große Rolle in seinem Plane. Er erreichte viel, aber mit ihm ging unter, was er geschaffen hatte. — Im Jare 779 verließ er das Kloster des heiligen Sequanus, wo man ihn angeblich hatte zum Abte machen wollen, ging nach Languedoc und gründete auf einem väterlichen Grundstücke am Flusse Anianus ein Musterkloster. Als Abt desselben erwarb er sich bald ein großes Ansehen. Die Verehrung des Volkes und die Dankbarkeit der Mönche, welche von ihm weithin durch das Land aus der Zerstreuung wider gesammelt, ermutigt, in ihren früheren Besitzstand gesetzt, geleitet und gebildet wurden, machten ihn zu einer der bedeutendsten Persönlichkeiten des südlichen Frankreichs, wenigstens Aquitaniens. Dafür wurde ihm und seiner Stiftung die Gunst Karls des Großen und seines Sones Ludwig, welcher König von Aquitanien war, zu teil. Benedikt trat an die Seite Alcuins und wurde mit demselben zur Bekämpfung des Adoptianismus verwandt. Was er bei dieser Gelegenheit geschrieben hat, nämlich Abhandlungen über die Menschwerdung Christi, die Dreieinigkeit, die Taufe und eine Widerlegung der Lehre der Adoptianer und anderes (gedruckt in Baluzii Miscellanea, T. V, p. 1—62), ist sehr unbedeutend. Das Dogma war nicht sein Gebiet. Andere schriftstellerische Arbeiten unternahm er für das Mönchtum. Er schrieb außer einem Excerptus diversarum modus poenitentiarum (zu finden im Anhange zu den Baluze'schen Kapitularien) eine Sammlung aller bis dahin bekannten Regeln für Mönche und Nonnen (zuerst herausgegeben von Lucas Holstenius als Codex regularum, quae SS. P. P. monachis et virginibus sanctimonialibus praescipsere etc., Paris 1663, 4°, verbessert und vermehrt von Brockie. Augsb. 1759, fol., 6 voll.) und eine Nachweisung der Übereinstimmung aller Regeln mit der benediktinischen (Concordia regularum ed. Hugo Menard, Paris 1638, 4°). Solche Arbeiten waren nötig geworden, seitdem der Abt von Aniane das Vertrauen Ludwigs des Frommen in hohem Grade gewonnen hatte und dasselbe nicht nur zur Aufhilfe und Vermehrung der Klöster Aquitaniens benutzte, sondern auch infolge eines Auftrags Ludwigs die Oberaufsicht über alle Klöster fürte. Die Hoffnung Ludwigs, dem Vater auf dem Throne zu folgen, hing mit der Zukunft seines hochstrebenden Vertrauten eng zusammen. Benedikt war deshalb für seinen Gönner tätig und scheint trotz der Gegenbestrebungen der von ihm verletzten Kanoniker und der Partei, an deren Spitze Adalard und Wala standen, durch persönliche Vorstellungen Karl den Großen für die Nachfolge seines Sones entschieden zu haben. Der Regierungswechsel brachte ihn schnell auf den Gipfel seiner Macht. Ludwig rief ihn zuerst nach Maursmünster im Elsaß, errichtete aber sogleich darauf für ihn das Kloster Inda oder Cornelismünster, in der Nähe von Aachen, damit Benedikt täglich im königlichen Palaste sein und den König beraten könnte. Der große Einfluss, den er auf die Politik übte, verleitete ihn aber nicht, die feste Position zu verlassen, die er als Vertreter des Mönchtums eingenommen hatte, oder den Beruf zu vergessen, das Mönchtum zu läutern, zu kräftigen und zu Ehren zu bringen. Ludwig machte ihn zum Obervorsteher aller Kloster des fränkischen Reichs und als solcher setzte er seine Pläne auf dem berühmten Reichstage, der im Jare 817 zu Aachen gehalten wurde, durch. One seine Beteiligung an den politischen und klerikalen Beschlüssen dieser Versammlung hier untersuchen zu wollen, welche Beteiligung trotz der Bemerkungen Gfrörers nicht unwarscheinlich ist, erwänen wir nur, dass Benedikt als Vorsitzender einer Synode der Äbte dem gesamten Mönchtume eine statliche Ordnung und ein Grundgesetz gab, welches wesentlich der hier nur vervollständigten und verbesserten Regel Benedikts von Nursia entsprach. Da er ein sehr großes Interesse an der Regierung Ludwigs hatte, so ist es möglich, dass er denselben nach dem Tode der Kaiserin Irmengard bestimmte, seinen Entschluss der Thronentsagung wider aufzugeben und eine neue Ehe einzugehen. Die daraus hervorgegangenen politischen Verwickelungen erlebte er nicht. Er starb am 12. Februar des Jares 821. Nach ihm kamen seine Feinde Adalard und Wala, die er gestürzt hatte, wider zu Gnaden und das Mönchtum verfiel von neuem.

Albrecht Vogel.

Benedictus Levita, s. Pseudoisidor.

Benediktionen, Segnungen, sind nicht sakramentale, aber sakramentsähnliche heilige Handlungen, durch welche Gottes Gnade für Personen und der heilsame Gebrauch für Sachen erfleht wird. Sie werden von Konsekrationen und Dedikationen unterschieden. Hierüber erklärt Gillebert, de usu ecclesiastico (bei Du Fresne, Glossar. s. v. benedicere und consecrare): „Dedicat pontifex atrium, templum, altare, tabulam altaris. Dedicare enim est locum Deo offerre, benedicere et sanctificare. Consecrat autem episcopus utensilia ecclesiae, quae fere omnibus sacerdotibus sunt communia, vestimenta videlicet sacerdotalia et pontificalia, altaris velamina, calicem, patenam et corporalia et vasculum eucharistiae, chrisma, oleum, vas chrismale, thus et thuribulum, baptisterium, arcam vel scrinium reliquiarum, ciborium id est altaris umbraculum, crucem, tintinnabulum et ferrum iudiciale. Ea enim tantum consecrat quae a communi usu in cultum divinum separantur. Benedicere autem dico praesulem ea quae non sunt utensilia ecclesiae, consecrare vero ipsa utensilia. Benedicit ergo pontifex reginam et virginem cum velatur et quemlibet fidelem benedici postulantem et totum populum ante pacem. Benedicere potest praesente episcopo aquam et sal in dominicis sacerdos et prandium et sponsum et aquam iudicii vel panem et caetera. In absentia vero episcopi potest benedicere coronam clerici, et velum viduae, novos fructus, candelas in purificatione S. Mariae, cineres in capite jejunii, ramos in dominica palmarum, et peregrinaturos, et lecturum evangelium, et populum cum dimittitur, aquam benedictam aspergit ad benedicendas novas domos et caetera nova.“ Es ergeben sich aus dieser Übersicht die wesentlichsten, nicht unbestrittenen Verschiedenheiten dieser oft mit einander verwechselten heiligen Gebräuche.

Die Benediktion wird in einer von Gratian aus der trullanischen Synode von 692 rezipirten Stelle c. 16 dist. XXVIII durch sanctificationis traditio erklärt. Diese erfolgt vorzüglich durch das Bezeichnen mit dem Kreuze (signum), Anrufung des heiligen Geistes, Auflegung der Hände, Salben, Besprengen mit Weihwasser, Beräuchern u. s. w. und Aussprechen der vorgeschriebenen Formeln, welche sich in eigenen Ritualbüchern gesammelt finden (libri benedictionales, benedictionalia), deren es eine große Menge, fast für jede Diözese ein eigenes, gibt. Die römischen enthalten die jetzt am meisten verbreiteten Formulare. Gewisse Benediktionen sind den Bischöfen vorbehalten, andere allen Priestern gestattet.

Litteratur bei Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, Bd. X, S. 165, 166; außerdem Gasantus, thesaurus sacrorum rituum. Helfert, Darstellung der Rechte, die in Ansehung der heiligen Handlungen stattfinden. Prag 1826. 8°, bes. § 25—28. Eisenschmidt, Die Gebräuche und Segnungen der römischen Kirche. Neustadt a. d. O. 1830. 8°. Pankraz Dinkel, Das Wesen der ordentlichen priesterlichen Realbenediktionen in der katholischen Kirche. Erlangen 1847. 8°. Probst, Kirchliche Benediktionen und ihre Verwaltung. Tüb. 1857.

Die evangelische Kirche kennt heilige Handlungen, welche den vorreformatorischen und heutigen katholischen Benediktionen zu vergleichen wären, nicht. Vgl. Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunders I, 72, 179. Eisenschmidt, Geschichte der protestantischen Kirchengebräuche. Leipzig. 1799. 8°. Augusti, Denkwürdigkeiten a. a. O. Bd. X, S. 170. 183. 205 u. a. Was sie dem Anscheine nach änliches besitzt, wie z. B. die Einweihungen der Kirchen und Kirchhöfe oder die partikularrechtlich vorkommende sog. Einsegnung der Wöchnerinnen, sind bloße Wortverwaltungen. **Meier (Jacobson †).**

Benefizium (beneficium ecclesiasticum), Kirchenamt, Pfründe. Der Begriff Benefizium umfaßt eine spirituelle Bedeutung, welche die kirchliche Amtstätigkeit umschließt, das officium, ministerium, und eine temporelle, die an das Amt geknüpften äußeren Vorteile, die Einnahme, das beneficium im engern Sinne, die praebenda, das stipendium, proventus de reditibus ecclesiae (vgl. cap. 27 in fine X. de praebendis III. 5 u. a.). Der Zusammenhang beider liegt in der Natur der Sache und ist von Anfang an in der Kirche anerkannt: „beneficium datur propter officium“ (c. 15 de rescriptis in VI°. I. 3). Beide Ausdrücke

werden aber häufig in gleichem Sinne gebraucht und darum, wo nur die materielle Seite, Genuſs one Leiſtung, vorhanden iſt, ſtreng genommen auch ein beneficium nicht angenommen. Dies iſt der Fall bei der commenda, der Benutzung der Früchte einer Kirche, one ſie zu verwalten (c. 15 de electione in VI° [I, 6]) (ſ. den Art. Commenda), beim praestimonium, einer aus kirchlichen Einkünften genommenen Unterſtützung (c. 8 de concessione praebendae in VI° [III, 7]), bei der pensio, der Nutzung eines Teils der Früchte eines Benefiziums, welche Verhältniſſe aber ſämtlich (von der pensio s. c. 6, X. de clericis non resident. [III, 4°]) wie Benefizien beurteilt werden, ſobald ſie dauernd innegehabt werden. Ordentlicherweiſe iſt das Benefizium perpetuum ausnahmsweiſe nur für gewiſſe Zeit begründet (beneficium personale) (Concil. Tarracon. a. 1591, in den Concilia Hispaniae Tom. IV, p. 524. S. Ferraris bibliotheca canonica. s. v. beneficium art. I, nro. 27). Auch auf ein ſolches werden die Grundſätze über Benefizien angewendet, nicht hingegen auf die Stellung eines jederzeit widerruflichen Nutzungsrechtes eines Geiſtlichen (beneficium manuale); denn der Geiſtliche iſt ad nutum alterius (insbeſondere des Biſchofs) amovibilis. Dem Inhaber des benef. manuale fehlt der titulus, er hat kein benef. titulare.

Indem hier die ſpirituelle Seite des Benefiziums nicht näher in Betracht gezogen werden ſoll, was im Artikel Kirchenamt geſchehen wird, beſchränken wir uns auf die materielle Seite, das „eigentliche Benefizium". — Die an einer Kirche angeſtellten Geiſtlichen wurden anfangs aus der Geſamteinnahme der Kirche, welche der Biſchof verwaltete und verteilte, erhalten. Nach der Obſervanz, welche ſpäter geſetzlich fixirt ward, beſtimmte derſelbe den dritten oder vierten Teil zur Suſtentation des Klerus (c. 23 sqq. Can. XII qu. II. aus den J. 475, 494 u. a. Concil. Bracarense I, a. 563, c. 7). Dieſe Weiſe konnte nicht fortdauern, ſeit die größeren biſchöflichen Sprengel vollſtändig mit Pfarreien beſetzt und die Dotation derſelben mit Grundſtücken allgemeiner geworden, ja von der Geſetzgebung vorgeſchrieben war (Capit. Ludovici a. 817, c. 10 [vgl. Capitular. lib. I, c. 85]. Capit. Ludovici et Lotharii a. 829, cap. Generalia c. 4 [Pertz, Monumenta Germaniae Tom. III, Fol. 207, 350] u. v. a.). Schon ſeit dem Anfange des ſechſten Jarhunderts finden ſich Beiſpiele, wie Biſchöfe Geiſtlichen Grundſtücke zu unmittelbarer Benutzung überließen, jedoch revokabel (ſ. c. 61 Can. XVI, qu. I. Symmachus von Rom an Cäſarius von Arles im Jar 502 [verb. Baronius, Annal. a. 502, nro. 36]. c. 32 Can. XII, qu. II, c. 11. Can. XVI, qu. III [Concil. Agathense a. 506] c. 12 eod. [Concil. Aurelian. I, a. 511] u. a.); daher paſſend beneficia genannt. Mit der Zeit wurden dieſelben allgemeiner und entwickelten ſich in änlicher Art wie die weltlichen Lehen. Wärend dieſe erblich für einzelne Familien wurden, blieben die kirchlichen Benefizien der einzelnen Kirche. In den Stiftskirchen und Klöſtern wurden die Güter und Einnahmen ſelbſtändiger, nur unter der Aufſicht des Biſchofs, adminiſtrirt und mit einzelnen Stellen fixirte ſolche Einnahmen verbunden, was dann auch auf die Pfarrkirchen überging. Im 11. Jarhundert iſt dieſe Einrichtung bereits allgemein, ſodaſs der Ausdruck beneficium mit titulus ecclesiae identiſch gebraucht wird (m. ſ. einzelne Zeugniſſe bei Thomassin, vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia. P. III, lib. II, cap. XVI, XVII).

Der innige Zuſammenhang des officium und beneficium zeigt ſich in der Übertragung der Einteilungen des einen auf das andere. Man unterſcheidet beneficia regularia und secularia, je nachdem ſie allein mit Kloſtergeiſtlichen oder Weltgeiſtlichen beſetzt werden müſſen (c. 5 de praebendis in VI° [III, 4] Bonifacius VIII, Conc. Trident. sess. XIV, cap. 10 de reform.); beneficia curata c. 7, § 2 X. de electione [I, 5], c. 28 X. de praebendis [III, 5] u. a.), und beneficia non curata. Jene, mit Seelſorge verbunden; das benef. non curatum, welches Kapläne, Meſspfründner, zum Chordienſt Verpflichtete inne haben, heißt auch simplex (c. 38 X. de praebendis [III, 5]). Nach der Vorſchrift des Trident. Conc. sess. XXV, cap. 16 de reform. ſoll kein Kuratbenefizium in ein einfaches verwandelt werden. Da einige Benefizien one Seelſorge mit einer Adminiſtration oder einer Dignität verbunden ſind und ſich dadurch vor anderen einfachen Bene-

[illegible] Bd. II. S. 669 [illegible] Jurisdiktion, und Officia, [illegible] Jurisdiktion [illegible] Art. Capitel). [illegible] höheren Stellen [illegible] Dignität und [illegible] Titel und [illegible] Auszeichnungen und besondere [illegible] incompatibilia.

Die Errichtung eines Beneficiums (erectio, constitutio beneficii) ist [illegible] Verleihung gewisse Einkünfte an einen übertragen. Sie ist mit Kapitalien der Kirchengemeinde erfolgen. Für die Begründung von Bistümern [illegible] Errichtung [illegible] c. 50. Can. XVI. qu. I; c. 5. Conc. Carthag. II. a. 390) [illegible] Recht des Papstes (c. 53. Can. XVI. qu. I. Gregor. III. a. 732; c. 1. X. de translatione episcopi [I. 7]. Innocenz III. a. 1198). Derselben gehört auch die Errichtung von Kollegiatstiften [illegible] Jahrhundert bei Ferraris s. v. C., s. v. Collegium art. 19). Für die Errichtung anderer Benefizien ist in seiner Befugnis der Bischof (Innocenz c. 11. Can. XVI. qu. VII. Conc. Lateran. I. a. 1123. can. 7). Die Beschaffung der erforderlichen Mittel ist ein Privatakt. Es [illegible] gegen den consensus der Kirchenobere zu prüfen (c. 9. dist. I. de consecr.), ob die Errichtung nützlich sei und Rechte Dritter nicht verletze (c. 26. X. de praebendis. III. 5). Bei Gelegenheit der Dotation steht es dem Stifter (fundator) frei, gewisse ihm genehme Bedingungen hinzuzufügen (lex fundationis), wie Abweichungen vom gemeinen Rechte, Vorbehalt des Patronats (beneficia juris patronatus u. a. m., welche, sobald sie einmal bestätigt sind, dauernd gelten (c. 28. C. I. de episcopis et clericis [I. 3]. Leo und Athanasius c. 466. Clem. 2. § 1. de religiosis domibus III. 11). Concil. Viens. a. 1311. Concil. Trid. sess. XXV. cap. 5 de reform.). Die Errichtung von Benefizien ist aber eine gemischte Angelegenheit, so daß auch der Staat ein Recht der Mitwirkung besitzt. In Deutschland war dies bezüglich der Bistümer „reichsgesetzlich" begründet, hinsichtlich einzelner Kirchen enthalten Partikularrechte desfallsige Bestimmungen (m. s. z. B. preußisches Landrecht Th. II. Tit. XI, § 176. 238 u. a.). Gleiche Grundsätze kommen zur Anwendung im Fall der Herstellung eines suppримierten Benefiziums (erectio per restitutionem), sowie infolge einer Umwandlung (per mutationem, innovationem). Der Kirchenobere hat vor allem zu prüfen, ob offenbares Bedürfnis oder Nutzen der Kirche dafür sprechen (c. 33. X. de praebendis III, 5 u. a.). Es gehören hierher die **Vereinigung mehrerer Benefizien** (unio). Diese ist eine bloß subjektive, wenn jedes Benefizium selbständig bleibt (daher unio per aequalitatem), die Verwaltung aber von Einer Person erfolgt. Davon unterscheidet sich die unio per subjectionem seu accessionem, wenn das eine Benefizium dem andern untergeordnet wird (beneficium accessorium und principale). Dies geschieht zugleich durch die Vereinigung in Einer Person (subjectio absoluta), oder so, daß die subjizirte Stelle einem Vikarius übergeben wird (subjectio secundum quid). Während in diesem Falle die Selbständigkeit jedes Benefiziums möglichst erhalten bleibt, nimmt dieselbe ein Ende, sobald das eine mit dem andern vollständig verbunden wird (unio per suppressionem seu confusionem). Wenn die Temporalien oder Spiritualien einer Stelle einem geistlichen Institute einverleibt werden, nennt man die Union Inkorporation. Das Gegenteil der Union bildet die **Teilung eines Benefiziums** (divisio, sectio), entweder so, daß ein Teil der Temporalien und Spiritualien gesondert und zu einem neuen Benefizium verwendet werden, oder so, daß nur ein Teil der Parochianen ausgepfarrt und für sie ein neues Benefizium gegründet wird (vgl. c. 3. X. de ecclesiis aedificandis [III, 48]. c. 26. X. de praebendis [III, 5]. Conc. Trident. sess. XXI. cap. 4 de reform.). Ob in einem solchen Falle dem Pfarrer ein Anspruch auf Entschädigung zusteht, hängt von der

Vokation und den besonderen Umständen ab (m. s. überhaupt Joh. Phil. Slevogt, opuscula juris ecclesiastici. Francof. et Lipsiae 1746. 4°, Mejer in der Kirchl. Zeitschr. 1859, 385 fg.). Hierher gehört auch die Schmälerung eines Benefiziums (deminutio) durch die Verpflichtung zur Entrichtung gewisser Abgaben oder Übernahme gewisser Leistungen, bleibend oder vorübergehend, wie zur Erhaltung eines emeritirten Geistlichen (pensio) bis zu seinem Tode; desgleichen die retentio, wenn eine zeitlang die Einkünfte einer Stelle zu besonderen, notwendigen Verwendungen benutzt werden (c. un. X. in fin. ut ecclesiastica beneficia sine deminutione conferantur [III, 12]. c. 32. X. de verb. sign. [V, 40]. c. 10. de rescriptis in VI. [I, 3]). Eine gänzliche Aufhebung (suppressio, extinctio) des Benefiziums erfolgt, wenn dasselbe unnütz geworden ist und die Temporalien zu anderen kirchlichen Zwecken verwendet werden, oder wenn es nicht mehr bestehen kann, weil es an den erforderlichen äußerlichen Mitteln fehlt. Nach der Bestimmung des tridentinischen Konzils sess. XXIV. cap. 15 de reform. darf in Stiftskirchen eine Suppression einfacher Benefizien zur bessern Ausstattung der Präbenden erfolgen, jedoch nicht one Konsens des Kapitels, resp. der Laienpatrone.

Verleihung der Benefizien. Die von der Kirchengewalt ausgehende Besetzung der Benefizien heißt provisio oder institutio canonica im weitern Sinne, und umfaßt ein Zwiefaches, nämlich die Auswal der Person (designatio) und die Übertragung des Benefiziums (collatio, concessio, institutio im engern Sinne). Die Designation erfolgt bei den beneficia majora in der Regel durch Wal (electio) oder durch Ernennung eines Landesherrn (nominatio regia), bei niedern Benefizien durch freie bischöfliche Entscheidung, oft auf Vorschlag des oder der dazu Berechtigten (praesentatio patroni). An die Designation schließt sich die Kollation, welche von dem geistlichen Obern ausgeht, und zwar für beneficia majora vom Papste durch Bestätigung der Wal (confirmatio) und Ernennung (institutio), für minora vom Bischof durch eigentliche Kollation (Zulassung [admissio] und Übertragung), weshalb niedere Benefizien collativa genannt werden. Die Bestätigung oder Kollation zu Gunsten eines Designirten kann nicht versagt werden, wenn nicht kanonische Hindernisse entgegenstehen. Die collatio ist in solchem Falle necessaria, non libera, institutio canonica verbalis, collativa und das Provisionsrecht ein unvollständiges (jus provisionis minus plenae). Wenn dagegen dem konferirenden Obern selbst die Auswal zusteht, so ist sein Recht ein jus provisionis plenae und seine collatio ist libera. Die Verleihung eines Benefiziums, welche durch die den Regeln des kanonischen Rechts gemäß Berechtigten erfolgt, ist provisio ordinaria. Abweichungen davon begründen eine provisio extraordinaria, welche namentlich vermöge der Devolution (s. d. Art.) oder des päpstlichen Vorbehalts eintritt.

Bedingungen einer ordentlichen Provision (institutio canonia c. 1 de regulis juris in VI.) sind überhaupt: 1) Vakanz, und zwar muss das Benefizium rechtlich erledigt sein. Eine bloß faktische Vakanz, wenn etwa der Benefiziat gewaltsam vertrieben ist, genügt nicht, wie auch umgekehrt die bloß faktische Besetzung, wenn etwa der bisherige Inhaber der Stelle entsetzt ist und sie nicht räumen will, der neuen Verleihung nicht entgegensteht (Tit. X. de concessione praebendae et ecclesiae non vacantis [III, 8]). Diesem Grundsatze gemäß sind Anwartschaften (s. d. Art. Exspektanzen) unstatthaft; doch sind ausnahmsweise Anstellungen von Koadjutoren cum spe succedendi (s. d. Art. Koadjutor) zulässig, dagegen nicht mehr die früher üblichen päpstlichen mandata de providendo, vermöge deren noch nicht erledigte Benefizien jure praeventionis besetzt wurden (c. 2 de concessione praebendae in VI. [III, 7]. Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 19. de reform.), sowie das fürstliche Recht der ersten Bitte (primae preces). 2) Fähigkeit des Benefiziaten. Der Einzusetzende muss eine persona regularis und idonea sein. Es kommen daher die Bedingungen für den zur betreffenden Stelle erforderlichen ordo hier in Betracht (s. d. Art. Ordination), doch wird gestattet, dass derselbe innerhalb eines Jares oder der sonst statutarisch vorgeschriebenen Zeit erlangt werde (c. 14. de electione in VI. [I, 6], [c. 13. Conc. Lugdun. II. a. 1274] c. 2 de institutionibus in VI. [III, 6], [Bonifac. VIII.]. Clem. 2 de

aetate [I, 6]. Conc. Trid. sess. XXII. cap. 4. de reform.). Insbesondere wird die nötige wissenschaftliche Qualifikation gefordert, welche für beneficia curata durch eine Konkursprüfung ermittelt werden soll (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 18. de reform.), obschon in vielen Fällen davon abstrahirt wird (Ferraris, bibliotheca s. v. beneficium art. III. nro. 21 sq. 38 sq.). Schon das ältere Recht bestimmt den Vorzug des Einheimischen, wenn er eine geeignete Person ist (c. 13. 16. § 1. dist. LXI. c. 41. in fin. X. de electione [I, 6] u. a. m.). Die neuere Statsgesetzgebung schreibt auch gewönlich ausdrücklich den Indigenat als Bedingung der Annahme vor und außerdem, dass es eine dem Landesherrn genehme Person sei (persona regi grata). 3) Die Provision muss in der gesetzlichen Zeit erfolgen. Eine Vakanz soll in der Regel nicht über sechs Monate dauern (c. 2. X. de concessione praebendae [III, 8]); indessen wird dem Berechtigten die Frist erst vom Tage der Kunde gerechnet (c. 5. X. cit.). Ist die Zeit nicht eingehalten, so geht das Recht für diesmal verloren (s. d. Art. Devolution). 4) Die Besetzung muss one Simonie geschehen, also unentgeltlich (c. 3. Can. I. qu. I. c. 59. X. de electione [I, 6], one Bedingungen (c. 7. X. de transactionibus [I, 36]). 5) one Sub- und Obreption (c. 17. 19. 32. X. de rescriptis [I, 3]). Diese Stellen betreffen besonders den Fall, wenn jemand ein Benefizium erlangt, one angefürt zu haben, dass er bereits ein anderes besitze. Die Kirchengesetze verbieten nämlich die Kumulation (pluralitas beneficiorum). Das ältere Recht spricht dies schlechthin aus (c. 2. Can. XXI. qu. I. [Conc. Chalcedon. a. 451.] c. 1. eod. [Conc. Nic. a. 787] u. a.), eine neue Einschärfung nur mit Modifikationen (c. 13. 14. Conc. Lateran. a. 1179, in c. 3. X. de clericis non residentibus [III, 4], c. 5. X. de praebendis [III, 5] — c. 29. Conc. Lateran. IV. a. 1215, in c. 28. X. cit. [III, 5] u. a. Conc. Trid. sess. VII. c. 2. 4. sess. XXIV. c. 17. de reform. verb. Ferraris, bibliotheca s. v. beneficium. act. VI.). Die Regel bleibt danach, dass der Besitz zweier oder mehrerer Benefizien unstatthaft ist (beneficia incompatibilia). Eine Ausnahme tritt aber ein (beneficia compatibilia), wenn ein beneficium simplex, welches die Anwesenheit des Inhabers nicht erfordert, mit einem curatum verbunden wird, das nicht die nötige Sustentation gewärt. Die Inkompatibilität selbst ist doppelter Art, nämlich primi generis, ratione tituli, dass mit der Annahme eines zweiten Benefiziums das erste sofort verloren wird (wie bei zwei Kuratbenefizien u. a.), und secundi generis, ratione retentionis, dass nach der Annahme des zweiten noch die Möglichkeit gegeben ist, auf dasselbe zu verzichten und das frühere zu behalten (wie bei zwei Kanonikaten u. a.). Auch davon ist aber häufig durch päpstliche Dispensation abgewichen und deshalb oft geklagt worden (Kopp, Die katholische Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Mainz 1830. S. 60), so dass selbst die bürgerliche Gesetzgebung Verbote dagegen erlassen hat (m. s. großherz. hessische Verordnung vom 30. Januar 1830. § 32). Im bayerischen Konkordat von 1817. act. X. ist die Abstellung verabredet. 6) Warnehmung der gesetzlichen Formen, sowol bei der Wal der Person, als der Bestätigung, Einweisung in die Stelle (institutio corporalis, Investitur) u. s. w., wegen deren auf die Artikel Bischof, Papstwal, Investiturstreit u. s. w. hingewiesen werden muss.

Die mit den Benefizien verbundenen Rechte und Pflichten sind teils allgemeiner Art, teils nach der Besonderheit der Benefizien verschieden: nur von jenen kann hier die Rede sein. Das Benefizium besteht aus mannigfachen Nutzungen und Einkünften, deren Genuss dem Inhaber zufällt. Dieser zieht die Früchte der Grundstücke als Nießbraucher, erhält die Zehnten, Zinsen, Fronden und dergl., die Oblationen, Stolgebüren für die amtlichen Verrichtungen, die üblichen Distributionen, wenn er Mitglied eines Kapitels ist (s. d. Art.); aller Erwerb aus dem Benefizium wird sein Eigentum. Die Ansicht, dass der Geistliche von den Gütern der Kirche nur so viel erhalten solle, als zu seiner Sustentation erforderlich sei, alles übrige aber für kirchliche Zwecke, insbesondere die Armen, verwendet werden müsse, wirkte schon zeitig zu der gesetzlichen Vorschrift, dass seine Ersparnisse (peculium clericale) nicht der freien Verfügung unterworfen, sondern, wenn er sie nicht für die Kirche verbrauchte, nach seinem Tode

an dieselbe zurückfallen, und nur seine schon früher besessenen Güter auf die Familie vererbt werden sollten (c. 25. Conc. Antioch. a. 332 [c. 23. Can. XII. qu. I.], woraus c. 40. Apostol. [c. 21. eod.] c. I. Can. XII. qu. III. [Conc. Carthag. III. a. 397] u. v. a. c. 2. pr. Cod. de episcopis [I°. 3]. [Constantin. a. 357]. c. 20. eod. [Theodos. et Valentinian. a. 434]. c. 42. § 2. eod. [Justinian. a. 528]. Novella CXXXI. cap. 13). Da diese Bestimmung oft übertreten wurde, musste sie widerholt eingeschärft werden (m. s. Tit. X. de peculio clericorum [III, 25], de testamentis et ultimis voluntatibus [III, 26], de successionibus ab intestato [III. 27]). Die Regel ist endlich auch bestätigt im Conc. Trid. sess. XXV, cap. 1 de reform. Eine Ausnahme zu Gunsten solcher, die sich um den Benefikaten Verdienste erworben, es seien Verwandte oder Fremde, gestattete indes schon Alexander III. (c. 12. X. de testamentis [III, 26]) und daraufhin haben teils ausdrückliche Bestimmungen der Synoden, teils Gewonheiten genauer festgesetzt, ob und wieweit ein Verfügungsrecht von todeswegen dem Geistlichen doch zusteht. Benedikt XIV. erklärt, dass die Frage, ob die Benefiziaten Eigentümer oder nur Verwalter der Früchte ihrer Stelle werden, nicht entschieden sei, und daher nur eine Gewissenspflicht zur Rückgabe des Ersparten bestehe (de synodo dioecesana lib. VII. cap. II.) Die Benutzung des Benefiziums und die Verfügung darüber ist aber schon aus der Rücksicht, welche auf den Amtsnachfolger genommen werden muss, eine beschränkte. Dispositionen, welche über das Leben des Benefiziaten hinausgehen, ja nur über die Dauer seiner Amtstätigkeit oder des Besitzes der Stelle, können daher keine bindende Kraft haben, wenn nicht die kompetenten Behörden dabei mitgewirkt haben. Insbesondere liegt dem Benefiziaten ob, für die Konservation des Benefiziums zu sorgen, die Gebäude in Bau und Besserung zu erhalten (s. d. Art. Baulast) und alle mit der Stelle verbundenen Leistungen, Abgaben u. s. w. zu übernehmen (wegen der geistlichen Amtspflichten s. m. den Art. Kirchenamt).

Verlust des Benefiziums. Benefizien werden in der Regel lebenslänglich verliehen und daher erst mit dem Tode des Inhabers vakant (c. 6. de rescriptis in VI. [I, 3]). Die bis zur Widerbesetzung der Stelle zu ziehenden Einkünfte (Interkalarfrüchte) wachsen, soweit sie nicht andern Berechtigten gebüren, dem Kirchengute zu und werden bald zu Gunsten der einzelnen Stelle oder des ganzen Sprengels, ja wol selbst des ganzen Territoriums verwendet (Interkalarfonds). Ein früherer Verlust tritt mit dem Verzichte auf das Benefizium ein (abdicatio, renunciatio), entweder ausdrücklich oder stillschweigend. Die ausdrückliche Entsagung darf nicht willkürlich erfolgen, da der Kleriker durch die Annahme der Stelle Verpflichtungen übernommen hat, die ihm erst erlassen werden müssen. Er bedarf daher der Zustimmung der geistlichen Obern, nämlich der Bischof des Papstes, niedere Benefiziaten ihres Bischofs; auch soll der Verzicht nur aus guten Gründen erfolgen (Tit. de renunciatione. X. I, 9; in VI°. I, 7; Clement. I, 4. verb. X. I, 7. de translatione episcopi). „Debilis, ignarus, male conscius, irregularis — quem mala plebs odit, dans scandala cedere possit.“ c. 10. X. h. t. (I, 9). Ein stillschweigender Verzicht liegt in jeder Handlung, durch welche ipso jure das bisherige Verhältnis gelöst wird, wie die Wal des Klosterlebens für den Inhaber eines beneficium seculare, die Übernahme eines weltlichen Amts, Eintritt in den Ehestand (s. d. Art. Cölibat), Annahme eines beneficium incompatibile (s. oben), Religionswechsel u. a. Zur Strafe geht ein Benefizium verloren durch Privation und Remotion. Dahin gehört auch die Versetzung wider Willen (translocatio), zumal zu einer geringeren Stelle (Pönitenzpfarre). Gewünschte Versetzung (translatio) involvirt eine Renunciation und erfordert daher für die Bischöfe päpstliche Genehmigung (s. die Art. Bischof, Kapitel).

In der evangelischen Kirche ist der Unterschied und der Zusammenhang von beneficium und officium ebenso, wie in der römischen, anerkannt; vorzüglich ist hier das dem Pfarramte verbundene Benefizium hervorzuheben, da dieses auch für die übrigen geistlichen Ämter die Grundlage bildet, niedere kirchliche Beamte von der Gemeinde besoldet zu werden pflegen, die Kirchenvorstände aber ihre

Ämter unentgeltlich verwalten (m. s. z. B. die rheinisch-westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835. Abschnitt IX.). Die Errichtung und Veränderung von Benefizien ist eine gemischte Angelegenheit, welche das Zusammenwirken des Kirchenregiments und des Staats erfordert (m. s. z. B. das preußische allgemeine Landrecht. Th. II. Tit. IX. § 238; das königl. bayerische Edikt über die Rechtsverhältnisse in Beziehung auf Religion und kirchliche Verhältnisse vom 26. Mai 1818. § 48. 64. g. 76. c. e. 88). Die von beiden Seiten damit betrauten Behörden sind partikularrechtlich bestimmt. In Preußen entscheidet darüber die Regierung, im Namen des Staats, im Einverständnisse mit dem Konsistorium und unter Einwilligung der Gemeinde und des Patrons (s. Regierungs-Instruktion vom 23. Oktober 1817. § 18. Cabinetsordre vom 31. Dezember 1825. Verordnung vom 27. Juni 1845. § 3), und in höherer Instanz das geistliche Ministerium im Verein mit dem evangelischen Oberkirchenrate (Ressortreglement für die evangelische Kirchenverwaltung vom 29. Juni 1850. § 5). Ähnlich in andern Ländern. Wenn im Falle einer Veränderung, bei Gelegenheit einer Auspfarrung, Errichtung einer Filiale u. s. w. für die bisherigen Benefiziaten Nachteile eintreten, so haben sie, ihrer Vokation gemäß, Anspruch auf Entschädigung (m. s. Verordnung des sächsischen Kultusministeriums vom 15. Februar 1847, in Tauchnitz und Sperber, Zeitschrift für Rechtspflege und Verwaltung zunächst für das Königreich Sachsen. B. VI. Heft 4. S. 377. 378).

Was die Verleihung von Benefizien betrifft, so ergeben sich für die evangelische Kirche Verschiedenheiten vom kanonischen Rechte infolge der abweichenden Stellung der Gemeinde in jener und nach diesem. Das Provisionsrecht ist hier als ein Bestandteil des jus episcopale vorwiegend dem Kirchenregiment zugefallen. Indessen erscheint doch die Gemeinde bei der Besetzung der Pfarreien auch da, wo sie kein Präsentationsrecht hat, insoweit berechtigt, dass sie gegen einen ihr nicht genehmen Geistlichen Widerspruch erheben darf. Deshalb ist der ordinarius collator in der evangelischen Kirche zwar gewönlich das Konsistorium, seine collatio ist aber entweder, wie die des Bischofs, eine necessaria, falls sie durch Patronat oder Gemeindewal beschränkt ist, oder wenigstens an die stillschweigende Zustimmung der Gemeinde gebunden. Der zur Präsentation Berechtigte nennt dem collator die von ihm gewünschte Person zur Bestätigung (Konfirmation) und Kollation. Der collator prüft und bestätigt die Vokationsurkunde und veranlasst die Ordination, falls sie noch nicht erteilt war, und die Einweihung ins Benefizium (institutio corporalis). Eine provisio extraordinaria kommt vor, wenn für einen einzelnen Fall das Recht des Patrons resp. der Gemeinde an den ordentlichen Kollator devolvirt. Die neuere Gesetzgebung hat den Gemeinden vielfach auch Walrechte gegeben. Die Bedingungen zur Verleihung stimmen im wesentlichen mit den kanonischen Grundsätzen überein (die eigentümlichen Abweichungen s. m. im Art. Kirchenamt und Ordination). Die Rechte und Pflichten des Benefiziaten in Bezug auf das Benefizium sind in der evangelischen Kirche im ganzen die des kanonischen Rechts. Eine Modifikation tritt indessen ein infolge der den römischen Benefiziaten fremden Familienverhältnisse der evangelischen. Hieher gehört der Anspruch auf Versorgung der Pfarrwitwen, auf das Gnadenjar u. a. (m. s. z. B. das preußische allgemeine Landrecht Th. II. Tit. XI. § 772 f. 833 fg.). Der Verlust des Benefiziums ist, abgesehen von den durch die Hierarchie bedingten Grundsätzen, nach dem kanonischen Rechte zu beurteilen.

Mejer (H. F. Jacobson †).

Beneficium competentiae, Rechtswoltat der Kompetenz, ist ein Privilegium, vermöge dessen ein zur Zalung verurteilter Schuldner so viel zurückbehalten darf, als zu seinem Unterhalte unumgänglich nötig ist. Ein solches Privilegium haben im Interesse des Dienstes vieler Orten öffentliche Beamte und ebenso Geistliche. Wegen der letzteren bezieht man sich gewönlich auf das c. 3 (Odoardus) X. de solutionibus (III. 23) von Gregor IX., das jedoch nur festsetzt, gegen einen verschuldeten Kleriker, welcher keine Pfründe besitzt, dürfen geistliche Strafen, um die Bezalung zu erwirken, nicht angewendet werden, der Gläubiger solle vielmehr mit genügender Kaution zufrieden sein, vermöge deren er Befriedigung erhalten

werde, sobald der Schuldner sich in besseren Umständen befinde. Indessen hat schon die Glosse und nach ihr die gemeine Praxis das Benefizium auf diese Stelle gestützt (vergl. J. H. Boehmer, jus eccl. Protestantium lib. III. tit. XXIII. § 20 seq. und zum c. 3. cit. in seiner Ausgabe des corpus juris can. Eichhorn, Kirchenrecht B. I. S. 537—539 u. a.), und das Partikularrecht hat es bestätigt. Die Beschlagnahme auf die Besoldung und Einkünfte der Geistlichen wird hiernach insoweit beschränkt, dass eine bestimmte Summe als congrua (sustentatio) denselben frei bleiben muss. Bei Schulden aus unerlaubten Handlungen und bei laufenden öffentlichen Abgaben findet das beneficium comp. jedoch keine Anwendung.

Meier (Jacobson †).

Bengel, Joh. Albrecht, der berühmte Kritiker und Erklärer des N. T., wurde in dem würt. Städtchen Winnenden 1687, 24. Juni, dem Geburtstag seines Ahn, Johann Brenz, geboren. Sein Vater M. Albr. war seit 1681 Diakonus daselbst, ein frommer, gelehrter, in seinem Amt eifriger Mann, der schon 1693 als ein Opfer seiner Berufstreue an einer ansteckenden Krankheit starb. Bald nach seinem Tod wurde bei einem Einfall der Franzosen seine Geburtsstadt und mit ihr das von der Mutter erkaufte Haus ein Raub der Flammen. Sein Lehrer Spindler aber nahm ihn mit sich nach Stuttgart, wo er von 1699 — 1703 das Gymnasium besuchte. Durch die Widerverheiratung seiner Mutter mit dem Klosterverwalter Glöckler fand er die Mittel, die Universität Tübingen zu beziehen, wo er in das theol. Stift aufgenommen wurde. Von zarter Kindheit zum Gebet und Wort Gottes angehalten und ans Lesen guter Erbauungsschriften gewönt, beschäftigte er sich vornehmlich mit dem Studium der h. Schrift, one indes philosophische Studien zu vernachlässigen, wie er denn namentlich mit Spinoza sich bekannt machte und die Erfarung gewann, dass es beim Erringen der Warheit nicht one heiße Kämpfe abgehe. Zu seinen Privatstudien wälte er die Schriften von Spener, Arndt, A. H. Franke u. dgl. Die Menge der Varianten in der Oxforder Ausgabe des N. T. erregte in ihm manche Bedenken, ließ ihn aber mit um so größerer Sorgfalt auf die Einzelnheiten des Textes achten. Er besaß in hohem Maße die Liebe seiner Mitstudirenden wie seiner Lehrer: Jäger, Reuchlin, Hochstetter; mit letzterem blieb er auch nach den akad. Jaren als sein Vikar in näherer Verbindung. Unter den Stipendiaten hatte sich damals ein Verein für prakt. Schriftkenntnis und lebendiges Christentum gebildet, an dem B. den freudigsten Anteil nahm. 1705 fürte ihn eine langdauernde Krankheit an den Rand des Grabes, aber die Zuversicht, mit der er die Worte des 118. Psalms „ich werde nicht sterben, sondern leben" auf sich anwandte, ließ ihn nicht zu Schanden werden, und er konnte neugestärkt und durch innere Lebenserfarung bereichert zu den Studien zurückkehren. Nach einjärigem Vikariat zu Metzingen wurde er Repetent in Tübingen, wo er von Zeit zu Zeit Examinatorien in der Dogmatik hielt und froh war, nachdem er auf dem Lande einen gustus popularis bekommen, seine Theologie wider mit mehr Applikation durchgehen zu dürfen. Als im Jar 1713 die Klosterschule Denkendorf errichtet wurde, bekam B. eine der Lehrstellen an derselben. Ehe er sie aber antrat, machte er eine Reise durch Deutschland, auf der er sich im Hinblick auf seinen Beruf die Aufgabe stellte, die gelehrten Schulen und ihre Methoden kennen zu lernen und es nicht verschmähte, Anstalten der Jesuiten wie der Lutheraner und Reformirten aufzusuchen und gewann dadurch die mannigfaltigste Anregung für seinen Geist wie sein Gemüt. In Heidelberg wurde er auf die krit. Canones des Gerhard v. Mastricht, durch Anton und Lange in Halle auf Vitringas Erklärung der Apok. aufmerksam gemacht, beides Winke von wichtigen Folgen für seine späteren Bestrebungen. In Halle zog ihn vornehmlich das Wirken Frankes für prakt. Christentum an und die Bekanntschaft mit Männern der verschiedensten relig. Ansicht trug viel dazu bei, ihn auf die goldene Mittelstraße hinzuleiten, die von enthusiastischer Schwärmerei und kaltsinniger Verständigkeit gleichweit entfernt bleibt und pflanzte in ihm die edelste Toleranz. Außerdem bemerkt B., er habe auf seiner Reise nicht nur die berühmtesten Männer aufgesucht, sondern auch solche von minderglänzenden Namen und habe von letzteren nicht weniger gelernt als von jenen, da sie meist williger von

ihren Schätzen mitgeteilt haben. Nach seiner Rückkehr trat er das Amt eines Klosterpräceptors in D. an. Das Thema seiner Antrittsrede war: der Fleiß in der Gottseligkeit das sicherste Mittel zur Erwerbung echter Gelehrsamkeit. In den Lehrplan waren neben den alten Sprachen auch die neueren, ferner Logik und Realien aufgenommen. Auf fleißiges Lesen des A. und N. T. wurde besonders gedrungen. Das griech. N. T. absolvirte B. je in 2 Jaren. In der Behandlung der Klosterschüler zeigte er eine für jene Zeit seltene Liberalität, bei aller Strenge gegen wirklich räudige Schafe. Sein „colligite animas", das er nach dem Abendgebet den Jünglingen zurief, drang in manches junge Herz tief ein. Nicht wenige blieben auch nach ihrem Abgang mit ihm in Briefwechsel. Nachdem B. in diesem segensreichen Beruf bis in sein 54. Lebensjar beharrt und Berufungen an Universitäten bescheiden abgelehnt hatte, wurde er zum Prälaten in Herbrechtingen ernannt. In die Zeit seines D. Lehramts fällt der größere Teil seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Sein erstes Werk sind die 1719 erschienenen Epistolae Ciceronis ad familiares, wobei er nicht nur auf den Text alle Sorgfalt verwandte, sondern auch durch treffliche Anmerkungen zur Erklärung die schätzbarsten Beiträge gab. Bemerkenswert ist die Schlussabhandlung: „ne quid nimis", worin er vor der Gefar warnt, durch den Geist des heidnischen Altertums, der wesentlich in Selbstgefül, Egoismus und Sinnenlust bestehe, sich in der Hingabe an das göttliche Ziel irre machen zu lassen. Da die Klosterschüler auch einen Kirchenvater zu lesen hatten, so gab er 1722 Gregorii Panegyricus graece et lat., und 1725 Chrysostomi libr. VI. de sacerdotio heraus. Dem letztern gab er einen Prodromus N. T. recte cauteque adornandi bei. Nachdem er eine Menge Abdrücke des gr. Textes und eine nicht unbeträchtliche Zal von Handschriften des N. T.'s, Übersetzungen und andere Materialien verglichen, gab er 1724 den Apparatus criticus zu seinen zugleich ausgegebenen Ausgaben des gr. N. T.'s heraus, in welchem er seine krit. Grundsätze entwickelt, die Quellen nach ihrem Wert bestimmt und die verschiedenen Lesarten nach der Reihenfolge der Kapitel prüft. Im allgemeinen war sein Kanon: die schwerere Lesart sei der leichteren vorzuziehen. Gegenüber dem Lärm der von kath. wie protest. Seite gegen ihn als Neuerer sich erhob, bemerkte er: nachdem seit Erasmus ein großenteils unrichtiger gr. Text herrschend geworden, ist es Zeit, mit Benützung vieler meist unbekannter Materialien den gereinigten Text herzustellen, umsomehr, als die Hauptsumme des bisherigen Kanons unversehrt bleibt. Da Wetstein und andere ihm vorwarfen, er sei zu schüchtern verfaren, so zeige sich, dass er in der Mitte sei und durch seine sorgfältige Kritik der evang. Glaubensgrund nur gewinnen könne. Indessen fürten ihn seine Lektionen in D. bald darauf, dem krit. Werk ein exeget. folgen zu lassen. So entstand sein Gnomon. N. T. in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Tüb. 1752. 1759. 1773. 1788. 1838. 1850. Deutsch übersetzt von C. F. Werner, 1853. Nach sinniger Bezeichnung sollte die Erklärung ein bloßer „Fingerzeig" sein, indem dieselbe den Leser weniger durch sich selbst befriedigen, als in den Text hineinfüren soll. B.'s exeget. Grundsätze sind folgende: Die h. Schrift ist eine zusammenhängende, göttliche Ökonomie. Derselbe Gott, der im A. T. der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs heißt und der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist, hat in der h. Schrift uns sein in sich einiges deutliches und vollständiges Wort geoffenbart und was er im A. T. verheißen, im N. erfüllt. Die h. Schrift ist selbst der Hauptbeweis für die Warheit ihres Inhalts. Ihre Wirkung auf den Menschen ist von der Art, dass er sie nur Gott selbst zuschreiben kann. Hierzu gehört aber, dass man nicht einzelne Teile herauswält, sondern das Ganze sich aneignet und auf sich wirken lässt. Die einzelnen Gedanken der Schriftsteller sind zwar nach grammatisch hist. Gesetzen ihrem unmittelbaren Sinn nach zu ermitteln, das Einzelne ist aber stets auf das Ganze zu beziehen. Die späteren luth. Theologen sind oft zu ausschließlich verfaren. Selbst aus den symb. Büchern soll man keinen Riegel machen, der göttlichen Warheit Einhalt zu tun. „Trage nichts in die Schrift hinein, aber schöpfe alles aus ihr und lass nichts von dem zurück, was in ihr liegt!" Über sein Ziel spricht er sich

also aus: ich will in den exeg. Bemerkungen weder als Dogmatiker, noch als Polemiker, noch als Asketiker, noch als Altertumsforscher, noch als Grammatiker verfaren und doch gewissermaßen dieses alles verbinden. Die Notwendigkeit einer auf alle Einzelnheiten des göttlichen Wortes aufmerksamen Erklärungsweise gründet sich teils auf die der göttlichen Offenbarung schuldige Hochachtung, teils auf die eigentümliche Schreibart der Verfasser. B.'s Hoffnung, der Gnomon soll unter dem Segen Gottes dazu beitragen, den Geschmack an Gottes Wort aufzufrischen, ging aufs erfreulichste in Erfüllung. Exegeten des In- und Auslandes benützten ihn fleißig aber nicht alle mit so dankbarer Anerkennung als Wesley, der Stifter des Methodismus, der in seinen Annotatory notes upon the N. T., London 1755, sagt: er sei entschlossen gewesen, nur seine eigenen Bemerkungen zum N. T. zu geben, nachdem ihm aber das große Licht der christlichen Welt B. bekannt geworden, glaube er der Sache der Religion nicht besser dienen zu können, als wenn er den Gnomon übersetze. Vieles davon nahm Rosenmüller in seine Scholien auf, einen Auszug gab Michaelis in seinem N. T., Leipzig 1764, E. Bengel in der erklärenden Umschreibung, Tüb. 1784. Wesentlich auf derselben Grundlage stehen die Betrachtungen über das N. T. v. C. H. Rieger, Tüb. 1828.

Wenn wir den Gnomon unmittelbar an B.'s krit. Arbeiten anreihten, so folgten wir mehr der Sach- als Zeitordnung; denn früher als jener erschien ein Teil der chronol. Schriften, die im Zeitalter der Aufklärung ihrem Verfasser bei aller Anerkennung seines Scharfsinns doch vielfach das Prädikat eines phantastischen Sonderlings zuzogen. Im J. 1741 erschien sein Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus ut tola series ex V. et N. Test. proponatur. Ausgehend von der Grundanschauung, dass das Wort Gottes die Weissagung für alle Zeiten enthalte, bemerkt B., dass die vielen Zalenangaben in der Bibel wegen ihrer ununterbrochenen Hinweisung auf den Tag der zukünftigen Erscheinung Christi unsere Beachtung verdienen. Wer mit einfältigem Sinn auf die gegebenen Winke achte, werde sich durch das Labyrinth der Chronologie hindurchfinden, und hiezu den Weg zu weisen, habe er sich zur Aufgabe gemacht. „Die Zeit des jüngsten Tages wage er nicht zum voraus zu bestimmen, ebensowenig aber soll man sagen, die Zukunft sei einmal verschlossen, daher sei es unnütz, sich auf Vorausbestimmungen einzulassen. Man möge genau darauf achten, was er als möglich, und was er als gewiss darstelle. Überhaupt aber soll man sich nicht zuviel bei der harten Schale der Chronologie aufhalten, sondern um den Genuss des süßen Kerns sich bemühen." — B. rechnete von Erschaffung der Welt bis zur Sündflut 1635 Jare, von da bis zum Auszug aus Ägypten 811, bis zur Vollendung des Tempelbaues 487, von Adam bis aera dionysiana, die er 3 Jare nach Christi Geburt setzte, 3943 J. Innerhalb dieser Ramen berechnete er die einzelnen Zalen im Detail. Aus Andeutungen des N. T. wie 1 Petr. 4, 7 „es ist aber nahe gekommen, das Ende aller Dinge", schloss er, dass die neutestamentliche Zeit von kürzerer Dauer sein werde, als die alttestamentliche. Indem er hienach annahm, dass der Teil der Ökonomie, der mit Christus begonnen, kürzer sei, als jene 3940 Jare, nach Offenbarung 20 aber noch 2 Jartausende bevorstehen, das des Gebundenseins des Satans und nach kurzem Loswerden desselben, das der 1000järigen Regierung der Heiligen im Himmel, so müsse die Erfüllung des diesen vorangehenden sehr nahe sein. · Nun sei 1740 + 2000 = 3740, mithin können es bis zum Anfang der Katastrophe nicht mehr 200 Jare sein, was obige 3940 Jare gäbe, und da nach einer in der h. Schrift sehr häufigen Analogie die Dauer der Welt in die 7-Zal gefasst sei, d. h. ihre Dauer 7777 Jare betrage, so müsse sich das, was von dem nach der Off. Joh. den 2000 Jaren vorhergehenden noch nicht erfüllt sei in die nächsten 97 Jare zusammendrängen, d. h. bis zum Jare 1837 abgelaufen sein. Hiemit stimme die Zal des Tieres 666 (Off. Joh. 13, 18) zusammen, sowie die weitere, aus der Proportion der 42 Monate (ebendas. V. 5) zu den 666 J., $42 : 666 = 1 : x$ für 1 proph. Monat sich ergebende Zal von $15^5/_7$ Jaren, worin B. den Schlüssel zur Berechnung aller übrigen proph. Zeitbestimmungen gefunden glaubte und annahm, die 666 J. fallen

zwischen 1143 u. 1740, die Niederlage des Tiers aus dem Abgrund 1836, das Millenium zwischen 1836 und 2836. Einerseits war B. überzeugt, er sei auf seinen Schlüssel infolge einer Art höherer Erleuchtung gekommen, andererseits bekannte er aber auch, er sehe es nicht als untrügliche Offenbarung, sondern als natürliches Ergebnis seines Forschens an, das er bescheiden zur Prüfung vorlege. Sehen wir von den einzelnen Zalenbestimmungen ab und vergleichen, was B. in seinen weiteren apok. Schriften, der erklärten Off., Stuttgart 1740, 1747, 1758, 1834, und in den 60 erbaulichen Reden über die Off. Joh., 1747, 1788, 1836, 1874, auf Grund seiner Berechnung über die Schicksale des Christentums, des Papsttums, des Muhammedanismus, Pietismus u. s. w. bemerkt, welche Anungen er über politische und kirchliche Dinge ausspricht, so müssen auch die, welche sein apok. System als ein in chron. Hinsicht verfehltes bezeichnen, ihm ein seltenes Anungsvermögen zuschreiben, das wegen seines Maßhaltens uns den rein auf dem Schriftboden sich bewegenden Gottesgelehrten nur um so merkwürdiger macht. Nicht bloß, dass B. für die Folgezeit ein Überhandnehmen der Sünden wider das 6. Gebot weissagt, der Geist der Zeit, sagt er, werde je länger je mehr Skepticismus und Naturalismus sein. Leute, welche den Grund der christlichen Religion mit der Feder umstoßen, werden öffentliche Pensionen dafür von ihres gleichen bekommen. Allenthalben komme man auf eine bloße Moral hinaus, nicht nur bei den Hohen, auch bei den Niedrigen nehme Freigeisterei überhand. Von 1740 an werde das abendländische Kaisertum noch etwa 60 Jare wären, man gebe nur acht, ob nicht der König von Frankreich noch Kaiser wird? Die deutschen Bistümer werden sekularisirt werden. Der Globus wird auf unseren Karten ein ganz anderes Ansehen gewinnen. Die lat. Sprache wird nicht mehr lang so gang und gäbe sein. Von Büchern werden allerhand Erzälungen, sie mögen war oder erdichtet sein, wenn es nur einen Zeitvertreib abgibt, am meisten gelesen. Läuft noch etwas Geistliches dazwischen, so muss es auf eine sinnreiche Art vorgestellt sein, da man sich dann an der Manier des Vortrags ergötzt, und weiter keine Besserung des Herzens sucht. Die Lehre vom innern Wort wird noch erschrecklich viel Unheil anrichten, wenn einmal die Philosophen anfangen, sich ihrer zu bedienen. Sie werden, um menschlich zu reden, den Kern one Butzen, Hülse und Schale haben wollen, d. h. Christum one die Bibel, und werden so aus dem Subtilsten ins Gröbste fortschreiten. Socianismus und Papismus scheinen jetzt noch weit auseinander zu liegen, und doch werden sie einmal zusammenfließen und das wird dem Fass den Boden ausstoßen. Die erklärte Off. fand in und außer Deutschland rasche Aufnahme, sie wurde in mehrere Sprachen übersetzt, in Deutschland in Auszügen und Überarbeitungen, in Prosa und Versen verbreitet, aber auch vielfach bekämpft und B. namentlich die Willkür in Bestimmung der apok. Zeitbestimmung nachgewiesen. Noch gehören zu B.'s chron. Schriften: sein Cyclus sive de anno magno consideratio 1745, sein Weltalter 1746, die richtige Harmonie der 4 Evangelisten, Tüb. 1747, und einige Streitschriften, dagegen zu den exeg.: das N. T. nach dem Grundtext übersetzt 1753, 1781.

Lange nachdem die Wissenschaft über die apok. Arbeiten B.'s den Stab gebrochen, erhielten sie sich bei dem Volk in Ansehen und wirkten in den Gläubigen fort und fort eine Bereitschaft und Sehnsucht auf die Erfüllung der bibl. Weissagungen, auf jene Siegeszeit, wo das Königreich Gottes und seines Gesalbten sein wird, was eine überschwengliche Fülle der Geistesbezeugungen Gottes, Befreiung von vielem Jammer, den die Menschen sich und andern durch ihre Bosheit bereiten, in sich schließt. Die Heiligen werden aber noch im Glauben, nicht im Schauen wandeln, der Streit mit der Sünde im Fleisch und der Tod wird noch nicht aufgehoben sein. Es bleibt noch das Gesetz, das ewige Evangelium, die Verkündigung des Todes Christi bei seinem Abendmal bis er kommt. Es wird noch Regenten und Obrigkeiten geben, aber sie werden mit ihren Untertanen als mit Brüdern umgehen. Es wird bleiben der Ehestand, der Feldbau und andere rechtmäßige Arbeit, aber dasjenige, was menschlicher Vorwitz, Pracht und Schwelgerei eingefürt haben, wird nicht mehr sein.

Von besonderem Interesse ist das Verhältnis, in das B. mit der Brüder-

gemeinde trat. Zinzendorf hatte bei seinen Besuchen in Württemberg auch B. persönlich kennen gelernt, dieser vermochte aber bei aller Übereinstimmung in den Grundlehren des Christentums, bei aller Achtung vor dem christlichen Ernst der Herrnhuter die Z. Ansichten vom rettungslosen Zustand der Kirche und der Notwendigkeit einer Sammlung ihrer redlichen Mitglieder zu einer neuen Gemeinde, auch das alleinige Betreiben der Blutheologie nicht zu billigen. So löblich die Mission in Grönland sei, so falle ihm doch auf, dass die Getauften so wenig von Gott dem Vater schreiben. Wenn man wie Z. aus der Blutheologie, der er auch von Herzen ergeben sei, etwas neues und einziges machen wolle, so sei es, wie wenn man das ganze Jar von lauter Marksuppe leben wollte. Dass der Graf die Leute nur nach seinem Lehrbegriff modle, dass die Brüder meinen, sie tragen das Panier, zu dem sich alles halten soll, was noch rechtschaffen sei, das sei übertrieben. Das Himmelreich sei nicht an sie gebunden; es verhalte sich mit ihrem Unternehmen wie mit einem Gartenwerk im Gewächshaus, da wol etwas vor der Zeit zuwege gebracht werden könne, aber der Garten selbst trage etwas später viel schmackhaftere Früchte in Menge. Dabei soll man ihnen aber alle brüderliche Liebe erzeigen, und dahin arbeiten, dass zwischen der Brüdergemeinde und der evangelischen Kirche Gemeinschaft bestehe. Jene könne, wenn sie in der Demut bleibe und sich von blinder Unterwerfung unter die Verordnungen des Grafen frei erhalte, ein feiner Neubruch für die evangelische Kirche werden. Als Prof. Timäus in einem Gespräch mit B. behauptet hatte, die Gläubigen können in ihrer Gemeinschaft aus dem geistlichen Vorrat des Lichts und der Kraft, aus dem auch die Propheten ihre Zeugnisse hergeleitet, auch Warheiten erlernen, die nicht in der h. Schrift enthalten sind, da galt es denn B. entschieden entgegenzutreten, wozu längst ihn seine Freunde aufgefordert hatten. Mit Benützung reicher Materialien, gab er seinen „Abriss der Brüdergemeinde“ (Stuttg. 1751) heraus, in welchem er nach einer Darstellung und Prüfung ihrer Lehre mit Liebe und Ernst seine Bedenken vorträgt. Sie sollen ihn hören, dass Gott sie höre, „ein Liebhaber, nicht ein Feind ist, wer einem die Warheit vorhält“. Die Aufnahme der Schrift war eine sehr günstige und ihr ist es wesentlich zuzuschreiben, dass Z. manche frühere Behauptung zurücknahm, ja die Gemeinde, die schon 1748 ihren Beitritt zur augsb. Konfession erklärte, in der von Spangenberg 1778 herausgegebenen Idea fidei fratrum ihre völlige Übereinstimmung mit dem luth. Lehrbegriff nachwies.

Unterdessen war B. nicht nur 1741 Prälat zu Herbrechtingen und Mitglied des landschaftlichen Ausschusses, sondern auch 1749 Konsistorialrat und Prälat zu Alpirspach mit dem Wonsitze in Stuttgart geworden, und wurde immer häufiger von Leuten aller Art in gelehrten wie in Gewissensangelegenheiten zu Rat gezogen, denen er mit größter Liebe und Treue diente. Seine Korrespondenz weist järlich gegen 1200 Nummern nach. Er stand im segensreichsten Verkehr mit den Geistlichen des Landes wie mit den Niedrigen im Volk, denen er in Erbauungsstunden die h. Schrift erklärte. Daneben unterrichtete er seine Söne, von welchen der jüngere den Beruf des Vaters wälte. B. hatte sich nämlich im Juni 1714 mit Johanne Regine Seeger verehelicht, eine Ehe, welche mit 12 Kindern gesegnet war, von welchen 6 in zarter Kindheit starben, 4 Töchter glückliche Ehen eingingen, der ältere Son Viktor Medizin studirte und den Vater nur 7 Jare überlebte, der jüngere, Ernst, als Dekan in Tübingen 1793 starb. B.'s Gebet, dass ihm Gott seine Gattin bis an das Ende seiner Wallfart erhalten möchte, wurde aufs lieblichste erhört. In der Kindererziehung ging ihm frühe Bekanntschaft mit dem Worte Gottes über alles. Man fange aber mit Geschichten an, nicht mit Sprüchen; Exempel machen Lust, nicht Befehle. Man überlasse die Kinder ihrer meist unschuldigen Geschäftigkeit, z. B. im Springen und anderem wozu ihre Munterkeit sie antreibt. Langmut ist sehr zu empfehlen, denn viel an solchen jungen Bäumlein schnitzeln, würde verletzen. Aber man halte sie wenigstens morgens und abends zum Gebet an, und bete selbst für sie fleißig in der Stille.

Im Jare 1751 ernannte ihn die theolog. Fakultät zu Tübingen zum Doktor, eine Ehre, für welche er in großer Feinheit mit den Worten dankte: Ich erkenne

Gottes Gnadengaben mit Dank, meine Nichtigkeit mit Demut und den Charakter eines Dr. Theol. als etwas Hochgültiges, vornehmlich für einen, der mit seiner erst bevorstehenden Arbeit den Eingang in der Nähe und Ferne gewinnen soll. — Über diese Zeit war er längst hinaus. Von nun an widmete er sich ausschließlich den Angelegenheiten des vaterländischen Kirchenregiments. Eine besonders schwierige und wichtige Aufgabe desselben war die rechte Behandlung des Separatismus und der Privatversammlungen zu häuslicher Erbauung. Wärend das weltliche Regiment zu Gewaltmaßregeln geneigt war, verkannte das Konsistorium die vielfachen guten Früchte jener Privaterbauung keineswegs und suchte nur dem Misbrauch zu begegnen. B. war schon als Verehrer Speners gegen die Privatversammlungen äußerst billig. Es tauge weder, den verfürten Karren der Kirche stehen zu lassen, noch durch gesetzliches Poltern helfen zu wollen; trotz aller gerechten Klagen sei die evang. Kirche doch eine ware; aber die weltliche Obrigkeit habe in ihr zu viel Gewalt bekommen, die Theologen in den Konsistorien gelten nicht qua pastores, sondern als Räte der Fürsten. Man sehe wol ein, dass eine strengere Kirchenzucht not täte, aber man habe nicht das Herz, den Geistlichen größere Macht einzuräumen, auch müsste man, wenn es mit der Kirchenzucht Ernst werden sollte, bei den Pfarrern anfangen. Übrigens wirke das h. Abendmal, wenn man je nach dem Zustand des Empfängers die Worte der Stiftung mit dem angemessenen Nachdruck ausspreche, bei vielen als ein Mittel der Bekehrung. Die Separatisten bedenken nicht, dass Gott die Vermischung des Guten und Bösen schon länger sieht und duldet als sie. Wir müssen sie tragen, obwol bei den meisten viel Hochmut, Eigensinn und Feindseligkeit ist. Übrigens gebrauche Gott den Separatismus zur Protestation wider das Verderbnis der Kirche; die Separatisten sollten aber bedenken, dass ein rechtschaffener Arbeiter, der sein schweres Seelsorgeramt auch nur halb tut, doch besser ist, als einer, der nichts tut. Man soll die Separatisten dulden, nicht zwingen, drängen noch verspotten, sie ganz nach ihren Grundsätzen handeln lassen, so lang sie nicht den allgemeinen Statsgesetzen zuwider sind, auch wenn sie ihre Kinder nicht taufen lassen wollen, so lasse man sie solches auf ihr Abenteuer tun. Hingegen lasse man ihnen die allgemeinen Kirchenwoltaten nicht angedeihen. Hierin nehme man den Schein einiger Härte an, wärend man ihnen sonst in Liebe seinen Sinn bezeugt und die Ursache, warum man so und nicht anders handle. Der Pfarrer lasse sich an ihrem Gewissen offenbar werden, wandle und lehre unärgerlich, warne seine Zuhörer vor allem Richten über sie, zeige ihnen nicht das Böse, sondern das Gute derselben und ermuntere zum verträglichen Civilumgang, halte sie aber ab vom geistlichen Umgang mit ihnen. Es ist unschwer, in diesen Grundsätzen den Geist des württ. Generalreskripts vom Jar 1743, verfasst von G. B. Bilfinger, die Privatversammlungen betreffend, zu erkennen, eines Edikts, dem Württenberg die Ableitung der separ. Elemente in die der Kirche meist freundlich zur Seite gehenden Privatversammlungen wesentlich verdankt.

Über seine Wirksamkeit im Konsistorium schreibt B., die Verleugnung des eigenen Willens machte mir die Geschäfte leicht und meine beständige Absicht war, Gottes Ehre zu befördern u. s. w. Wir müssen uns versagen, weiteres aus dem reichen Schatz der Briefe B.'s über kirchliche, litter. und seelsorgerliche Gegenstände mitzuteilen. Viele Schwache hat er befestigt, viele vor dem Abfall, sei es zum Katholizismus, sei es zum Unglauben, bewart, nicht wenige vom Separatismus zurückgehalten und mit der bestehenden Kirche versönt. Seine apok. Schriften, die am meisten ins Volk drangen, weit entfernt, nur zur Befriedigung der Neugierde zu dienen und in unnütze Grübeleien zu versenken, dienten der Erfarung zufolge als ernste Stimmen der Warnung vor Unglauben und Sicherheit, und heute noch, nachdem längst die Berechnung des Jares 1836 sich als Irrtum erwiesen, stehen dieselben bei den zalreichen Gliedern der relig. Gemeinschaften in Württemberg wie auswärts in Ansehen. Auch von seinen von Burk 1839 herausgegebenen Predigten ist eine schwedische Übersetzung erschienen. Mehrere seiner geistlichen Lieder, die sich durch Kraft und Innigkeit auszeichnen, wie „Du Wort des Vaters, rede du", „Gott lebet, Sein Name gibt Leben und Stärke", „Mittler,

alle Kraft der Worte", sind in das württemb. Gesangbuch von 1841 eingereiht worden.

B. genoss, ungeachtet seiner zarten Konstitution, lange einer im ganzen guten Gesundheit. Erst von seinem 65. Geburtstage an wurde er sichtbar schwächer. Doch besorgte er so lange als möglich die Geschäfte im Konsistorium. Eine Brustentzündung kam zur allgemeinen Schwäche hinzu, one die Kraft seines Geistes zu beugen. Was er sprach, diente zur großen Erbauung der Seinigen, doch wollte er kurz sein, damit nichts verwerfliches sich einmische und der sanfte und stille Geist, der köstlich ist vor Gott, desto weniger gestört werde. Am letzten Tag genoss er das h. Abendmal mit den Seinigen und sprach zuvor das Glaubensbekenntnis, Beichte und Gebet mit wunderbarer Kraft. Als ihm in seinen letzten Augenblicken noch die Worte zugerufen wurden: Herr Jesu, dir leb ich u. s. w. deutete er bei dem: Dein bin ich tot und lebendig, mit der rechten Hand auf die Brust und entschlief am 2. Nov. 1752 morgens zwischen 1—2 Uhr in einem Alter von 65 J. 4 Monaten. Sein Schüler Oetinger sagt von B.'s Tod: „Er starb nach seiner Idee; er wollte nicht geistlich pompös sterben, sondern gemein, wie wenn man unter den Geschäften zur Türe hinausgerufen wird. Er sprach: er werde eine Weile vergessen werden, aber wider ins Gedächtnis kommen. Ja wol! Seinesgleichen ist nicht in Württemberg." B.'s Leben ist vielfach beschrieben. Im Gnomon von seinem Sone nach eigenen Notizen des Vaters. Von J. J. Moser im „erläutert. Württemberg" und in „Beiträge zu einem Lexikon jetzt lebender Theologen". In Bruckers Bildersaal, 1748. Am vollständigsten von seinem Urenkel J. Ch. F. Burk, 1831. — Englisch: Walker, Memoir of the life of J. A. Bengel, Lond. 1837. Als Zugabe: „Litter. Briefwechsel, 1836". Von demf.: B.'s Lebensabriss in Pipers ev. Jahrb. 1851. — v. Oskar Wächter, J. A. Bengels Lebensabriss, 1865. — Vergl. auch Auberlens Theosophie Oetingers.

(Hartmann) J. Ch. F. Burk.

Benno, Bischof von Meißen. Dieser Mann, der von der Nachwelt weit über seine Verdienste geschätzt worden ist, hatte einen Grafen Werner von Woldenberg zum Vater und war im Jare 1010 auf einem Landsitze bei Goslar geboren. Fünf Jare alt kam er nach Hildesheim, wo Bernward, einer seiner Verwandten, Bischof war. Dieser übergab den Knaben dem Probste des Michaelisklosters, Namens Wiger, zur Unterrichtung und Erziehung, und Benno scheint die Studien und die frommen Übungen mit Eifer betrieben zu haben, so dass er in der freilich für Deutschland sehr bildungslosen Zeit den Ruhm eines Gelehrten davontrug. Nach dem Tode des Bischofs Bernward und seines Vaters wurde er in demselben Kloster, in dem er erzogen worden war, Mönch, im Jare 1028. Die Weihe als Diakon erhielt er 1035, als Priester 1040. Ob er 1045 wirklich einige Monate lang Abt seines Klosters war, läßt sich nicht entscheiden, da diese Nachricht nur in einer einzigen Chronik zu finden ist. Im Jare 1051 sollen Kaiser Heinrich und Papst Leo selbst den Benno in das Kollegiatstift Goslar gerufen haben. Dieses Stift war zu einer Pflanzschule für gelehrte und fromme Geistliche bestimmt und dazu reich ausgestattet worden. In demselben übernahm Benno im Jare 1051 oder vielleicht später das Amt des Lehrers. Hier blieb er, one vom Lehrer zum Probste aufzurücken, bis zum Jare 1066. Wärend der Zeit scheint er geschrieben zu haben, was außer einigen Briefen noch von ihm vorhanden ist, nämlich: De dictamine (ein Unterricht im Briefschreiben) und Expositiones supra Evangelia dominicalia. Kaum war König Heinrich IV., welcher mit den Domherren von Goslar aus seiner ersten Jugend wol bekannt war, zur Selbständigkeit gelangt, als er die Gelegenheit fand und benutzte, mehrere derselben auf Bischofssitze zu befördern. Das Bistum Meißen wurde erledigt und Krafto erhielt es. Dieser starb aber alsbald und ihm folgte noch im Jare 1066 oder im Anfange des Jares 1067 Benno als zehnter Bischof von Meißen. Als solcher wurde er bald in den Sachsenkrieg verwickelt, durch welchen er einen Platz in der Geschichte erhalten hat. Benno konnte sich der heimlichen Teilnahme an der Verschwörung der Sachsen im Jare 1073 nicht entziehen, obgleich er dem König Heinrich persönlich und für seine oft beschenkte Kirche verpflichtet war und

den Frieden liebte. Er enthielt sich aber aller Feindseligkeiten und hätte auch mit der äußerst geringen Zal seiner Kriegsmannen keiner Partei nützen oder schaden können. Heinrich setzte auch 1074 seine Schenkungen an das Bistum Meißen fort und bemächtigte sich erst im Jare 1075 der Person des Bischofs, weil dieser wärend des sächsischen Krieges weder durch Boten, noch durch Briefe seine Treue erklärt habe. Der von Gregor gegen Heinrich ausgesprochene Bann hat den Benno gewiss für immer dem Könige entfremdet, aber nach Rom zum Konzile ist Benno ebensowenig gegangen als nach Worms. Er war mit den übrigen sächsischen Bischöfen noch gefangen und wurde erst um die Mitte des Jares 1076 nach neuem Gelöbnisse der Treue in seine Diözese entlassen. Im Oktober desselben Jares kam Heinrich aus Böhmen wider nach Meißen und vollendete seine früheren Verwüstungen. Als er aber wegzog, gab er die dem Ekbert genommene Markgrafschaft dem Könige Wratislaw von Böhmen, mit welchem Benno befreundet war und unter dessen und des zurückgekehrten Ekbert Schutze er einige Jare so ruhig lebte, als die Zeit es gestattete. Aber schon 1078 wurde er wegen seiner Unbeständigkeit von Heinrich zum zweiten Male in seinem Sprengel gefangen genommen und fast 3 Jare lang gefangen gehalten. Seit 1081 wider frei, setzte er sein schwankendes Verhalten fort und nahm sogar im Jare 1085 mit dem Legaten Gregors und mit dem Gegenkönig Herrmann an der Versammlung zu Quedlinburg teil. Dafür wurde er in Mainz entsetzt und sein Amt mit einem gewissen Felix besetzt. Als nun noch Gregor starb, fand es Benno für geraten, sich zu unterwerfen und alle politische Gegnerschaft aufzugeben. Er begab sich nach Rom, demütigte sich vor Clemens III. und erhielt noch vor 1088 sein Bistum auf die päpstliche Empfehlung vom Kaiser zurück und blieb in dessen Besitz bis zu seinem Tode, one ferner von dem wechselnden Kriegsglück der Parteien betroffen zu werden. Dem Kaiser scheint er wärend dieser Zeit befreundet gewesen zu sein; das erhellt daraus, dass Heinrich zu seinen früheren Schenkungen an Meißen neue hinzufügte. Dabei blieb er aber ein Mann von den kirchlichen Grundsätzen Gregors und bewies das in der Leitung seiner Kirche. Man rühmt außer seiner Sorge für den Kirchengesang und für den Bau und Schmuck der Kirchen die häufig widerholte und sorgfältige Visitation aller Gemeinden seiner Diözese, wobei er Kirche, Kirchengut, hauptsächlich aber das Leben der Kleriker berücksichtigte und heftig gegen die Vernachlässigung des Cölibats eiferte. Dafür musste er freilich von den verwilderten Priestern und den frechen habgierigen Edeln viel leiden und sah sich durch Verhönung und tätliche Beleidigung in seinem frommen Eifer nicht wenig gestört. Desto mehr wandte er sich einer anderen Tätigkeit zu, nämlich der Bekehrung der heidnischen Slaven, die in und außer seiner Diözese die östlichen Landstriche des jetzigen Königreichs Sachsen bewonten und deren Verehrung für ihn manche Wundergeschichten hervorgebracht hat. Nach gemeiner Überlieferung starb Benno am 16. Juni 1106. Neuerdings ist das Jar 1107 empfohlen worden. Längere Zeit nach seinem Tode war sein Andenken sehr wenig geehrt. Bischof Wittigo II. brachte es am Ende des 13. Jarhunderts zu Ehren. Um seine Heiligsprechung bemühten sich Meißner Geistliche und Fürsten seit dem Jare 1489. Aber trotz der sehr unkritischen, lobhudelnden Biographieen, welche Hieron. Emser schrieb, erschien die Würdigkeit Bennos noch zweifelhaft. Die Reformation beschleunigte endlich das Werk. Hadrian VI. kanonisirte ihn im Jare 1523. Feierlich wurde in Meißen seine Erhebung begangen, am 16. Mai 1524. Luthers derbe Polemik „wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden", hatte einen heftigen Schriftenwechsel zur Folge. Im Jare 1539 wurden Bennos bezweifelte Reliquien nach Stolpen, dann nach Wurzen geflüchtet, endlich 1576 dem Herzoge Albert V. von Bayern überlassen und nach München gebracht, wo Benno als Patron der Stadt und des ganzen Landes verehrt wird. Kaiser Karl VII. hat einen Teil dieser Reliquien der katholischen Gemeinde in Dresden geschenkt und die Jesuiten zweifeln nicht daran, dass ihr Werk der Katholisirung Sachsens von Bennos Gebeten unterstützt werde. —

Quellen für die Geschichte Bennos sind die Annalisten und Chronisten aus Heinrichs IV. Zeit, hauptsächlich Lambert von Aschaffenburg. Hildesheimische

Chroniken sind bei Leibnitz (Script. hist. Brunsvic. T. II) nachzusehen, andere bei Mencken (Script. rer. Germ. T. II), der auch die Arbeiten Emsers und der Bollandisten gesammelt hat. Die übrige sehr reichhaltige Litteratur siehe in der fleißigen und kritischen Schrift von C. Fr. Seyffarth, Ossilegium S. Bennonis, Monachii 1765. 4°. Die Widerlegung derselben von A. Crammer, Apologia Bennoniana, Monachii 1773. 8°, ist misslungen. **Albrecht Vogel.**

Benoît, Elias, bekannt durch seine Geschichte des Edikts von Nantes, wurde geboren zu Paris den 20. Januar 1640. Nachdem er in dieser Stadt Philosophie und dann zu Montauban Theologie studirt hatte, ward er 1665 Pfarrer zu Alençon. Hier stritt er öfters, nicht one glücklichen Erfolg, mit mehreren der geschicktesten Verteidiger des Katholizismus. Einer dieser letzteren, der Jesuit de la Rue, der dem reformirten Prediger bei weitem nicht gewachsen war, regte das katholische Volk gegen die Protestanten auf; die Kirche wurde erstürmt, jedoch mutig verteidigt. Die Reformirten verdankten es der Milde des Intendanten der Provinz, dass sie wegen ihres Widerstandes nicht zur Strafe gezogen wurden; einer von ihren Pfarrern jedoch wurde abgesetzt. Bei der Revokation des Edikts von Nantes musste Benoît Frankreich verlassen und sich nach den Niederlanden zurückziehen; er wurde Pfarrer zu Delft und starb daselbst den 15. Nov. 1728. Er war ein friedfertiger, sanfter, bescheidener Mann, der den Streit nicht suchte, ihn aber auch nicht floh. Unter seinen Schriften ist die wichtigste seine „Histoire de l'édit de Nantes", Delft 1693 u. 95, 5 Bde. 4°. Sie enthält viel Merkwürdiges, ist mit vieler Genauigkeit abgefasst, gibt eine Anzal von Dokumenten und bleibt daher eine der besten Quellen für die Geschichte der reformirten Kirche in Frankreich. Der P. Thomasius vom Oratorium schrieb dagegen ein Werk, in dem er die Handlungsweise Ludwigs XIV. dadurch rechtfertigt, dass er sie mit der der ersten christlichen römischen Kaiser gegen die damaligen Häretiker vergleicht. **C. Schmidt.**

Bentley, Richard, der, ausgezeichnet durch kritischen Scharfsinn, glückliche Kombinationsgabe und gründliche Kenntnis der griechischen und römischen Schriftsteller, sich unter den englischen Gelehrten nicht nur um die Philologie, sondern auch um die Theologie große und bleibende Verdienste erworben hat, wurde den 27. Januar 1662 zu Dulton, einem Dorfe im westlichen Teile in Yorkshire, geboren, wo sein Vater, ein wolhabender Hufschmied, lebte. Seine erste Erziehung und die frühzeitige Richtung seines Geistes auf die wissenschaftliche Laufban verdankte er fast ausschließlich teils seiner Mutter, teils seinem mütterlichen Großvater Rich. Willis, der als Major im Heere Karls I. gedient hatte. Nach zurückgelegtem 12. Jare ward er auf die lateinische Schule der benachbarten Stadt Wakefield gebracht, wo er sich durch seine außerordentlichen Fortschritte, besonders in den alten Sprachen, so sehr auszeichnete, dass er, kaum 15 Jare alt, schon im Jare 1676 in das Johannis-Kollegium (St. Johns College) zu Cambridge aufgenommen werden konnte, um Theologie zu studiren. Wärend er hier seine Beschäftigung mit den alten Sprachen eifrig fortsetzte, betrieb er mit dem angestrengtesten Fleiße das Studium namentlich der biblischen Exegese und erhielt, nachdem er Baccalaureus geworden, im J. 1683 die Stelle eines Oberlehrers an der Schule zu Spalding in Lincolnshire. Doch gab er diese Stelle nach wenigen Monaten wider auf und folgte der Aufforderung des Dr. Stillingfleet, der ihn zum Begleiter und Aufseher seines Sones auf einer der englischen Universitäten, deren Wal er ihm freistellte, bestimmte. Bentley wälte Oxford, weil er daselbst die litterarischen Schätze, besonders die an Handschriften reiche bodlejanische Bibliothek zu seiner eigenen weiteren Fortbildung zu benutzen wünschte. Die anhaltende Beschäftigung mit den dortigen Handschriften legte den Grund zu seinem ganzen Studienplane und bewirkte, dass er neben der Theologie unter den philologischen Wissenschaften vorzüglich die Kritik in den alten Sprachen zu seiner Lebensaufgabe wälte. Im Jare 1684 erwarb er sich bei seinem Kollegium die Würde eines Master of Arts, worauf er 1689 auch in das Wadham-College der Universität Oxford aufgenommen wurde (vergl. A. Wood in den Fastis Oxon. am Ende des 2. Buchs, der ihn als einen vielversprechenden ge-

lehrten Mitbürger auffürt). Schon längſt als Familienmitglied ſeines Gönners Stillingfleet, der unterdes Biſchof von Worceſter geworden war, betrachtet, erhielt er von demſelben die Stelle eines Hauskaplans und eine Präbende bei deſſen Kirche. Um dieſe Zeit machte er ſich durch ſeine Epistola ad Joan. Millium, den berühmten Theologen von Oxford, als Kritiker und Philolog rühmlich bekannt. Aber auch als gelehrter Theologe und Kanzelredner erwarb er ſich damals großen Ruhm und allgemeine Anerkennung, da er in der vom Ritter Boyle zur Verteidigung der natürlichen und geoffenbarten Religion gegründeten Stiftung zum erſten Redner gewält wurde und ſeine Reden ſeinen Nachfolgern in dieſer Stelle als ſtehende Muſter galten. Anfangs des Jares 1694 zum Aufſeher der königl. Bibliotheken zu St. James (Keeper of the Royal Libraries) ernannt, ſorgte er nicht nur gewiſſenhaft für Ordnung und Bereicherung derſelben, ſondern beſchäftigte ſich auch eifrig mit der Herausgabe mehrerer griechiſcher und lateiniſcher Schriftſteller und ſchrieb die mit viel Geiſt und Scharfſinn abgefaſsten Abhandlungen über die Unechtheit der dem Phalaris und anderen älteren Griechen zugeſchriebenen Briefe und über Äſops Fabeln gegen Charles Boyle, nachmaligen Grafen Orrery. Nachdem er ſchon im Jare 1696 von der Univerſität Cambridge rite zum Doctor der Theologie ernannt war, erhielt er 1700 die reichlich beſoldete Stelle eines Vorſtehers des Dreieinigkeits-Collegiums (Master of Trinity) und wurde 1701 Archidiakonus zu Ely, worauf er ſich verheiratete und ein durch Wolſtand geſichertes, glückliches Familienverhältnis begründete. — Seitdem nahm ſowol der geſellige Verkehr mit den Seinigen und wenigen auserwälten Freunden, als die vielfach zerſtreuende Tätigkeit ſeiner amtlichen Stellung mit den damit verbundenen mannigfachen Verdrießlichkeiten und Streitigkeiten, in die er durch dieſelbe verwickelt wurde, ſeine Zeit ſo ſehr in Anſpruch, daſs er die Beſchäftigung mit den alten klaſſiſchen Schriftſtellern, wie er ſelbſt verſichert, nur zur Erholung betreiben konnte. Und als er endlich im J. 1716 die Profeſſur der Theologie an der Univerſität zu Cambridge mit vermehrtem Gehalte erhielt, ging er an die Ausfürung ſeines lange gehegten Vorhabens einer kritiſchen Ausgabe des Neuen Teſtaments. Nachdem er ſchon mehrere Jare vorher auf ſeine eigenen Koſten in Paris und an anderen Orten die älteſten und bewärteſten Handſchriften des Neuen Teſtaments durch John Walker, ein jüngeres Mitglied von Trinity, und ſeinen Neffen, Thomas Bentley, ſorgfältig hatte vergleichen laſſen, glaubte er aus dieſem kritiſchen Vorrate den Text nebſt der Verſion des Hieronymus zur urſprünglichen Reinheit wider herſtellen zu können und kündigte ſeine neue Ausgabe in einer Schrift unter dem Titel: Proposals for printing a new Edition of the Greek Testament 1717 (2. Aufl. 1721) an. Indeſſen traten Conyers Middleton, Zach. Pierce und andere Theologen mit ſolcher Heftigkeit dagegen auf, daſs er ſich genötigt ſah, ſeinen im J. 1720 bekannt gemachten Subſkriptionsplan wider zurückzuziehen und alle zum N. T. mühſam geſammelten Papiere ſeinem zweiten Brudersſone, dem Pfarrer Dr. Rich. Bentley zu Nailſtone in Leiceſterſhire, durch teſtamentariſche Verfügung zu hinterlaſſen. Aber nicht nur als ſcharfſinniger Kritiker, ſondern auch als bedeutender Kanzelredner zeichnete ſich Bentley unter den Theologen ſeiner Zeit aus. Er trat als ſolcher, dazu aufgefordert, zuerſt in Boyles Inſtitut auf, und die Reden, welche er daſelbſt hielt, zeugten ebenſoſehr von ſelbſtändigem Denken, als ſie ſich durch Reinheit der Sprache und Klarheit der Darſtellung empfahlen, weshalb ſie auch allgemein für anerkannte Muſter galten. Sie erſchienen unter dem Titel „A Confutation of Atheism, or eight Sermons preached at Boyles Lectures“, London 1694, 8°, und wurden nicht nur bis zum Jare 1739 in 5 ſtarken Auflagen in England verbreitet, ſondern auch gleich nach ihrem erſten Erſcheinen von D. E. Jablonski ins Lateiniſche (Berlin 1696) und ſpäter ins Franzöſiſche und von C. M. Seidel (Hamburg 1715) ins Deutſche überſetzt. Um ſich den Feinden der geoffenbarten wie der natürlichen Religion gegenüber zum Beweiſe des Daſeins Gottes neben der philoſophiſchen Lehrart auch der mathematiſchen zu bedienen, hatte er ſich vorher mit Iſaak Newton in Briefwechſel geſetzt und ſich dadurch deſſen Achtung und Freundſchaft erworben. Dies veranlaſste ihn, im Jare 1713 als „Verteidiger des waren Glau-

bens" auch gegen den Freigeist Anton Collins in den „Remarks upon a late Discourse of Freethinking in a Letter to F. H. D. D. (Francis Hare of Trinity) by Phileleutherus, Lipsiensis 1713, 8°" aufzutreten, einer Schrift, in welcher er durch Gelehrsamkeit, Gewandtheit des Scharfsinnes und Feinheit des Witzes den für jene Zeit bedeutsamen Kampf mit den sogenannten Freidenkern für immer entschied. Mit demselben Nachdruck, womit er die Atheisten und Freigeister bekämpfte, predigte er aber auch von der Kanzel gegen Katholizismus und römische Papisterei, wodurch er selbst der Hochkirche so verdächtig wurde, dass er sich 1717 öffentlich in: „Reflections on the scandalous Aspersions east on the Clergy by the Author of the Remarse on Dr. Bentleys Sermons on Popery" verteidigen musste.

Die letzten Jare seines Lebens brachte Bentley, die Vernachlässigung seines Berufes nicht achtend, meistens in London zu, wo er sich der besonderen Gunst der Königin Karoline erfreute, durch deren Aufforderung veranlasst, er die letzte kritische Arbeit, die Ausgabe des verlorenen Paradieses von Milton, 1732 unternahm. Jedoch zog ihm dieselbe, wegen der oft willkürlichen Behandlung des Textes, manchen zum teil nicht unverdienten Tadel seiner Landsleute zu. Er starb zu Cambridge im 81. Jare seines bei gleichmäßiger Gesundheit zugebrachten Lebens den 14. Juli 1742 und wurde in der Kapelle von Trinity-College begraben, wo eine einfache Inschrift seine Ruhestätte bezeichnet. Eine Auswal seiner Briefe ist von Charles Burney unter dem Titel: „Rich. Bentleii et doctorum Virorum Epistolae, partim mutuae. Accedit Rich. Dawerii ad Jo. Taylorum Epistola singularis. London 1807, 4°, jedoch nur in 150 Exemplaren. Der übrige handschriftliche Nachlass Bentleys befindet sich gegenwärtig teils in dem britischen Museum zu London, teils in der Bibliothek der Universität zu Cambridge, und ist teilweise erst in neueren Zeiten in verschiedenen Zeitschriften zum Druck befördert worden.

Litteratur. Memoirs of Rich. Cumberland, written by himself. London 1806. — Biographical and literary Anecdotes of Will. Bowyer by John Nichols. London 1782. — Bambergers biographische und literarische Anekdoten, Bd. II, S. 276. — Biographia Brit. Vol. II, p. 734, nach der 2. Augabe von Kippis, S. 224 ff. Daraus in der deutschen Bearbeitung des Niceron Th. IV, S. 391. — Tower's British Biography Vol. VII. — Herders Adrastra, Bd. 5. — F. A. Wolf in den litterarischen Analekten (Berlin 1816). Nr. 1, S. 1 ff. und Zusätze II, S. 493. L. Wachler, Handb. der Gesch. der Litteratur (Leipzig 1824) Th. IV, S. 63 f. — Fr. Hand in Ersch und Grubers allgem. Encyklopädie Sekt 1 Th. IX, S. 48—52. **G. H. Klippel.**

Berengar von Tours ist warscheinlich in den früheren Zeiten des 11. Jarhunderts geboren, und legte den Grund seiner Bildung in der Schule des ehrwürdigen Bischofs Fulbert von Chartres, dessen Liebe und Frömmigkeit ihm die Herzen seiner Schüler für immer zu gewinnen pflegte, und von welchem, mit der christlichen, eine nicht unbedeutende wissenschaftliche, freilich die traditionellen Formen innehaltende Anregung ausging. Berengar war, so viel wir wissen, der einzige, welcher in selbständigerer Weise den Einfluss des Lehrers aufnahm. Schon früh machte er sich unter Fulberts Schülern dadurch bemerklich, dass er die Behauptungen desselben einer Prüfung unterzog. Anfangs scheint ihn die weltliche Wissenschaft besonders angezogen zu haben (Adelmanni Brixiae episcopi de veritate corporis et sanguinis Domini ad Berengarium epistola prim. ed. C. A. Schmid. Brunsv. 1770. p. 31). Die Frucht davon war dialektische Gewandtheit, Kenntnis und geschickte Anwendung römischer Klassiker, freiere Methode, reinerer Ausdruck und eine für seine Zeit hervorragende Gelehrsamkeit und allgemeine Bildung. Erst späterhin beschäftigte er sich eingehender mit der Bibel und den Kirchenvätern, mit Gregor dem Großen, vor allem mit Augustin, und es war für dies unbefangene und selbständige Verständnis derselben sicherlich von Bedeutung, dass Berengar von jenen Vorstudien aus zu ihnen gelangte. Vermutlich fand er bestimmtere Veranlassung dazu, als er gegen 1040 Vorsteher der Domschule von Tours ward. In kurzem brachte er diese Anstalt in einen neuen Schwung, aus

der Nähe und Ferne strömten ihm Schüler zu, an denen man die Spuren der eigentümlichen Forschungen Berengars bemerkte. Selbst diejenigen, welche alles von dem Herkommen Abweichende, und wenn es auch dem Gebiete der Grammatik und anderer nichttheologischer Schulwissenschaften gehörte, zum Argwon der Häresie reizte, mussten doch seine Talente anerkennen, und seine Freunde sprechen mit Bewunderung von ihm. Ein gewisser Drogo, später Archidiakonus zu Paris, schreibt ihm nach einem Besuch um 1040, wo Berengar schon Archidiakonus von Angers geworden war, rühmt seine unermüdliche Tätigkeit in seinen Geschäften, in Beratung der Vielen, die sich an ihn wenden, und dass ihn dies nicht abziehe von sorgfältiger Durchforschung der heiligen Schrift, die er mit anziehender Beredsamkeit auszulegen verstehe. Er stellt ihn sogar als Arzt höher als diejenigen, welche aus dieser Kunst ihren Beruf machen. „Ich weiß niemanden", fügt er hinzu, „der dir zu vergleichen wäre" (Sudendorf, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe. 1850. S. 200 vgl. 88). So groß ward in kurzem das Ansehen seiner Wissenschaft und asketischen Frömmigkeit, durch deren Strenge er, wie Drogo sagt, seinen Körper schwächte, dass eine Anzal von Mönchen ihn aufforderten, durch ein Ermanungsschreiben ihren Eifer anzufachen (Martene et Durand, thesaur. novus anecdot. I. p. 191). Von solcher Autorität zeugt auch ein anderer, zwischen 1047 und 1049 geschriebener Brief, an Joscelin, den spätern Bischof von Poitiers, gerichtet, welcher den Berengar um ein schiedsrichterliches Urteil über eine Differenz zwischen dem Bischof Isembert von Poitiers und seinem Kapitel ersucht hatte (so bezieht Sudendorf die Personen [S. 91], welcher den Brief S. 200 in authentischerer Form gibt, als Martene und Durand S. 195). Unter den Bischöfen gab es nicht wenige, die ihn hochschätzten, und der mächtige und gefürchtete Graf Gaufried von Anjou war sein Gönner (Sudendorf, S. 204 vgl. 100). Es wäre nicht zu verwundern, wenn Berengar, mit so viel Ehre überhäuft, den Versuchungen der Eitelkeit nachgegeben hätte (Sudendorf, S. 211). — Indes war er zu der Überzeugung gelangt, dass die Abendmalslehre des Paschasius Radbertus, welcher annahm, dass durch die Konsekration des Priesters Brot und Wein dem Wesen nach in Christi Leib und Blut verwandelt werde, aber die äußeren Merkmale des Brotes und Weines beware, obgleich sie in der Kirche die herrschende geworden war, dennoch gänzlich unbegründet sei. Da er es für angemessen hielt, Schwache mit Zweifeln nicht zu beunruhigen (Sudendorf, S. 208), hat er wol anfänglich nur in engeren Kreisen darüber gesprochen. Doch um 1046 war seinem Freunde Adelmann, damals Scholastikus in Lüttich, ein Gerücht von Berengars Heterodoxie in diesem Punkte zu Ohren gekommen; er hatte von ihm Auskunft in einem verlornen Briefe erbeten, und als er keine Antwort erhielt, schrieb er ihm 1048 noch einmal und bat ihn liebevoll, seine Abweichungen von der allgemeinen Kirchenlehre aufzugeben. Der Bischof Hugo von Langres, welcher Berengars Bedenken aus einer Unterredung mit ihm kannte, machte dieselben öffentlich, indem er eine Schrift gegen ihn verfasste (Tractatus de corp. et sangu. Christi. Bibl. Patr. Lugd. XVIII.). Diese kann nicht nach dem Oktober 1049 geschrieben sein, und es erklärt sich aus dem allem, wie der Papst Leo IX., welcher bis 1049 Bischof von Toul gewesen war, im Sommer desselben Jares bereits von Berengars Häresie unterrichtet gewesen sein konnte (Sudendorf, S. 204 vgl. 92). Vermutlich war es im Anfang des Jares 1050, als Berengar an seinen Freund Lanfrank, den Prior des Klosters Bec, einen Brief richtete (d'Achery, Opp. Lanfranci. Not. p. 22 und Gieseler, Kirchengesch. II. I. S. 277), worin er sein Bedauern ausdrückt, dass Lanfrank der Abendmalslehre des Paschasius anhange, und die des Scotus (er verwechselt eine Schrift des Ratramnus mit einer des Johannes Scotus; s. Lauf, Stud. u. Kritik. 1828. 4°) für häretisch halte. Er selbst erklärt sich für die Ansicht des Scotus, und meint in Einstimmung zu sein mit Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, anderer zu geschweigen. Bis dahin scheinen unmittelbare Erörterungen über ihre Standpunkte zwischen beiden Männern nicht stattgefunden, auch Lanfrank sich schonend über Berengar selber geäußert zu haben; jener Brief aber fand ihn, der inzwischen nach Rom gereist war, nicht in Bec, und kam in Rom erst in seine

Hände, nachdem er schon von andern gelesen worden war. Da der Papst und infolge dessen andere in Rom sehr ungünstig von Berengar urteilten (Sudendorf, 204), so war es Lanfrank unangenehm, bei solchen, die nur obenhin von Briefen zwischen beiden gehört hatten, in dem Verdacht gleicher Häresie zu stehen, und aus Verdruss darüber ließ er sich verleiten, auf einem Konzil zu Rom 1050 als seines Freundes Ankläger aufzutreten. Hier ward Berengar one Vorladung, one Verhör verdammt. So unbillig dies war, so ging doch vermutlich nicht vom Papste, denn dieser war gegen ihn eingenommen, sondern vielleicht von Hildebrand der Beschluss aus, auf einer andern Synode, die sich am 1. September 1050 zu Vercelli versammelte, den Berengar zu vernehmen. Obgleich er und seine Freunde in einem auswärtigen Gericht (extra provinciam) eine Verletzung des Kirchenrechts fanden (A. F. u. F. Th. Vischer, Berengarii Turonens. de sacr. coena adv. Lanfr. lib. posterior. Berol. 1834. p. 41), so beabsichtigte er doch, der Vorladung zu folgen, und begab sich nach Paris, um vom Könige Heinrich I. die Erlaubnis zur Reise zu erlangen, da der König der Abt und er Kanonikus der Kirche des heiligen Martin zu Tours war. Doch nahm er den Weg durch den westlichen Teil der Normandie, wo er Freunde zu finden hoffte, suchte namentlich, aber vergeblich, den Abt Ansfried von Preaux zu überzeugen (Durandi abb. Troarnensis liber de corpore et sang. Chr. contr. Berengar. in Lanfr. opp. ed. d'Achery. p. 106. Nach Sudendorf, S. 25 folg., um 1058 geschrieben (?). Bereng. ep. ad Ansfredum abbat. bei Sudendorf, 208, vergl. 103) und ließ sich zu Chartres, wo besondere Erbitterung gegen ihn herrschte, eine tumultuarische Disputation aufnötigen (Sudendorf, 209. Bereng. ep. ad Ascelinum [welcher, wie Sudend. S. 15 beweist, zu Chartres lebte], bei Mansi, Coll. Concil. XIX, 775). Als er in Paris angekommen war, warf ihn der König ins Gefängnis, um sich seines Vermögens zu bemächtigen. Es geschah zum Teil auf Ansfrieds Anregung, dass er seine Theorie, welche in den Grundzügen ihm fest stand, jetzt genauer aus der Bibel begründete, und im Kerker sich eifrig mit dem Studium des johanneischen Evangeliums beschäftigte (Vischer, S. 44. Sudend. 209). Unterdessen ward das Konzil zu Vercelli gehalten (Vischer, 42 f.); zwei seiner Freunde, die ihn zu verteidigen suchten, wurden überschrieen, kaum der Misshandlung entzogen, das Buch des Ratramnus auf Lanfranks Wink zerrissen und Berengar aufs neue verurteilt. Er wandte sich in einem Briefe (Sudendorf, 204) an den Grafen Gaufried von Anjou, dessen mächtiger Fürsprache er vielleicht seine Befreiung verdankte. Leicht möglich ist, dass er nach seiner Befreiung Brionne berürte, und dort die Disputation hielt, welche er selbst andeutet (Vischer, S. 38). Sein Wunsch, einen Schadenersatz vom Könige zu erlangen (ep. ad Richardum, Sudendorf 211), ward nicht erfüllt, sondern seine Feinde bearbeiteten den König zu neuen feindlichen Maßregeln. Um 1051 berief Heinrich ein Konzil nach Paris (von Lessing, B. XII. S. 264 der Ausgabe von 1826, und von Gieseler, S. 281, geleugnet; von Stäudlin, in St. und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengesch. II. S. 35; von Neander, Kirchengesch. IV. S. 339, und von Sudendorf, S. 31, als geschichtlich angenommen), dessen Zweck, ihn zu verderben, Berengar kannte, der daher es vermied, dort zu erscheinen. Die drohenden Befehle des Königs, welche dem Konzil folgten, waren fruchtlos, da ihn der Graf Gaufried und damals auch sein Bischof Eusebius Bruno von Angers schützten. Schon dies reicht hin, die Richtigkeit der Hypothese Gfrörers darzutun, dass Berengar mit dem Könige zur Herstellung einer von Roms Oberherrschaft freien französischen Nationalkirche verbunden gewesen sei. (S. Baxmann, Politik der römischen Päpste II, 228.) Er ist überhaupt nicht auf Kirchenpolitik, sondern auf Ausbreitung seiner dogmatischen Ideeen gerichtet. — Um 1054 kam der Kardinal Hildebrand als päpstlicher Legat nach Frankreich. Anfänglich zeigte er sich sehr geneigt, auf Berengars Ansicht einzugehen, besprach sich mit ihm über das Verfaren, was einzuschlagen sei, um den Bischöfen zu genügen, und verabredete mit ihm, dass er ihn nach Rom begleite, um durch des Papstes Leo Autorität die Gegner zum Schweigen zu bringen. Aber da Hildebrand aus den heftigen Kundgebungen der andern Partei erkannte, dass es schwerer sein würde, one sie, als one die Freunde

Berengars die Ruhe in der Kirche zu erhalten, so vermied er fortan alles, was schließen ließ, dass er ihm nahe stehe, und gab ihm nur in Gegenwart anderer Audienz. Die Synode zu Tours erklärte sich jedoch zufrieden mit der für ihn unverfänglichen schriftlichen Aussage: „dass Brot und Wein des Altars nach der Konsekration Christi Leib und Blut seien", nachdem er zögernd, weil es eine ungesetzliche Forderung war, eidlich bekräftigt hatte, dass er es glaube, wie er es sage (Vischer, S. 49 f. Sudendorf, 215). Die gleiche Rücksicht auf die Gegenpartei und Leos Tod trugen wol dazu bei, dass Hildebrand ihn nicht sogleich nach Rom kommen ließ. Nachher forderte er ihn dringend dazu auf, indem er von seinem Einfluss in Rom ein besseres Resultat erwartete. Berengar begab sich dahin, versehen mit einem Empfehlungsschreiben des Grafen Gaufried an den ihm befreundeten Hildebrand, welches völlig den Anschein hat, von Berengar selber konzipirt zu sein. „Hildebrand habe aus Menschenfurcht die von ihm selber anerkannte Warheit preisgegeben; er wolle das entschuldigend so deuten, dass Hildebrand eine günstigere Gelegenheit, die Warheit zur Anerkennung zu bringen, habe abwarten wollen. Sie biete sich ihm durch Berengars Gegenwart; jetzt möge er der von ihm viel gerühmten römischen Kirche würdig handeln" (Sudendorf, 215). Aber auch auf der in Rom im Frühjar 1059 gehaltenen Synode, wo zugleich Lanfrank gegenwärtig war, zeigte sich der Eifer der Anhänger der Brotverwandlungslehre in so erregter und entschiedener Weise, dass Hildebrand auch jetzt sich zurückzog, um seinen reformatorischen Plänen nicht neue Hindernisse zu bereiten. Als Berengar sich nun an den Papst Nikolaus II. um ein geordnetes und ruhiges gerichtliches Verfaren wandte, wies ihn dieser wider an Hildebrand. Die Versammlung nahm sein Glaubensbekenntnis nicht an, es wurde ihm dagegen von Humbert, dem Haupte der andern Partei, die Formel vorgelegt: „dass Brot und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht bloß ein Sakrament (d. h. geheiligtes Zeichen), sondern auch der ware Leib und Blut Christi sei, und in sinnlicher Weise (sensualiter), nicht bloß sakramentlich, sondern in Warheit von den Händen der Priester gefasst, gebrochen, und von den Zänen der Gläubigen zermalmt werde". Berengar, bei dem heftigen Auftritt in äußerster Bestürzung, warf sich, das Bekenntnis in die Hand nehmend, zur Erde und verstummte. Auf Geheiß seiner Feinde gab er seine Verteidigungsschrift, eine Sammlung von Schriftstellen, den Flammen Preis (Lanfr., de eucharistia c. Bereng., c. 2. Vischer, 63 sq. 70 sq.). Voll Kummer über seine Verleugnung der Warheit, und voll Erbitterung und Verachtung gegen den Papst und seine dogmatischen Gegner, welche er unverholen aussprach, kehrte er zurück. Hier wurde die Zal standhafter Freunde bei dem Übergewicht der Partei Lanfranks immer geringer. Der Graf Gaufried starb und sein Nachfolger benahm sich feindlich gegen Berengar; um so mehr zog sich auch Eusebius Bruno von Angers, der sich früher höchst entgegenkommend geäußert hatte, von ihm zurück (beider Briefe bei de Roye, Berengarii vita, haeres. et poenitentia. Andeg. 1656. p. 48 und Sudend. 219). Berengar verbreitete dennoch, und um so eifriger, je schmerzlicher er seine Schwäche bereute, seine Theorie. Alexander II. ermante ihn nur, wie man ihn denn privatim von Rom aus milde behandelte, keinen Anstoß zu geben; er kehrte sich aber nicht daran. Zwischen 1063 und 1069 fällt Lanfranks Schrift de eucharistia gegen ihn, und seine Antwort, die von Lessing entdeckte und von Vischer edirte Schrift. Auch mit andern Gegnern kämpfte er und die Erbitterung gegen ihn war so groß, dass es auf der Synode zu Poitiers 1076, welche der päpstliche Legat Gerald hielt, fast zu Gewalttätigkeiten kam. Hildebrand, nun Papst, ließ ihn noch einmal, um ihm Frieden zu schaffen, nach Rom kommen, um 1078. Gregor VII. suchte mit einer unbestimmteren Formel, welche dem Berengar Freiheit ließ, durchzudringen; aber die Gegner machten Schwierigkeiten, bezweifelten dessen Aufrichtigkeit und er war schon im Begriff, sich einem Gottesurteil zu ihrem Erweis zu unterziehen, als der Papst dies untersagte. Indes hatten seine Feinde sich verstärkt und auf der Fastensynode 1079 musste er das frühere Glaubensbekenntnis in einer Form annehmen, welche ihm zur Vermeidung der Brotverwandlungslehre nur den Ausweg einer völlig un-

haltbaren Sophisterei ließ. Wenn es nämlich darin hieß: Brot und Wein werde der Substanz nach (substantialiter) verwandelt, so deutete er es: salva sua substantia. Da er die Unklugheit beging, sich auf Gregors Übereinstimmung zu berufen, befahl ihm dieser, seinen bisherigen Irrtum einzugestehen und nicht ferner zu verbreiten. Er warf sich nieder, bekannte, geirrt zu haben (Mansi XIX. 761 sq.), und ward mit einem Schutzbrief des Papstes, aber das Herz voll Gram, nach Hause geschickt. Das gesamte Verfaren Gregors beweist, dass er ihm Schutz und Ruhe vor den Feinden verschaffen wollte, und es widerspricht allen Berichten, was Ebrard (Handbuch d. Kirchen- u. Dogmengesch. II, 104 fg.) annimmt, dass er ein Anhänger der Brotverwandlungslehre gewesen sei und sein Verhalten gegen Berengar den Zweck gehabt habe, diesen mit List und Drohungen zur Anerkennung derselben zu bringen. Der Vorwurf, welcher Gregor trifft, ist vielmehr der, dass er um seiner allgemeinen kirchlichen Zwecke willen das Recht der Warheit verleugnete, was er in Berengar anerkannte, und ihn den Gegnern, mit deren Dogma er selber nicht im Einklang war, preisgab. Er zog sich auf die Insel St. Cosme bei Tours zurück, um sein Vergehen in strenger Enthaltsamkeit zu büßen. Noch hatte er angesehene Freunde, wie Odo, Bischof von Bayeux, der ihm anbot, für seine Restitution zu wirken. Berengar lehnte es ab: er hoffe auf Gottes unverdiente Barmherzigkeit, der ihn nicht verderben werde, und flüchtete aus der Fülle der Schmerzen in seiner Brust zur Fülle der göttlichen Tröstungen (Sudend. 232). Ein unter den Verfolgungen der Kirche in Gottes Gnade allein sich befestigendes Gemüt und zugleich ein mildes, christliches Urteil über Freunde, die ihn verlassen hatten, zeigt sich in dem 22. von Sudendorf mitgeteilten Briefe, der sich freilich nicht, wie dieser gelehrte Forscher meint, auf den Tod Gregors VII. beziehen kann (ihn würde Berengar z. B. nicht noster nennen). Berengar starb 1088, und hinterließ zwar gleichdenkende Schüler, die aber ebensowenig durchdrangen, als er selber.

Das Eigentümliche und Bedeutende in Berengar ist ein rationelleres Element und eine geistigere Auffassung kirchlicher Dinge, als sie bei seinen Zeitgenossen fast überall galten. Er folgt darin großenteils Augustin, doch mit dem Unterschiede, dass dieser die Autorität der katholischen Kirche fester zu stellen, Berengar dagegen sich von ihrer Last freier zu machen strebte. Er stellt Erkenntnisnormen auf, welche im rationalistischen Sinne verstanden werden können. Es sei etwas one Vergleich höheres, sagt er (Vischer p. 100), bei Aufnahme der Warheit mit Vernunft zu verfaren, als die heiligen Autoritäten anzuwenden. Der Herr selbst rede vom Licht, welches in uns sei. Die höchste Einsicht bestehe darin, überall zur Dialektik seine Zuflucht zu nehmen; denn das sei so viel, als zur Vernunft seine Zuflucht nehmen; wer das nicht tue, gebe seine Ehre preis, da er nach seiner Vernunft Bild Gottes sei und könne dann auch nicht nach dem Bilde Gottes erneuert werden (p. 101). Wenn man annimmt, dass diese Sätze bewusster Weise der h. Schrift gegenübergestellt und unbedingt gemeint seien, so wird man dazu kommen, wie Dr. Reuter (Gesch. d. rel. Aufklärung im Mittelalter I, 104 fg.) den Rationalismus als Berengars prinzipalen Standpunkt anzusehen, und bei ihm die Absicht suchen, die Autorität der Schrift, der Väter, der Konzilien und Päpste zu stürzen, hingegen es aus Accommodation oder Schwäche erklären, wenn er sich anerkennend für die Autorität ausspricht. Allein hiemit scheint Berengar doch viel zu weit auf die unkatholische Seite hinübergesetzt zu werden. Man darf die Beschränkung nicht außer Acht lassen, welche er, unter Beteuerungen bei Gott und seinem Gewissen, unmittelbar (p. 99) vorausschickt: er sei nie darauf ausgegangen, auf die heilige Schrift dialektische Fragen und Auflösungen anzuwenden, und wenn sie einmal (für etsi, quando l. et, siquando) zur Erläuterung dienlich waren, habe er gleichbedeutende Formen der Väter gebraucht, damit er nicht der Dialektik mehr als der Warheit und der Autorität der Väter zu vertrauen schiene. Hier unterscheidet er also deutlich die Erkenntnis der Warheit durch die h. Schrift als die höchste von der durch die Väter und die Dialektik. Er würde noch bestimmter gesprochen haben, wenn er die bloß formale Anwendung der Logik von den materiellen Folgerungen unterschieden

hätte. Jene aber hat er im Auge, wenn er von der Behandlung der h. Schrift redet, wie man aus der gleich folgenden (p. 101. 102 not.) Erörterung über Worte Christi entnehmen kann. Er stellt also mit Augustins Worten die ratio nur der menschlichen Autorität entgegen (autoritas nullo modo humana praeponitur, p. 100), und wenn er gleich in unbeschränkten Ausdrücken von dem höchsten Rechte der Vernunft redet, so schwebt ihm dabei stets die Brotverwandlungslehre vor, welche er mit gutem Grunde ebenso der Vernunft wie der Schrift zuwider laufend ansah, und welche der autoritätssüchtige Lanfrank gar nicht mehr untersucht wissen wollte (p. 164). Um sie allein dreht sich seine rationale und dialektische Ausfürung in ihrer ganzen Breite, wärend er die sanktionirten Lehren der Kirche unangetastet läßt. An der Autorität der allgemeinen Synoden hat er nicht gerüttelt, aber die Teilsynoden, deren Beschlüsse ihm feindlich waren und welche ihn mit parteiischem Fanatismus behandelten, beurteilte er geringschätzig. Ebenso sondert er kritisch die Kirchenlehrer, welche die Brotverwandlungslehre nicht vortrugen, von Paschasius; aber darin war keine Verwerfung, sondern vielmehr eine Anerkennung der Autorität der Väter, und auch Lanfrank hätte nach dem Herkommen die großen alten Kirchenlehrer vorziehen müssen. Gegen die Päpste spricht er gereizt und bitter, nachdem er Roms treulose Politik erfaren, und kehrt sich nicht an das ihm dort auferlegte Bekenntnis, aber dieses war auch noch nicht ökumenisch festgestellt und widersprach den von ihm angerufenen Autoritäten. Ungerechte Exkommunikation hält er nicht für ausschließend aus der Kirche (Sudend. 282). Dies hängt andererseits mit einem geistigeren Kirchenbegriff zusammen; denn er leitet die Zubehörigkeit zur Kirche von dem Verhältnis zu Christo ab. Auch seine Lehre von den Sakramenten ist geistiger und unterscheidet den subjektiven Faktor des Glaubens klarer, als seine Zeitgenossen, von dem objektiven. Hievon ist auch seine Abendmalslehre bestimmt. Er findet die Brotverwandlungslehre streitend gegen Gottes Warhaftigkeit, welcher das Subjekt und seine Prädikate untrennbar verbunden habe, so dass also Eigenschaften des Brotes one Existenz des Brotes etwas Undenkbares seien. Die Schrift nötige nicht dazu, denn Ev. Joh. K. 6 handle gar nicht vom Abendmal, sondern in figürlicher Rede von der Aufnahme des Leidens Christi ins Gemüt; änliche Tropen seien nicht selten in dem N. T., z. B. der Fels ist Christus, und unter solchem Tropus seien auch die Einsetzungsworte zu verstehen. Vielmehr sei nach der heil. Schrift Christi Leib zum Himmel erhöht, und es sei unwürdig, ihn mit jeder Konsekration herabholen zu wollen. Im Abendmal sei mit Augustinus zu unterscheiden das geheiligte Zeichen (sacramentum) und das dadurch Bedeutete (res sacramenti). Wäre nun statt Brot und Wein Christi Leib und Blut in Wirklichkeit auf dem Altar, so würde der Begriff des Sakraments zerstört sein. Der sakramentliche Genuss des Brotes und Weines sei nach Christi Einsetzung ein Zeichen und Pfand des Heiles, welches er durch seinen Tod erworben. Der Glaube, der zum Himmel erhöht, den geistigen, himmlischen Genuss des Leibes Christi habe, werde dadurch gestärkt, und die Elemente werden für den Gläubigen mehr als Brot und Wein. Berengar nimmt gleichsam einen Rückschlag der subjektiven Wirkung ins Objektive an, indem ihm auch objektiv Brot und Wein etwas mehr als Natürliches zu werden scheint. Es sei eine Steigerung der natürlichen Kräfte, welche Verwandlung heißen könne (conversio), aber one Vernichtung (corruptio) des Wesens, und vermöge welcher der ware Leib Christi auf dem Altar dargestellt werde. Daher können die Zeichen Christi warer Leib und Blut genannt werden. Sie seien es aber nur für den Gläubigen, dem Ungläubigen bleiben sie Zeichen, Brot und Wein, nichts weiter. (Vischer p. 190. 165. 83 sq. 197. 114. 143. Bereng. ep. ad Adelman. ed. Schmid. c. 37 sq.) Unter diesen Voraussetzungen erklärte er auch das Opfer in der Messe für ein uneigentliches, zur Erinnerung geschehendes. (Vischer p. 131. 273.)

Außer den angefürten Quellen und Bearbeitungen der Geschichte und Lehre Berengars ist sein Gegner Guitmund, Erzb. von Aversa, zu beachten, wegen seiner libr. III. de corpor. et sang. Christi veritate in eucharistia (1076 geschr.) in d. Bibl. Patr. Lugd. t. XVIII. Die Litteratur ist am vollständigsten verzeichnet bei

Sudendorf a. a. O. Zur Charakteristik des Berengar und seiner Entwicklung: Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M.-A. 1875. S. 91 fg. Vgl. auch Bach, Dogmengesch. des M.-A.'s I, 364 ff. **Jacobi.**

Berg-Jülich-Cleve, s. Jülich u. s. w.

Bergius, Joh., bekannt als die erste Autorität der brandenburgischen reformirten Kirche im 17. Jarhundert und als Vertreter derselben beim Thorner Colloquium. Geb. 1587 zu Stettin macht er seine Studien in Heidelberg, Straßburg und ein Jar lang an dem damals berühmten reformirten gymnasium illustre zu Danzig unter Keckermann, seinem Verwandten, reist mit Zöglingen nach England, Frankreich, in den Niederlanden und wird 1616 prof. ordin. in der bereits dem reformirten Bekenntnis beigetretenen Fakultät zu Frankfurt a. d. O. Er genießt des größten Vertrauens der Kurfürsten Sigismund Chr. Wilhelm, Fr. Wilhelm als Hofprediger, resp. Oberhofprediger und Konsistorialrat (s. 1624 resp. 1637); er begleitet dieselben auf ihren Reisen nach Preußen, Warschau, den Niederlanden, nimmt 1631 auf kurfürstlichen Auftrag am Leipziger Religionsgespräch teil, 1642 mit Calixt am Thorner Colloquium. — Sein dogmatischer Standpunkt ist, wie der der damaligen Universität Frankfurt und seiner Fürsten, mehr der unionistische als der calvinistische. Als sein früherer Kollege an der Universität, später am Berliner Dom, Wolfg. Evell, für den Supralapsarismus auftritt, hält Berg Widerlegungspredigten. Als Kurfürst Sigismund ihn nach Dortrecht senden will, lehnt er es ab, und spricht über das ihm von dorther 1619 berichtete Verfaren gegen die Remonstranten entschiedene Missbilligung aus (Limborch, vita Episcopii, p. 210). Seine universalistischen Ansichten von der Gnade Gottes finden sich in der Schrift: „der Wille Gottes von aller Menschen Seligkeit" 1653 niedergelegt. Zwar berichtet der Lutheraner Hartknoch in seiner preußischen Kirchengeschichte S. 395 aus einer von Berg mit Calov gehaltenen Disputation, dass er die Lutheraner nicht als Brüder habe anerkennen wollen, aber das ausdrückliche Gegenteil spricht er selbst in der Vorrede zu seiner „Relation der Privatkonferenz zu Leipzig" 1635 in schöner Weise aus. Von allen Seiten von erbitterten lutherischen Polemikern angefallen, bleibt er im Streit maßhaltend und versönlich. Nur in einer jugendlichen Streitschrift hatte er sich in der Verteidigung von Pelargus gegen Dan. Cramer gleicher Waffen wie der Gegner bedient, aber er legt ein Gelübde ab, eines solchen Tons sich nie wider schüldig zu machen: „palam imo fiat omnibus majorem nobis videri modestiae ac pietatis quam eruditionis et ingenii laudem" (in einem von Crocius in dessen conversatio Pruthenica 1618 mitgeteilten Briefe). Selbst in einer von lutherischer Seite ausgegangenen Klageschrift über reformirten Druck: vox oppressorum in Marchia wird ihm das Lob friedfertiger Unparteilichkeit gespendet (Hering, Beiträge zur Geschichte der brandenburgischen Lande 1784, I. S. 19). Mit Calixt bleibt er seit Thorn in freundschaftlicher brieflicher Verbindung, und selbst ein Hülsemann, nachdem er dort seine persönliche Bekanntschaft gemacht, urteilt von ihm: virtus et in hoste laudanda. Seine Predigten zeichnen durch Einfachheit und Geschmack sich von den gleichzeitig lutherischen um vieles aus, vergl. „40 auserlesene Buß- und Trostsprüche in so viel Predigten". Berlin 1655. — Er stirbt im 72. Jare 1658. — Vergl. über ihn: Zwo Leichenpredigten auf Joh. Bergius und dessen nachgelassene Wittwe von Barth. Stosch, 1658. Beckmann, notitia Univers. Frankofortens. und Hering, Beiträge zur Geschichte der brandenburgischen Lande. I. S. 16 ff. und II. S. 82. — Sein Bruder Conrad Bergius trat 1624 in Frankfurt in seine Stelle ein und vollzog im Auftrage von Gr. Wilhelm in dem nahegelegenen Küstrin die Unterweisung des Kurprinzen Fr. Wilhelm in der Religion, welcher es ihm noch später dankte: „dass derselbe ihn zuerst mit der früheren Reformirten (?) Lehre von der allgemeinen Gnade bekannt gemacht". 1629 wurde er als Lehrer an das gymnasium illustre in Bremen berufen, wo er einst selbst gebildet worden, **Tholuck** †.

Berleburger Bibel. Der Titel ist: „Die Heilige Schrift | Altes und Neues Testaments | Nach dem Grund-Text | aufs neue übersehen und übersetzet: | Nebst | Einiger Erklärung des buchstäblichen Sinnes | Wie auch der fürnehmsten | Für-

bildern und Weissagungen | von | Christo und seinem Reich | und zugleich | Einigen Lehren die auf den Zustand der Kirchen | in unseren letzten Zeiten gerichtet sind; | Welchem allem noch untermängt | Eine Erklärung die den inneren Zustand des geistlichen Lebens, | oder die Wege und Wirkungen Gottes in den Seelen, | zu deren Reinigung, Erleuchtung, und Vereinigung | mit Ihm | zu erkennen gibt. | Gedruckt zu Berlenburg | Im Jahr unseres Erlösers und Ursprungs der heiligen Schrift Jesu Christi | 1726." — In diesem Jare erschien der erste Band, nachdem die zuvor 1724 ausgegebenen ersten Bogen auf Einschreiten des corpus Evangelicorum unterdrückt waren. Es folgten sich von 1726—42 acht Folibände. Die Übersetzung ist Berichtigung der Lutherischen nach dem Grundtext mit Benutzung der englischen und französischen, die Anmerkungen sind im Sinne der philadelphischen Gemeinde verfasst und den bei dieser geläufigen mystischen Schriften, vorzugsweise der Bibelerklärung der Frau von Guyon entlehnt. Die Arbeit der Übersetzung verfasste und leitete der von Straßburg vertriebene in Berleburg aufgenommene M. Haug, mit Gehilfen: Schefer, Seebach, Edelmann. Die Guyonschen Anmerkungen bearbeitete der Graf Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg, das Verlagsgeschäft war das von Haugs Bruder in Berleburg für die Schriften der Gesellschaft errichtete, unterstützt von Groß in Frankfurt. Das Unternehmen schloss sich an ein früheres änliches an, die sogenannte kleine mystische und prophetische oder Marburger Bibel, 1712 von Horch herausgegeben. Einen Fortschritt im wirklichen Verständnis der Bibel hat die Arbeit nicht gebracht. Sie verfolgt nur die Zwecke der eigenen Meinung und Partei. Es wird die alte dreifache Einteilung des Schriftsinnes erneuert, der zuerst buchstäblich, dann geistlich(-moralisch) und zuletzt ein geheimer ist. Letzter ist teils typisch-prophetisch, teils aber, und dies ist das wichtigste, typisch für die Seelenfürung, welche durch ein Stadium der Reinigung und Erleuchtung in den Prozess der Verlierung oder Vernichtung fürt, der dann erst die ware Widergeburt und Vereinigung der Seele mit Gott, oder die große Einkehr Gottes, das Werk seiner Widerbringung in ihr ist, und auch unter dem Bilde eines großen Läuterungsfeuers beschrieben wird. So ist die Grundlehre, dass der Mensch in diesem Leben den Willen Gottes vollkommen erfüllen kann und die Gerechtigkeit Christi wesentlich angeeignet werden muss. Um so bitterer kehrt sich die Polemik gegen die Rechtfertigungslehre beider evangelischen Kirchen, auch gegen die reformirte Erwälungslehre, gegen das Bekenntnis, und dessen Ansehen in der Kirche, sowie gegen den geistlichen Stand, der dasselbe wart. Mit jener Grundlehre hängt die Behauptung von Mittelzuständen und Widerbringung aller Dinge, sowie chiliastischen Hoffnungen, hängt die Spiritualisirung der Sakramente und der Kirche zusammen. Auch das äußere Wort wird gegen das innere gering gestellt, obwol dann wider die strengste Inspiration auch der Vokalzeichen und Accente behauptet ist. Aber auch andere mystische Lehren fehlen nicht, obwol mit ihnen mehr zurückgehalten wird, so jene Lehre von der ursprünglichen Menschheit in Gott (zu Prov. 8), von einer dreifachen Geburt Christi, von Adams ursprünglicher Geschlechtslosigkeit, überhaupt einer überaus hohen Stellung des Urmenschen, eine Verläugnung des eigentlichen Begriffes der Sünde, insbesondere aber der Schuld und Strafe. Die Versönung geht mit dem Begriff der Zurechnung verloren und in den der Lebensgemeinschaft über. Wir haben hier die Mystik der Dippel, Petersen u. s. w. aber one strenge Grenze, bis auf Böhme zurückgehend, ja bis auf Origenes, eine Sammlung und Verarbeitung verschiedener, oft widerstreitender Meinungen, ungleich (wol auch weil von verschiedenen Verfassern) an Wert wie in der Ausfürung; es ist nicht die Arbeit des Mystikers, der seine Überzeugung widergibt, sondern einer Sekte mit praktischen Zwecken, die mit allen Mitteln Propaganda macht. Den Charakter eines Sammelwerkes geben dem Werke die eigenen ausdrücklichen Erklärungen, die mit Origenes in Eine Reihe unter ihren Autoritäten die Frauen Leade, Bourignon, Guyon, Petersen stellen. Unter diesen Umständen werden wir uns nicht wundern, bei der Übersetzung Gewalttaten zu begegnen, wie das Widergeben von ἄφεσις ἁμαρτιῶν mit Wegnahme der Sündenfälle. Es ist vielmehr zu verwundern und nur aus dem schon in der Zeit liegenden, auch

hier unwillkürlich wirkenden kritisch-historischen Geiste zu erklären, dass dennoch im allgemeinen das Streben nach wörtlicher Genauigkeit vorherrscht. Diese hat oft ihre schöne Frucht getragen, wo ein voller biblischer Begriff in der Sprache der Mystik das glückliche Organ fand. Aber die Wörtlichkeit wird zur Geschmacklosigkeit der Pedanterie; das Zurückgehen auf Wurzelbedeutungen zu lächerlicher Verunstaltung des Sinnes. Das A. T. ist nicht nur durch Unkenntnis der Sprache und ihrer ersten Anschauungen, sondern insbesondere durch eine alles poetischen Sinnes baare Trivialität verdorben. Hinter der großartigen Freiheit und Kraft Luthers steht die Übersetzung so weit zurück, als der Zopf dieser Mystik hinter seinem warhaft evangelischen Geiste. Die Orthodoxen der Zeit fanden freilich auch die wirklichen Bereicherungen der Sprache ebenso dunkel, als anstößig. Aber die Bibel will nicht wissenschaftlich beurteilt sein, sie macht Opposition gegen die theologische Exegese, und ob sie gleich viel tiefer als diese in den reellen und essentiellen Gehalt des Schriftwortes einzudringen behauptet, so will sie doch ein praktisches Werk für allgemeine Erbauung sein. Der erbauliche Charakter lässt sich der Erklärung nicht absprechen. Er liegt nicht bloß in der durchgehenden Beziehung jedes Schriftwortes auf das Seelenleben, sondern auch in dem Zusammenschauen aller Glaubenselemente auf das Centrum des hier festgehaltenen Begriffes der Widergeburt. Wenn aber zu einer warhaft erbaulichen Schrifterklärung gehört, dass dieselbe sich nur bemüht, in aller Einfalt den wirklichen Schriftsinn in seiner Warheit selbst sprechen zu lassen und ihm bloß die Ban zu bereiten, so ist die Berleburger Bibel von diesem Ideal sehr weit entfernt. Überdies verbindet sich mit der das Wort oft geradezu verunstaltenden Tendenz-Erklärung nicht ein reiner Geist einfältigen Glaubens, sondern ein hochmütiger Sektengeist, der mit widerlicher Bitterkeit gegen die von ihm selbst verdrehte Kirchenlehre ankämpft. Nicht der Geist der Erbauung herrscht, sondern die Absicht, die eigene Meinung als die allein erbauliche zu behaupten. Überdem fült sich dem ganzen wol an, dass es kein originales Erzeugnis ist, und die Breite der Darstellung ist nicht geeignet, die Sammlung zu heben. So wird das Urteil nicht zu hart sein, dass die edlen Körner unter vieler Spreu zusammengesucht werden müssen.

So willkürlich und einseitig indessen diese Art von Bibelauslegung war, so hat sie doch nicht bloß die erbauliche Anwendung der Bibel gefördert, sondern in ihrer Art auch das Autoritätssystem erschüttert und dem historischen Sinn vorgearbeitet. Bezeichnend sind die Zugaben zum 7. und 8. Band, zu jenen drei Spruchsammlungen: die Xystussprüche, Nilussprüche und der Prüfstein der Nachfolger Gottes von 1701, zu diesem: Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen, sowie eine Anzal neutestamentlicher Apokryphen und nachapostolischer Schriften.

Näheres über die Berleburger Bibel in: Altes und Neues ꝛc. 1725. 819ff. ꝛc. Winkel, Die Berleb. B. in Mon.-Schr. f. d. ev. Kirche der Rheinprovinz und Westph. 1851, 1 ff., 59 ff. Edelmanns Selbstbiographie, her. v. Bloſe, 1849. Göbel, M., Gesch. des chr. Lebens in der rhein. westph. ev. Kirche, 3. Band 1860. 102 f. Heppe, H., Gesch. der quietist. Mystik, 1875, 505 f.

C. Weizsäcker.

Berner Disputation. Unter den verschiedenen in Bern gehaltenen Religionsgesprächen fürt vorzugsweise dasjenige diesen Namen, durch welches im Jare 1528 der Sieg der Reformation daselbst entschieden wurde.

Die Stadt Bern mit ihrem schon damals beträchtlichen Gebiete bot an und für sich der Reformation keinen günstigen Boden. Der zähe, am Althergebrachten festhängende Charakter, die religiöse — aber auch superstitiöse Gemüts- und Geistesrichtung des Volkes, die streng geregelte Zucht des kriegerischen Gemeinwesens, die vorwaltende Beschäftigung mit Ackerbau und Viehzucht und der Mangel an Industrie, Handel, Weltverkehr und allgemein verbreiteter Bildung — alles dies schien den bewegenden Ideeen der Zeit den Eingang noch für lange verschließen zu müssen. Auch wurde Bern mit den übrigen Eidgenossen von der Kurie für eine ihrer festesten Stützen gehalten und daher sorgfältig begünstigt und geschont.

Es bedurfte demnach sehr auffallender Tatsachen und Ärgernisse, um der arglosen Bevölkerung über die Gebrechen des kirchlichen Zustandes und das Bedürfnis gründlicher Heilung derselben die Augen zu öffnen. Solche Tatsachen waren das frevelhafte Gaukelspiel, welches von den Dominikanern 1507 — 1509 in ihrem Ordensinteresse mit Jetzer getrieben wurde, ferner der empörende Ablasskram Samsons (1518) u. a. m. Schon hatte auch der eifrige Sittenprediger Franz Kolb (Kuhn, Die Reformatoren Berns, S. 343) angefangen, die herrschenden Laster und politischen Missbräuche — mehr noch als die kirchlichen — anzugreifen, war aber wegen der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen von Bern hinweg nach Nürnberg gewichen. An seine Stelle traten indessen andere; so der Lesemeister der Franziskaner, Dr. Sebastian Meyer (Kuhn, S. 83), Bertold Haller (Kuhn, S. 131; Kirchhofer, Bertold Haller oder die Reform. v. Bern, Zürich 1828) von Rotweil oder Aldingen, erst Kaplan, dann Kanonikus und Leutpriester am Münster, und Johann Haller von Wyl im Thurgau, Pfarrer zu Amsoldingen bei Thun (Kuhn, S. 383). Diese, durch Luthers und Zwinglis Schriften gefördert, fassten zwar die Sache tiefer an der Wurzel, gingen jedoch mehr aufbauend und die evangelische Warheit durch Erklärung der Schrift und des Symbolums positiv pflanzend, als aggressiv gegen den Irrtum zu Werke. Ihnen stand ein Teil der Bürgerschaft und eine Anzal der angesehensten Männer in Stat und Kirche schützend und aufmunternd zur Seite, vor allen Niklaus Manuel, der als Statsmann, satyrischer Dichter und Maler seine reichen Gaben in den Dienst der evangelischen Sache stellte (Kuhn, S. 273; Grüneisen, Nikl. Manuels Leben und Werke, Stuttgart und Tübingen 1837). Noch war indessen die altgesinnte Partei übermächtig in der Stadt, in der Regierung, unter den Chorherrn und Landgeistlichen, und der Diözesanbischof von Lausanne verlangte dringend die Auslieferung der ketzerischen Prediger. Dies und anderes wurde zwar von dem auf seine Rechte eifersüchtigen Rate verweigert, die betreffenden trotz der großen Aufregung geschirmt oder vor einheimische Gerichte gestellt und freigesprochen; der entmutigte B. Haller durch Zwinglis Briefe zum Bleiben und Ausharren bewogen; auch die Zumutung der katholischen Eidgenossen, die „lutherische" Predigt zu unterdrücken, rund abgefertigt; allein dessenungeachtet wuchs die Spaltung und Irrung der Gemüter so sehr, dass derselben ein Ziel gesetzt werden musste. Dies war der Zweck des wichtigen Mandats von Viti und Modesti (15. Juni 1523), welches zwischen denen, „die fürgeben, das Wort Gottes und heilige Evangelium wohl und recht gepredigt zu haben", und andern, „die ihnen widersprechen und sie Ketzer, Buben und Schelmen heißen", eine Art von Vermittelung bilden sollte; der Rat befahl daher, dass „nichts anderes, denn allein das heilige Evangelium und die Lehr Gottes öffentlich und unverborgen, deßgleichen, was Jeder sich getrauen könne, durch die wahre heilige Schrift zu beschirmen, verkündigt und all ander Leer, Distutation und stempanien, dem heyl. Evangelion und gschrifften yetzgemelt ungemäß, sy sygind vom Luther oder anderen Doktoribus geschriben oder ußgangen" *) — sowie auch alle gegenseitigen Beschimpfungen bei Strafe unterlassen werden sollten. Klar genug war es damit nichts weniger als auf Begünstigung der evangelischen Partei abgesehen und doch wurde das

*) So lautet die letztere Stelle buchstäblich in dem gedruckten und publizirten Mandate (Bern. Kirch. Arch. T. IX f. 193). — Dagegen heißt es im geschriebenen T. Miss. Buch des Staatsarchivs P. f. 168 (s. v. Stürler: Urk. der bern. Kirchenref. I. S. 102) „und all ander Leren u. s. w. dem hl. Evangelion und Schriften jetzgemelt wie gemäß sy syen, von dem Luther oder ander Doktoribus geschriben oder ußgangen". Nach dieser Fassung wird der Siegesrausch der Reformationsgegner um so begreiflicher. Sie ist aber an sich zu auffallend und widersinnig und steht mit dem Vorhergehenden in zu direktem Widerspruche, als dass an ihrer Unrichtigkeit ein Zweifel erlaubt wäre. Desto größer war daher in der Tat die Enttäuschung, als nachher die Publikation das Richtige an den Tag brachte. (Vgl. Val. Anshelm, Berner Chronik. VI. S. 204 f.) Übrigens wurde in der Folge, zu Verhütung aller Zweideutigkeit, bei Erwänung des Mandats überall ausdrücklich „das gedruckte" genannt; wie jedoch die falsche Lesart in die sonst authentischen Bücher des St.-Archivs hineinkam, ist ein noch ungelöstes Rätsel.

Mandat gerade von dieser als der erste feste Grundstein ihres Werkes begrüßt. Bald erkannten auch die Altgläubigen ihren Mißgriff und suchten, von den Eidgenossen aufgemuntert, das zuviel Nachgegebene wider zurückzunehmen oder unschädlich zu machen. Neben manchen dem Rate durch die Bewegung der Zeit abgenötigten Konzessionen ging auch die Reaktion stets kecker und entschlossener ihren Weg; Verurteilungen evangelischer Pfarrer, Bücherverbote, Vertreibung einzelner Vorkämpfer der neuen Richtung, eines Val. Anshelm und Seb. Meyers selbst, Mordanschläge auf B. Haller folgten rasch aufeinander. Die katholischen Orte ließen es an Tagsatzungsbeschlüssen, an Manungen und Zureden bei Bern nicht fehlen; erst stellten sie das sogenannte schweizerische Interim (26. Jan. 1524), dann eine Art vorläufiger, gegen Übergriffe des Klerus gerichteter Reformation (Martini 1524) den Neuerungen entgegen. Bern gab auf der einen Seite diesem katholischen Zuge nach, es verbot die Priesterehe, die Verachtung der Heiligen, die Übertretung der Fasten, das Verteidigen solcher unerhörten Dinge (25. April 1524); mehrere verehelichte Priester wurden abgesetzt und das Kapitel von Büren, das gewissenshalber die Ehe verlangte, zur Geduld verwiesen. Neue Verordnungen (22. Nov. 1524 und 6. April 1525) bestätigten und verschärften die alten, die meisten kirchlichen Übungen blieben in Kraft, nur das Lästigste wurde in etwas gemildert und erleichtert. Und doch konnte man sich nicht entschließen, dem Worte Gottes zu entsagen und den Vorbehalt der freien Predigt desselben aufzugeben, doch wollte man auch mit Zürich und seinen Glaubensverwandten nicht brechen, es nicht den Gewaltmaßregeln seiner erbitterten Gegner überliefern. Es war ein sonderbares mehrjähriges Schwanken, welches das bekannte Wortspiel hervorrief, in Bern sei man weder „luther" noch trüb. Um daher die Schwankenden endlich zur Entscheidung zu drängen, der evangelischen Partei ihre Hauptwaffe, die Berufung auf die unwiderlegte Warheit ihrer Sache zu entwinden und eine moralische Grundlage für fernere Reaktionsplane zu gewinnen, wurde von allen 12 Orten, Zürich ausgenommen, die schon lang besprochene Disputation zu Baden veranstaltet und vom 21. Mai 1526 an in Gegenwart der vier schweizerischen Bischöfe und einer glänzenden Versammlung abgehalten. Faber, Eck, Th. Murner von Luzern fürten katholischerseits das große Wort, wärend Oekolampad fast einzig seine Partei vertrat, weil Zwingli wegen unsichern und zweideutigen Geleits sich nicht eingefunden hatte. Es war hinreichend dafür gesorgt, daß die Sache der letztern im Nachteil erscheinen mußte. Zu Bern war die altgesinnte Partei schon zum Voraus des Sieges gewiß. Am Eröffnungstage des Badener Gesprächs selbst langten auf Anstiften der Eidgenossen eine Menge Botschaften vom Lande zu Gunsten der alten Lehre in Bern an; zugleich erschienen auch Gesandte der katholischen Orte und wußten beim großen Rate den Beschluß und das eidliche Versprechen zu erwirken, daß man sich weder im Glauben noch sonst von ihnen trennen wolle. Haller, der sich öffentlich von der Messe losgesagt, wurde mit P. Kunz von Erlenbach (Kuhn, S. 371) nach Baden gesandt, nicht um zu disputiren, sondern um von ihrer Lehre Rechnung zu geben. Als sie heimkehrten und der Ausgang bekannt wurde, da schien die evangelische Sache vollends verloren. Vor dem Großen Rate sollten sie sich aussprechen, ob sie ferner Messe lesen wollten oder nicht. Haller erklärte unbedenklich, lieber wolle er alle seine Stellen und Vorteile aufopfern und dem Frieden der Stadt zu liebe weiter ziehen. Das Kanonikat wurde ihm nun wirklich genommen; allein den treuen und gewissenhaften Mann ließ man darum nicht faren, sondern bestellte ihn zum Prediger; ja man gewärte ihm sogar nach seiner eigenen Wal in der Person Kolbs, der von Nürnberg zurückberufen wurde, einen Gehilfen (Frühj. 1527). Wärend ihre Arbeit einen neuen Umschlag anbante, wurde derselbe durch den Siegesübermut und das heftige Drängen der katholischen Partei selbst befördert. Schon die einseitige Art, wie die badischen Akten gedruckt, die Vor- und Nachrede, die denselben beigefügt werden sollte, erregte in Bern wie in Basel Verdacht und Unwillen; man verlangte eines der Originale zur Einsicht und da man es nicht erhalten konnte, so wollte man sich an einer so unlautern Sache nicht ferner beteiligen. Andern Zumutungen setzte Bern seine bereits ergangenen Man-

date entgegen und besonders fülte es sich verletzt, als die 7 katholischen Orte das Begehren stellten, es solle seine Gemeinden versammeln und über den Handel des Glaubens beraten, sonst würden sie es durch ihre Boten tun lassen. Ernst und würdig verbat man sich dergleichen Eingriffe, glaubte jedoch um so mehr die Gemeinden befragen zu müssen, als der Widerspruch zwischen freier Predigt des Wortes und dem Festhalten schriftwidriger Satzungen stets deutlicher zum Bewusstsein kam. Die Antworten fielen dem Evangelium günstiger aus als früher und auf diese gestützt erschien das Mandat von Montag vor Himmelfart (25. Mai) 1527, welches wider auf das erste von Viti und Modesti zurückging, jetzt aber mit dem ganz anders lautenden Zusatze: — „obgleich solch ihr Predigen den Satzungen, Ordnungen und Lehren der Menschen, wie dann die seyn möchten, entgegen laute". — Verboten wurde übrigens jede eigenmächtige Änderung des Bestehenden, jedes gegenseitige Schmähen, und dagegen Duldsamkeit, Liebe und Treue empfohlen. Nichtsdestoweniger blieb es doch nur ein provisorischer Zustand, Eintracht und Friede ließen sich nicht gebieten; die Spannung bestand fort und nahm zu; von der einen Seite berief man sich auf uraltes Herkommen, auf die den Eidgenossen gegebenen und beschworenen Zusagen, auf die zu Baden an den Tag gekommene Warheit, wärend die andere Partei diesem allem das unbedingte Ansehen des göttlichen Wortes und den zweideutigen, nichts abschließenden Hergang in Baden entgegensetzte. Einzelne Gemeinden fingen an, die Messe abzuschaffen; andere baten um Gestattung der Priesterehe. Um endlich aus diesem Chaos heraus ins Klare und auf festen Boden zu kommen, wusste man kein besseres Mittel als das bereits versuchte einer Disputation, aber einer solchen, über deren Gang und Ergebnis Regierung und Volk selber urteilen konnten. Der Gedanke fand nun um so leichter Eingang, als seit dem Frühjar infolge einer veränderten Walart die bisherige altgesinnte Mehrheit des Kleinen Rates zur Minderheit geworden war. Einhellig wurde am 17. Nov. 1527 vom Großen Rate ein gemeines Gespräch für den Anfang des nächsten Jares nach Bern auszuschreiben beschlossen. Dieses Ausschreiben gab als Motive an, die lange umsonst gesuchte Einigkeit zu erzielen, „den Grund göttlicher Warheit, christlichen Verstandes und Glaubens hervorzubringen und dem nachzuleben u. s. w." Eingeladen wurden vor allem die Bischöfe von Konstanz, Basel, Wallis und Lausanne, und zwar in eigener Person zu erscheinen, als oberste Seelsorger und Hirten, „für die sie wollen geachtet werden", bei Verlierung dessen, was sie von Amteswegen hinter der Stadt Bern besäßen. Ferner wurden sämtliche Eides- und Bundesgenossen beider Glaubensparteien ersucht, ihre Gesandten und Gelehrten abzuordnen, „ob auch die Eidgenossenschaft in Einigkeit des wahren Glaubens erhalten werden möchte", — „ungeachtet gehaltener Disputation zu Baden"; denn dort und seither sei niemanden genug geschehen, auch die Entzweiung nicht gestillt worden. Doch gedenke man die Disputationsschlüsse niemanden aufzudringen. Gebraucht werden dürfe nur das bloße Wort Gottes A. und N. T. und zwar nicht nach Auslegung der Lehrer, sondern so, dass einzig biblische Schrift mit biblischer, dunkle mit heiterer erklärt werde und niemand darüber denn die göttliche Schrift sich selbst zu urteilen habe. Allen Einheimischen und Fremden wurde vollkommen freies Geleit versprochen, sämtliche bernische Geistliche zur Beiwonung verpflichtet, strenge Handhabung von Zucht und Ordnung eingeschärft und jedem volle Redefreiheit zugesichert. „Und was dann, hieß es zuletzt, mit göttlicher biblischer Schrift bewährt — und beschlossen wird, das soll ohne alles Mittel und Widersagen Kraft und ewig Bestand haben" u. s. w. Zugleich wurden die von Haller und Kolb mit vieler Umsicht verfaßten, von Zwingli revidirten und zum Drucke beförderten zehn Schlussreden überall mitgeteilt.

Das Ausschreiben erregte große Sensation und mannigfaltigen Widerspruch; die Bischöfe lehnten die Einladung ab, derjenige von Lausanne u. a. aus dem Grunde, weil er niemanden habe, der die heil. Schrift genugsam verstehe. Acht — eigentlich nur sechs — eidgenössische Orte verweigerten jede Teilnahme und suchten, mit Berufung auf das Gespräch zu Baden, Bern von seinem Vorhaben

abzubringen, erlangten jedoch nichts als eine sehr scharfe Antwort. Murner erwiderte die an ihn besonders gerichtete Aufforderung mit einer so maßlosen Schmähschrift, dass er sogar zu Luzern nicht länger bleiben durfte. Eck und Cochläus schrieben wider die Disputation und selbst von Kaiser Karl V. langte eine Abmanung und Vertröstung auf das nächstens zu veranstaltende Konzilium (de dat. Speyer 28. Dez. 1527) an, welche höflich, aber fest erwidert wurde. Dagegen erschien eine große Zal von Gesandten und Geistlichen, vornehmlich aus den schweizerischen und süddeutschen Städten, von Zürich der Bürgermeister Röust und Zwingli selbst mit etwa 40 Predigern, von Basel Oekolampad, von Straßburg Bucer und Capito, von Konstanz Ambr. Blaurer u. s. w. — wärend die katholische Partei, wie zu erwarten, ziemlich schwach vertreten war. Nachdem die Begrüßung und Eröffnung am 6. Jan. 1528 stattgefunden, die vier Präsidenten, nämlich Dr. Joach. von Watt von St. Gallen, der Probst von Interlacken und nach dessen Ablehnung der Dekan N. Briefer von Basel, der Abt von Gottstatt und der Komthur K. Schmied von Küßnacht, — ihre Pflichten laut Ausschreibens beschworen, auch die vier Schreiber beeidigt und andere Präliminarien vorgenommen worden waren, begann die eigentliche Disputation am 7. in der Franziskanerkirche vor dem Großen Rate mit Anreden von Watt und Kolb und dauerte fort bis zum 26. Jan. Jede Schlussrede wurde der Reihe nach verlesen und abwechselnd von Haller oder Kolb eingeleitet. Die erste derselben, „die heil. christliche Kirche, deren einig Haupt Christus, sei aus dem Worte Gottes geboren; in demselben bleibe sie und höre nicht die Stimme eines Fremden", — bestritt Alexius Grat, Beichtvater der Nonnen in der Insel, ziemlich ungeschickt und mit Spuren grober Unwissenheit; er wollte das Wörtchen einzig in der Schrift nicht finden und suchte zu beweisen, es gebe noch andere Häupter der Kirche unter dem obersten Haupte Christus, nämlich die Apostel, besonders Petrus und seine Nachfolger; dagegen zeigten Haller und Bucer, dass die Apostel sich nie Häupter, sondern nur Diener der Gläubigen genannt hätten, und Zwingli erläuterte die Gewalt des Bannes, die jeder Einzelgemeinde zustehe. Besser verteidigten Theob. Hutter, Pfr. von Appenzell, schlauer, mit Hinweisung auf die vielen jüngstentstandenen Sekten und Meinungen, Dr. Konr. Treiger, Augustiner-Provinzial von Freiburg, die entscheidende Gewalt der sichtbaren Kirche in Glaubenssachen; ihm antworteten die Straßburger, die onehin einen theolog. Streit mit ihm auszufechten hatten; da jedoch das Gespräch persönlich zu werden anfing und die Präsidenten dagegen einschritten, so protestirte Treiger, wollte nicht mehr disputiren und entfernte sich später, obschon man ihm widerholt versicherte, es stehe ihm ganz frei, zu reden, was zur Sache gehöre. Der Faden wurde nun von Hutter, dem Schullehrer Buchstab zu Zofingen, und andern in Betreff der Schlüsselgewalt und des Bannes aufgenommen, von Haller aber und vorzüglich von Bucer der evangelische Begriff desselben und die Freiheit jeder Gemeinde verfochten. — Gegen die zweite Schlussrede, „dass die Kirche keine Gesetze one Gottes Wort mache und dass daher Menschensatzungen nicht weiter binden, als sofern sie darin gegründet seien", — wandte Buchstab vornehmlich ein, nicht alle Reden Christi und der Apostel seien aufgezeichnet worden, ferner ließen sich gewisse christliche Glaubensartikel und Lehren (Höllenfart Christi, Trinität) so wenig als manche christliche Gebräuche, z. B. die Sonntagsfeier, bloß durch die Schrift begründen; worauf Bucer teils die Begründung übernahm, teils umgekehrt die wirkliche Unrechtmäßigkeit vieler von den Päpsten und Konzilien wider Gottes Wort aufgestellten Satzungen scharf nachwies. — Bei der dritten These, Christus sei unsere einzige Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w., und ein anderes Verdienst der Seligkeit, eine andere Genugtuung bekennen, hieße Christum verleugnen, — drehte sich der Streit hauptsächlich um die guten Werke, welche Buchstab als satisfaktorisch für die Sünden nach der Taufe und als notwendige Ergänzung des Glaubens — Bucer hingegen als Früchte desselben betrachtet wissen wollte. Merkwürdig war es, wie bei diesem Punkte drei appenzellische Geistliche den Pfr. Hutter wegen seiner Lehre von Christi Genugtuung nur für die Erbsünde und der Notwendigkeit eigener genugtuender Werke zur Rede stellten und wie der Angeredete

sich mit einer sonderbaren Wendung zum Rückzuge bequemte. Der vierte Schlussatz: „dass Christi Leib und Blut im Abendmale wesentlich und leiblich empfangen werde, lasse sich mit biblischer Schrift nicht bewären", — fand von katholischer Seite fast gar keinen Bestreiter; von lutherischer aber traten dagegen Bened. Burgauer von St. Gallen und Andr. Althamer von Nürnberg in die Schranken. Der erstere, hierüber mit seinem Kollegen Dom. Zieli uneins, war deswegen von seiner Obrigkeit nach Bern gesandt worden. Beide standen übrigens gegen Zwingli, Oekolampad und Bucer keineswegs im Vorteile. Hutter, abermals interpellirt, blieb bei der gemeinen kathol. Lehre; Burgauer dagegen und andere erklärten, sie nähmen die These als erwiesen an. Konr. Som von Ulm hatte seinen Widersacher Eck nach Bern gefordert und erbot sich trotz seines Ausbleibens, ihm ferner Rede zu stehen. Solche Auftritte widerholten sich überhaupt mehrmals. Schwach wurde die fünfte These, „dass die jetzt gebräuchliche Messe als ein Opfer für Lebendige und Tote der Schrift zuwider, dem Opfer Christi eine Lästerung und um der Missbräuche willen ein Greuel vor Gott sei", — von Buchstab mit Analogieen und Vorbildern aus dem A. T. angefochten, deren Nerv zu entkräften keine große Mühe verursachte. Für die sechste, nach welcher „Christus als einiger Mittler und Fürsprecher beim Vater und sonst kein anderer außerhalb dieser Zeit angerufen werden soll", — brachte nächst Kolb ein schlichter Bauersmann, Hans Wächter von Schenkenberg, der seinem Pfarrer in der Predigt widersprochen und deshalb in Bern hatte erscheinen müssen, die treffendsten Stellen bei. Von Gilg Murer von Rapperswyl wurde die gegenseitige Fürbitte der Gläubigen, die den Jüngern Jesu verheißene Teilnahme an seiner Herrlichkeit, der reiche Mann in der Hölle u. a. dergl. als Beweis angefürt. Seine und Buchstabs Gründe konnten indessen die genauere Prüfung nicht aushalten. Wider das Fegfeuer und was daran hängt, war die siebente Schlussrede gerichtet; den von Mannberger, Hutter und Buchstab dafür vorgebrachten Probabilitäten und Folgerungen aus Schriftstellen setzten Haller, Zwingli und Oekolampad helle Schrift und den richtigen Verstand entgegen. Bilder zur Verehrung zu machen, erklärte die achte These als dem Worte Gottes zuwider; die gewönlichen Distinktionen und Einreden, welche Buchstab und Hutter geltend zu machen versuchten, widerlegte Zwingli bündig und schlagend. Das Verbot der Priesterehe, welches die neunte These angriff und wegen dessen Übertretung Jakob Würb von Biel sich zur Verantwortung gegen seine Ankläger bereit erklärte, wurde von Buchstab nur aus dem Gesichtspunkte eines freiwilligen aber unverbrüchlichen Gelübdes dargestellt, dessen schlechtgewälte Beispiele aber gegen Zwinglis Beleuchtung und Schriftgründe nicht stichhielten. Die zehnte Schlussrede, dass Unkeuschheit keinem Stande schädlicher sei, als dem geistlichen, blieb unbestritten; nur entschuldigte sich Buchstab mit der Menge gelehrter Gegner und der geringen Zal tüchtiger Mitkämpfer auf seiner Seite, wärend Hutter bei der einen christlichen Versammlung verbleiben wollte. — Am 26. Jan. beschloss Haller die 20tägige Handlung mit einem Rückblicke und einer Ermanung sowol an die Obrigkeit zur Vornahme der nun gerechtfertigten Reformation, als auch an die Geistlichen zu warer Hirtentreue. Zwingli u. a. machten sich anheischig, ferner Rechenschaft ihrer Lehre zu geben, und bemerkten, wenn schon Eck, Faber u. s. w. persönlich abwesend, so seien doch alle ihre Argumente auf dem Platze gewesen. Watt übergab die sorgfältig gefürten und täglich kollationirten Akten der Regierung, indem er zu allfälligen Berichtigungen aufforderte; zuletzt dankte Haller der Versammlung im Namen der Regierung. Noch fanden an den nächsten Tagen zwei besondere Gespräche statt, ein lateinisches zwischen Farel und einigen französischen Geistlichen, das aber ins Lächerliche ausartete, und ein deutsches mit acht Widertäufern, welche auf Grund desselben des Landes verwiesen wurden.

Die Folgen dieser, mit großer Würde und Unparteilichkeit gefürten Verhandlung waren die Unterschrift der 10 Schlussreden von Seite der Chorherrn und vieler Geistlichen, die auf Anraten dreier Präsidenten und der anwesenden Fremden beschlossene Abschaffung der Messe, welche im Münster bereits im Verlaufe des Gesprächs und besonders auf eine Predigt Zwinglis

unterlassen worden war, die in aller Ordnung vorgenommene Entfernung der Bilder u. s. w. aus den Kirchen, das Reformationsedikt vom 7. Febr. 1528 (Richter, Ev. K. OO. I. S. 104), durch welches den Schlussreden Gesetzeskraft erteilt, die Gewalt der Bischöfe für verwirkt erklärt, das Nötigste in Betreff der Geistlichen, des Gottesdienstes, der Kirchengüter u. s. w. vorläufig angeordnet wurde, mit beigefügtem Versprechen, bessern Bericht nach Gottes Wort jederzeit annehmen zu wollen. Die Gemeinden wurden vom 13. Februar an durch Abgeordnete einzeln um ihren Beitritt zur Reformation befragt; bei weitem die meisten erklärten sich mit Mehrheit für dieselbe; nur in den Tälern des Oberlandes drang sie erst später durch, nachdem die von kathol. Nachbarn und irrigen Begriffen über evangel. Freiheit hervorgerufenen Unruhen gedämpft worden waren. — Aber auch außerhalb Berns trug die Disputation ihre Früchte, so in Biel, Basel, Schaffhausen, den oberdeutschen Städten. An sie knüpften sich ferner die Disputationen von Genf (1535) und Lausanne (1536), die Befestigung der Reformation am erstern Orte, ihr Vordringen und ihre Verbreitung von da aus nach dem westlichen Europa, Frankreich, Schottland, England, den Niederlanden; die Berner Disputation hatte somit nicht bloß eine lokale Bedeutung, sondern sie bildete zugleich ein sehr wesentliches Verbindungsglied in der Kette großer Ereignisse, durch welche der Protestantismus eine Weltmacht geworden ist.

Die handschriftlichen Originalakten des Gesprächs sind in zwei Exemplaren im Berner Statsarchiv noch vorhanden. Sie wurden — nur mit den nötigsten Abkürzungen — unter der Aufsicht eines der Notare, Eberh. von Rümlang, bei Froschauer in Zürich gedruckt und schon am 23. März 1528 in 4° herausgegeben u. d. T. Handlung oder Acta gehaltner Disputation zu Bernn in üchtland. Oseae 13. (nach den LXX) — Gott allein sye herrschung, lob und eer in ewigkeyt. Spätere, ebenfalls amtliche Ausgaben sind die von 1608 in 4° und von 1701 in Fol. Man vergl. noch die speziellen Werke: Christoph. Luthardus, Disputationis Bernensis explicatio et defensio (gegen den Hercules Cathol. des Dekan Jakob Schuler von Freiburg). Bernae 1660. 2 Th. Fol. — und Sam. Fischer, Geschichte der Disputation und Reformation in Bern. Bern 1828. Ferner Bullinger, Reformationsgeschichte I. S. 390 ff. J. J. Hottinger, Helv. Kirch.-Geschichte. III. S. 393 ff. Ruchat, Hist. de la réform. de la Suisse (éd. Vulliemin) I. p. 360 ff. Kirchhofer, B. Haller oder die Reform. in Bern. S. 98 ff. Merle d'Aubigné, Hist. de la Réformation. IV. p. 412 ff. von Stürler, Urk. der bern. Kirchenref. I. S. 204 ff. 511 ff. Pestalozzi, B. Haller, S. 35 ff. Mörikofer, U. Zwingli. II. S. 96 ff.

F. Trechsel.

Berner Synodus, one nähere Bezeichnung, heißt die erste unter den verschiedenen bernisch-reformirten Synoden, diejenige vom J. 1532 und zwar bezeichnet der Name sowol diese Versammlung selbst als auch das Ganze der von ihr gefaßten Beschlüsse. Durch die Disputation von 1528 (s. den vorherg. Art.) war die Glaubenserneuerung im Prinzip begründet, durch das Reformationsmandat und andere darauffolgende Edikte das Kirchenwesen gesetzlich und äußerlich geordnet; allein die Konsolidirung und der innere Ausbau ließen noch sehr viel zu wünschen übrig. Von den Geistlichen, die man meistenteils beibehalten, wenn sie nur die 10 Schlussreden unterschrieben, zeigten sich viele den Anforderungen des evangelischen Amtes in Lehre und Leben wenig gewachsen, wärend andere es nicht selten durch Übereifer und Ungeschick verfehlten. In manchen Gemeinden gärte auch noch der alte Sauerteig, die Anhänglichkeit an das katholische Wesen und fürte widerholt zu aufrüreriſchen Bewegungen; anderseits sah man sich in manchen unklaren Erwartungen von evangelischer Freiheit getäuscht. Durch das zurückhaltende Benehmen der Regierung im Religionskriege von 1531 entstand zudem eine tiefe Spannung zwischen ihr und einem Teile der Prediger, indem besonders Megander sie öffentlich vor Gott und der Welt der Unehrlichkeit anklagte, wobei auch der besonnene Haller durch seine Kollegen keineswegs geschont wurde. Nach der Katastrophe von Kappel kam die Unzufriedenheit zum drohenden Ausbruche, indem 120 Ausgeschlossene vom Lande der Regierung eine Reihe

[illegible] vorlegten; man beschwerte sich u. a. über [illegible] Strenge der Zucht von Seite der Geist- [illegible] Spuren einer katholischen Rückströmung be- [illegible] in begründeten Punkten wurde eine [illegible] allgemeine Synode zur neuen Ord- [illegible] Aussicht gestellt (s. der Art. Chorgericht). [illegible] derselben entgegen; handelte es sich doch [illegible] und das Gedeihen der Kirche; zudem [illegible] Megander untersucht und beurteilt [illegible] von Gott gesandt", W. Fabr. Capito [illegible] mit den maßgebenden Statsmännern in [illegible] bekannt war. Durch die all- [illegible] vor allem die Regierung [illegible] längerer Mühe gelang. Die [illegible] Geistliche des Landes [illegible] an der Zal, einberufen [illegible] eine Personal Censur der einzelnen in Gegenwart [illegible] verbunden sollte, trat den 9. Januar zusammen und [illegible] mit Darlegung der zu behandelnden Gegenstände vor [illegible] hauptsächlich das Wort bei den Beratungen [illegible] Eindringlichkeit und Milde die ihm aller Herzen [illegible] im 13. konnte sich kein Anwesender der Tränen [illegible] er sich von dem versammelten Rate; das [illegible] und setzte unter öffentlichem Geleite seine [illegible] — Die von ihm mit großem Fleiße zusam- [illegible] der Verhandlung bilden eine Kirchenordnung und Pasto- [illegible] unter den Denkmälern der Reformationszeit [illegible] Wärme und Herzlichkeit, schlichte Einfalt [illegible] Meisterwerk auch für unsere Zeiten" (Hundes- [illegible] weitern Kreisen bekannt zu werden.

[illegible] Synodi" beginnt mit einem Vorworte: [illegible] der zytlichen Oberkeit, den Gotts- [illegible] Ermanung an ein [illegible] Herrschafft [illegible] Ecclesiae. Es wird ihr [illegible] ernstlich und [illegible] gefürt, „allen Flyß anzukeren [illegible] das ir Gwalt [illegible] deß Evangelions Leer und [illegible], so vern es [illegible] Underthanen erhalte": — [illegible] vor der An- [illegible] den inwendigen Gang der Gnaden und die Gewissen [illegible] zu gebieten oder verbieten, dadurch die guten Gwüßen [illegible] Geyst ein Zyl gesetzt werde". Denn das sei eben des [illegible] Widerchristentum gewesen, dass sie sich angemaßt, was [illegible] keiner Obrigkeit, sondern allein Christo und Gott zustehe [illegible] die weltlichen Regenten — nit von göttlicher Re- [illegible] die selbig ußwendig ist, und der fry Louff der Gnaden [illegible] möge, als durch Mitgehülffen Gottes, gefürdert werden. Das [illegible] gesunden Leer halten, die Irrung und Verfürung abwenden [illegible] und offentlich Sünd in Gottes Dienst und Leben abthüend, die [illegible] beschützen ꝛc." — Und wiewol es war sei, dass diese [illegible] der Obrigkeit nichts als Gleißner mache, „wo nit Christus [illegible] so dürfe dies sie doch nicht abhalten, das Ihrige zu [illegible] Welt, wie sie wolle. „Dennocht so verhilffet Uw. Gn. durch [illegible] das reyn Wort Gottes by üwren Underthanen getriben, die [illegible] und uff den Brunnen gewysen werde, uß dem allein die [illegible] geschöpfft werden, das ist uff unsern Herrn J. Christum." — [illegible] auch die Regierung gebeten, dass sie die nachfolgend [illegible] möge [illegible] nicht in dürren Gesetzesparagraphen und gebieterisch, son- [illegible] ausfürlichen Kapiteln und im Tone gegenseitiger, brüderlich

herzlicher Ansprache die Anweisung über Lehre (d. h. Inhalt derselben, Sakramente, Predigtweise, Jugendunterricht) und Leben (öffentlichen Wandel, Studien, Seelsorge, häusliches Verhalten) der Geistlichen. Gleich von Anfang tritt uns die charakteristische Eigentümlichkeit, welche durch alles hindurchgeht, der entschieden evangelische, in gutem paulinischem Sinne antinomistische Geist, das Dringen auf Christum als das alleinige Fundament und den wesentlichen Inhalt christlichen Glaubens und Lebens, recht stark und in nicht weniger als 17 Kapiteln (2—18) entgegen, und dies war es wol unter anderem hauptsächlich, was dem Grafen Zinzendorf eine ganz besondere Vorliebe und Hochachtung für unsern Synodus einflößte. So heißt es z. B. schon Kap. 2 unter der Aufschrift: „Das die gantze Leer der eynig Christus sye". — „Der Leer halb hat es die Gestalt, das alle heylsame Leer nüt anders ist, dann das eynig, ewig Wort Gottes, die vätterliche Güte und Herzlichkeit, so er uns durch Christum hat mitgeteylt, das ist nützet anders weder Christus J. selbs, der umb unser Sünd willen gecrütziget u. s. w. — Was diser Leer zewider, das ist unserm Heyl zewider; was sölichen Verstand und diesen Innhalt nit mit.im bringt, mag nymmer ein Christenlich Leer genant werden; dann alle Christenliche Prediger sind Boten Christi und Zügen synes Lydens, deß Willen und Bevelch sy allein söllen ußrichten, als von irem Herrn allein darzu ußgesandt und abgefertiget, glych wie er — — vom Vatter gesandt ist, das er syn vätterlich Eer und Namen und sunst nüt anders den Menschen offenbar machte, welches er getrüwlich durch syn gantz Läben ußgericht hat." — Gott selbst soll daher dem Volke allein in Christo angezeigt und verkündigt werden; „Verlaßend die Prediger die Gnad Gottes in Christo anzezeygen, so wirt ir Volck ye erger und unglöubiger und zu letst on Gott in der Welt, wie die Heyden gesyn synd, die glych vil Geschwetz von einem natürlichen Gott gehört und geredt haben, aber nüt vernomen von irem gnedigen Vatter im Hymel; darumb sy den bekanten Gott nit als Gott vereeret habend, biß inen Christus verkündt und von inen gegloubt ward". (K. 3.) — „Dann sölich Erkantnuß Gottes, die Christus nit geburet, vallet ab und verflüßet under den Henden, wie Cicero von Simonide darthut, welcher durch flyßig Betrachtung und Erforschung, was Gott were, zuletst dahin kam, das er weniger von Gott wußte, dann da er söliche Gedencken anfienge." (K. 5.) — Im Tode und in der Auferstehung Christi dagegen werde Gottes Gesinnung und Heilswerk am klarsten erkannt und angeschaut; damit müsse auch alle Predigt, wie diejenige der Apostel, anfangen und enden; nicht als ob deswegen der sonstige Inhalt der Evangelien überflüssig wäre, denn alles darin ist vielmehr Vorbereitung zum Tode Christi und auf unser Heil gerichtet. — „Deßglychen schowet er — der Geist in uns — an die Werck und Wunderzeychen Christi, darinn er verstat den innwendigen Louff der Gnaden und geystliche Handlung Christi in dem Hertzen; dann uß blinden und touben Sündern macht er sechend und hörend gegen der lebendigen Stym des Vatters, uß den Lahmen grade Helden, die den Weg Gottes louffen unverlezt. Er nimpt hin die Malatzy der Sünden durch syn heylsam Gnad, den todten Sünder erquickt er durch den Geist der Ufferständnuß u. s. w." (K. 7.) Auch die Sündenerkenntnis und Buße fließt besser und lebendiger aus der gläubigen Betrachtung Christi als aus dem Gesetze: „Im Todt Christi haben die Apostel fast behend unsre verdampt Natur erkennen gelert, wie die Juden im Gsatz Moysi ir Sünd mit großer Arbeyt und gar schwerlich erkant haben. Darumb sy den Heyden einfaltig ir Sünd und die Versünung durch Christum on Gsatz haben angezöugt und keinen hinder sich gewysen in den Moysen. Dann leret man durchs Gsatz Sünd erkennen, so ist es nüt dann ein todt und kalt Ding und hat kein Leben". (K. 9.) — Überhaupt hat das Gesetz für uns, „die von Heyden kommen, mit Heyden und nit mit Juden handlend", keineswegs eine grundlegende Bedeutung wie für die letztern; „dann Christus ist unser Gnügen, was wöllen wir meer. Joan. I." (K. 11 u. 12.); — wodurch indessen ein „zufälliger", pädagogischer und instruktiver Nutzen Mosis und der Propheten, sofern sie von ihrem lieben Heilande zeugen und nütze sind zur Lehre, zur Strafe u. s. w. keineswegs ausgeschlossen wird. (K. 17 u. 23.) In Ansehung der Sakramente bringt der

Synodus vornehmlich auf zweierlei: vorerſt „das wir alle in der Lieb belyben gegen Yederman, ſo vil an uns iſt. Und das wir uns nit ynlaßen in eynigen Zanck, vorab den hl. Sakramenten halb, ſo lang die Geheymnuß, der Herr J. Ch. uns gelaßen wirt, obſchon er nit ſo heyter und diſer Art uns gelaßen wurde (Anſpielung auf die luth. Theorie), wie er ſyn ſolte, damit wir in durch Zanck nit gar verlieren. Dann die Sacrament ſollen uns zur Volkomenheyt und nit zu Uffbringen fleiſchlicher Sinnlicheyt dienen". — Sodann wird ſehr gefliſſentlich und oft hervorgehoben, „das es nit Ceremonien oder Kilchengepreng' ſyen. — Sunder es ſind Geheymnußen Gottes oder — der Kilchen Chriſti, dadurch den Glöubigen von ußen fürgetragen wirt der Chriſtus, ſo zugegen im hl. Geyſt, die Hertzen ſchwangert und erfült". (K. 19). — Wärend alſo hier auf der einen Seite die unioniſtiſche Tendenz der Straßburger deutlich durchblickt, hält die Synode dennoch feſt am Standpunkte der freilich vertieften und göttlicherſeits ergänzten zwingliſchen Lehre; die Sakramente „ſind nit bloſſe Zeychen, ſunder Zeychen und heymlich Kraft Gottes zuglych mit einander, als der hl. Touff, daryn der Diener mit Waßer und Chriſtus zuglych mit ſynem Geyſt töuffet". (K. 20 u. vergl. 22.) „Ja des Herrn Brotbrechen iſt auch ein Sakrament und kein löre Ceremonien und tregt für den Glöubigen den Lyb Chriſti J., der für uns geſtorben iſt, und das Blut ꝛc., welicher Lyb und Blut Chriſti im hl. Geiſt uns innerlich ſpyſet und drencket, wie durch den Mund den zerſtörlichen Lyb das vergencklich Brot ſpyſet und der Wyn trenckt, alſo ſicht der Gloub über ſich vom Zytlichen in das Ewig u. ſ. w." (K. 22.) Wer erkennt hierin nicht bereits den Übergang zu Calvins Theorie, deſſen begriffliche Vermittelung des Zuſammenhangs zwiſchen Zeichen und Sache durch den hl. Geiſt wenigſtens andeutungsweiſe vorliegt? Gerade aber, weil Nachdruck darauf gelegt wird, daſs die Sakramente nicht bloße Gebräuche und Zeichen, ſondern „Geheimniſſe der Kirche" ſeien, ſollen ſie auch nur in der Gemeinde verwaltet werden (K. 21) und es gehörte daher ſtets zu den Eigentümlichkeiten der berniſchen Kirche, daſs weder Privattaufe noch Privatkommunion in ihr zugelaſſen wurde. Auch der Bann als Ausſchließung vom Abendmale wird (K. 22) zwar nicht ſchlechtweg und für alle Zeit verworfen, wol aber für den Anfang und der Miſsbräuche wegen von der Hand gewieſen. „Wir ſöllen und wöllen meer uff die innwendig Erbuwung ſechen, welche für Gott beſtat, weder uff die ußwendigen"; — widerum ein Merkmal der innerlichen, evangeliſchen, allem Geſetzesweſen abholden Richtung. Über die Predigtweiſe, das Ermanen und Beſtrafen von der Kanzel werden treffliche Fingerzeige gegeben. Schon im allgemeinen heißt es, ſei es vonnöten, „das der Prediger nit uß menſchlicher Bewegung ſtraffe, ſundern — uß beſtendiger Warheyt als für Gott und im Angeſicht unſers Herrn J. Ch. — uß hertzlicher Lieby — und wirt ouch nit wyter ſtraffen, dann es uffbuwet by den Zuhörern. — Wann nun die Straff nit nach göttlichem Willen uß Chriſti Erkantnuß genomen, die Scherpfe der Straff mit Hertzlicheyt und Lieb nit gemiſchet iſt und wo mengklich nit ſpüret, das allein Gott Eer und der Zuhörer Seligkeit geſucht wirt, ſo iſt es nit chriſtlich gehandelt". (K. 25). In der Regel ſind nur Anweſende zu beſtrafen; tut man es gegen einen Abweſenden, ſo iſt es eben, „als wann man einen Todten zum Bad trüg und ließ den Chemyfeger (Kaminfeger) in ſym Ruß und Unflat verderben". Nur um drohenden Schaden und Anſteckung von den Zuhörern abzuwenden, ſei eine Ausnahme davon am Orte. „Deß Pabſts aber können wir nit vergeßen, denn er iſt mit ſynem Gwalt ſchon zugegen und macht vil Gwüßen irr und unrüwig by in ſelbs; ſunſt möchten wir ſyn wol müßig ſtan uß Urſach, daß Nötigers uns anligt u. ſ. w." — doch ſolle auch da der Elenchus nur mit Maß und gelegentlich gebraucht werden. (K. 26.) Daneben habe ſich der Prediger wol zu hüten, daſs er weder die Obrigkeit über Gebür erhebe, noch durch Verkleinerung derſelben des gemeinen Mannes Gunſt ſuche. „Wir wellend aber leyder lieb ſyn und von Nyemant verhaßet werden". (K. 28.) — Hinwiderum wird aber auch die Obrigkeit ernſtlich ermant, nicht jede ſcharfe Rüge allzuhoch aufzunehmen, ſondern auf der Prediger Amt, Pflicht und redliche Meinung zu ſehen. „Sölichs ziechen wir nit an, das uns gefalle grober Lüt Bochen und Tratzen. Aber diewyl die

Warheyt byßet und allweg ir Scherpffe hat, und ein armer Pfarrer zukünftigem Unrath ettwan begegnen muß, den Andere noch nit fürsechen und als zukünfftig glouben, so ist von Nöten, das Uw. G. in Annemung der Straff und unzytigen Warnung langmütig und nit, wie man sagt, zu kurtz angebunden syen." (K. 30.) Das Volk sei übrigens zum geziemenden Gehorsam gegen die Obrigkeit, zu treuer Entrichtung der Zinsen und Zehnten — der billigsten Abgabe, weil sie nach Gottes Segen sich richte — aufzufordern. (K. 32.) Unter den Lastern, vor denen die Prediger eifrig zu warnen hätten, werden namentlich und besonders die fremden Kriegsdienste hervorgehoben. (K. 32, 8.) Die Jugend solle in der Furcht und Liebe Gottes durch J. Christum unterwiesen werden, „und das nit mit wytlöuffigem Anzug der Gschrifft, sunder uß dem gmeynen Apostelglouben und dem Batterunser; — doch wer es am höchsten fruchtbar, das wir allen Flyß ankerten, uff das Christus vorhin uffgieng und lebte in unsern selbs Hertzen, so wurde unser Für gar bald erhitzigen die zarten Gemüter der Kinder". (K. 33.) Das Kapitel vom Leben und von der Frömmigkeit der Pfarrer in der Gemeinde (K. 36) beginnt mit der Erinnerung: Wie der Priester, so das Volk und umgekehrt; die Gemeinden sollten sichs daher selbst zumessen, „das sy nit mit uns versechen sind, wie sy syn solten"; — und die Prediger ihrerseits hätten sich gegen niemanden zu beklagen als gegen sich selbst, „das unser Volk so ungezogen, halsstarrig und der Warheyt so ungehorsam ist; dann unser Sünd verdienen das. Sunst sind allenthalben fruchtbare Hertzen, zu bringen die Gerechtigkeit Gottes, so nun wir flyßig Ackerlüt und Gotsgehülffen weren". — Ware Goldkörner in Menge enthalten die Abschnitte von den Studien der Prediger, ihren Konferenzen, von der Meditation, dem Vortrage, dem fleißigen Halten der Predigten — auch an den bestimmten Wochentagen und wo möglich in den Nebendörfern. (K. 37—42.) Da liest man u. a.: „Wann man predigen will, pfleget man geschribne Predigen oder Commentarien zu lesen und uffzezwacken, das gnug syn mag, ein Stund zu vertryben, und wirt wenig Acht genomen, was uffbuwe zu diser Zyt gegenwärtige Kilchen oder nit. Dannenhar ist, das man so wenig bestendigs für Gott ußrichtet". Deshalb sollten die Prediger einander ermanen und fördern, dass jeder die Schrift selbst meditirte und „ußreche", ihm zur Besserung und zum Frommen seiner Gemeinde, „und ettwan nit den zechenden Theyl sagen deren Dingen, die im Gott by solchem Text der Gschrifft geben hatt". (K. 39.) — Ebenso beachtenswert sind die Winke über die besondern Unterredungen mit den Gemeindegenossen, — „dann besunder Bericht vil baß zu Hertzen gat weder das, das offentlich zu Yederman geredt wirt" und vom Heimsuchen den Kranken, denn: „Dise Handlung ist offt nützer weder zechen Predigen, die in der Gemeyn beschechen on sunder Uffmerckung der Zuhörer, syttenmal die Not sy alle belanget und sy alle des Trosts begyrig syn u. s. w." (K. 42 u. 43.) Endlich wird in Hinsicht auf das „Leben der Pfarrer gegen sich selbs und ir Hußgsynd" eine treffliche, körnige und tiefeingehende Auslegung von 1 Tim. 3, 2 ff. — zugleich ein Muster an- und eindringlicher Predigtweise gegeben und zum Schluss unter Vorbehalt obrigkeitlicher Sanktion verordnet, dass järlich im Mai eine änliche Synode gehalten, der Inhalt des obigen aufgefrischt und was zur Erbauung der Prediger und Gemeinden diene, weiter beraten werden solle.

Den Wünschen und Ansichten der Geistlichkeit kam der Große Rat in würdiger und christlicher Weise entgegen. Noch am Schlusstage der Synode, den 14. Januar, bestätigte er die ihm vorgelegten Akten derselben, erklärte sich mit dem Inhalte völlig einverstanden und entschlossen, sie sowol selbst treulich zu beobachten, als auch über ihre Beobachtung mit Ernst zu wachen. Die järliche Zusammenberufung der Synode ward gesetzlich angeordnet und am Ende des — den Akten vorgedruckten — Dekretes das feierliche Versprechen ausgestellt: „Wa aber ettwas uns fürbracht von unseren Pfarreren oder Anderen, das uns näher zu Christo füret, und nach Vermög Gottes Worts, gemeyner Fruntschaft und Christenlicher Lieb zuträglicher dann yetz verzeychnete Meynung ist, das selbig wollend wir gärn annemen und dem hl. Geyst synen Louff nit sperren, der nit

zuruck uffs Fleysch, sunder allweg furtringt uff das Ebenbyld Christi Jesu unsers Herren, der uns all in synen Gnaden bewaren wölle". — Der Berner Synodus bildete fortan nebst den zehn Schlussreden der Disputation das Partikularsymbol der bernisch-reformirten Kirche, welches — wenn auch später durch die allgemeinern reformirten Symbole und die neue Scholastik zeitweise zurückgedrängt — doch nie ganz vergessen wurde, sondern zumal in den Erweckungstagen durch den Pietismus wider hervorgesucht, zur Narung des evangelischen Sinnes und Lebens benutzt und als Panier hoch getragen wurde.

Die Synodalakten erschienen amtlich gedruckt zu Basel im nämlichen Jare unter dem Titel: „Berner Synodus — Ordnung wie sich pfarrer und prediger zu Statt und Land Bern, in leer und leben, halten söllen, mit wyterem bericht von Christo, unnd den Sacramenten, beschloßen im Synodo daselbst versamlet, am IX. tag Januarii An. MDXXXII. Ob wir ouch Christum u. s. w." II. Corinth. V. 4. — Wider offiziell aufgelegt 1728 und 1775. Privatausgabe des ältern Textes mit neuerer Verdeutschung von Lauener. — Basel 1830. 8°. Eine latein. Übersetzung gibt Lüthard I. 182 ff. (S. Bern. Disp.), eine franz. nach ihm Ruchat (N. A.) T. 3. p. 438 ff. Beide weder vollständig noch zuverlässig, abgesehen von der unnachamlichen Sprache des Originals. Ungern vermisst man dies Kleinod einer K. Ordnung in der Richterschen Sammlung. Vgl. noch bes. Kirchhofer, B. Haller, S. 169 ff. und Baum, Capito und Butzer, S. 484 ff.

F. Trechsel.

Bernhard, Abt des Klosters Clairvaux, ist im J. 1091 zu Fontaines in der Gegend von Dijon in Burgund geboren. Er war der dritte Son einer ritterlichen, durch Tapferkeit und Frömmigkeit im Rufe stehenden Familie, und zeigte sich schon früh mehr, als seine Brüder, empfänglich für die Einflüsse ernster christlicher Gesinnung, welche seine um die Erziehung ihrer Kinder zärtlich besorgte Mutter Aleth ihm zufürte. Denn von Jugend auf bemerkte man an ihm ein tief und zartfülendes, leicht gerürtes, den Eltern mit inniger Pietät ergebenes Gemüt, welches mit Vorliebe den religiösen Dingen zugekehrt war. Als Knabe mischte er sich wenig unter seine Altersgenossen; schweigsam, sinnend und in sich gekehrt, blieb er am liebsten in der Stille des elterlichen Hauses. Auf der Schule zu Chatillon, wo er den ersten Unterricht empfing, übertraf er dabei alle seine Mitschüler an Fassungskraft für die Lehrgegenstände. Sobald ihm die heilige Schrift zugänglich war, las er sie mit großem Eifer, und manche Züge seiner auf das Wesen des Christentums gerichteten Frömmigkeit sind wol mit aus den reineren Einwirkungen, die er unmittelbar von ihr empfing, zu erklären. Im Beginn des Jünglingsalters verlor er seine Mutter, aber er war bereits in der Sittlichkeit fest genug gewurzelt, um den Verfürungen, welche sich an den schönen, nach Körper und Geist einnehmenden Jüngling drängten, zu widerstehen. Immer bestimmter regte sich vielmehr in ihm die Absicht, Mönch zu werden, worin ihn das Andenken an seine Mutter, die ihn schon von seiner Geburt an dem Klosterleben geweiht hatte, bestärkte. Eine zeitlang wusten seine Brüder die Entscheidung zu hintertreiben, indem sie seinem Geiste mit Erfolg die kirchliche Wissenschaft, welche damals große Talente leicht anlockte, als den für ihn geeigneten Gegenstand vorhielten. Doch auf die Dauer vermochte selbst das eifrigste Studium nicht, jene tiefere Neigung zu beseitigen; sie brach unwiderstehlich hervor, als er einst auf einsamem Wege sich mit Betrachtung seines eignen Lebens beschäftigte und seinem inneren Auge die manende Gestalt seiner Mutter gleich einer Erscheinung sich darstellte. Er trat in eine Kirche am Wege ein und unter Gebet und heißen Tränen weihte er sich Gott und dem Mönchtum. Der Orden von Citeaux (Cistertium) bei Dijon, im Bistum Chalons, welcher um 1098 gegründet war, schreckte fast alle durch seine harte Regel zurück; Bernhard hingegen zog gerade solche Strenge an. Zweiundzwanzig Jare alt, erschien er im Jar 1113 mit dreißig Gefärten vor dem Abte Stephan Harding und verlangte für diese Schar die Aufnahme. Mit einer Gewissenhaftigkeit, welche allen als ein Muster vorleuchtete, versah er die Dienste eines Novizen und Mönches. Immerfort die Frage an sich richtend: „Bernhard, Bernhard, wozu bist du hieher gekommen?"

hielt er sich seinen Beruf gegenwärtig. Sein Beispiel fürte dem Orden noch andere Mitglieder zu, so dass nach zwei Jaren die engen Räume des Klosters und die Wildnis, welche es umgab, für die Gemeinschaft nicht mehr ausreichten, und man an die Gründung einer Mönchskolonie ging. Das düstere, öde Tal von Clairvaux (Clara vallis) im N.W. Burgund ward zum Orte und Bernhard zum Abte der Stiftung ausersehen (1115). Anfänglich legte der unwirtbare Aufenthalt den Bewonern harte Beschwerden auf. Denn ihre Narung bestand häufig nur aus Buchenblättern, Haferbrot und Hirsen, und zuweilen drohte sie gänzlich auszugehen. Bernhard allein ließ nie den Mut sinken, und sein gläubiges Vertrauen ward oft durch überraschende göttliche Fügungen gerechtfertigt. Er tat sich nicht Genüge in der Asketik. Der Schlaf schien ihm ein Raub an der Zeit, und nur wenige Stunden gönnte er sich die Ruhe. Seine Narung bestand auch weiterhin aus wenig Brot und Milch oder Gemüse; selten genoss er Wein und wachte mit peinlicher Sorgfalt darüber, dass er nicht etwa das Maß der Speisen überschritte. Seine Füße schwollen, weil er stehend Tag und Nacht im Gebete anhielt; er trug ein härenes Kleid unter seinem Gewande, legte es aber ab, da es bekannt ward, weil er einen über die Vorschriften der Ordensregel hinausgehenden Schein der Frömmigkeit vermeiden wollte. Sein zart angelegter Körper ward hinfällig und er tadelte es später an sich, dass er seine Gesundheit selbst zerstört habe. Aber schwach, wie er war, zeigte er nur um so mehr die ungewönliche Kraft des Geistes, welche allein ihn aufrecht zu halten schien; und „die Kraft Gottes, aus seiner Schwäche widerstralend, schaffte ihm bei den Menschen höhere Ehrerbietung und Autorität". So ernst er es mit jenen Abtötungen meinte, sollten sie doch nur die sinnlichen Hinderniſse der Betrachtung der göttlichen Dinge beseitigen und den Flug der Seele zu Gott beschwingen. Waren die Anforderungen des äußeren Dienstes erfüllt, so liebte er es, sich in die Stille zurückzuziehen, um sich ausschließlicher dem Gebet, der Betrachtung, der Lektüre und schriftstellerischen Arbeit zu widmen. Die Bibel blieb seine liebste und anhaltendste Lektüre. Er las wol auch Auslegungen derselben, aber er fand nirgends so viel Licht über sie, als was sie in ihren eigenen Worten darbot, und bezeugte es ausdrücklich, dass die göttliche Warheit und Kraft, welche aus derselben hervorgehe, besser aus der Quelle, als aus den abgeleiteten Bächen zu schmecken sei. Gern nahm er sie mit sich in die Einsamkeit des Feldes und Waldes. Dort eröffnete sich ihm unter Gebet und Nachdenken das tiefe, geist- und gemütvolle Verständnis derselben, von welchem seine Werke zeugen. Er habe, pflegte er scherzend seinen Freunden zu sagen, dabei keine Lehrer gehabt, als die Eichen und Buchen. Mit feuriger Energie des Willens ergriff er seine Aufgaben, und darin, dass er sich ganz in den Augenblick der Handlung verlieren konnte, liegt zum teil die Erklärung seiner großen Erfolge. Was ihn innerlich lebhaft beschäftigte, entzog ihn gänzlich der Außenwelt. Einen Tag lang ritt er in der Nähe des Genfer Sees, und als man am Abend von demselben sprach, hatte er nichts davon wargenommen. Er ist eine in besonderem Maße zur Contemplation und Mystik geeignete Natur und hat viel dazu getan, die Ideeen der dionysischen Mystik in die Theologie des zwölften Jarhunderts einzufüren. Der menschliche Geist wird in seinem Erkennen und Lieben in der Bewegung gedacht zu dem höchsten, vollkommenen Sein. In dem Begriff des Seins fasst Bernhard alle Vollkommenheiten Gottes zusammen, und nennt ihn deshalb Est. Vom Pantheismus scheidet er diese Idee Gottes mit aller Bestimmtheit ab, indem er sogleich die göttliche Persönlichkeit statt ihrer eintreten läßt. Auf die erhabenste Stufe, in die unmittelbare Nähe Gottes bringt die Seele empor durch den mystischen Aufschwung (excessus, Ekstase), welcher die doppelte Form der Anschauung (contemplatio) oder Liebe (affectus) hat. Beide haben den Sieg über die Sinnlichkeit gemein. Die Anschauung erfasst Gottes Wesen, lässt alle von der sinnlichen Analogie entnommenen Bezeichnungen, alle Gleichnisse (similitudines) dahinten und ruht in seligem Genuss (gustus) der göttlichen Herrlichkeit; wer die reine Liebe hat, liebt ebenso sich und alle Kreatur nur in Gott (tract. de diligendo Deo). Beides wird im irdischen Leben selten erreicht. Bernhard bekennt, dass ihm die

[illegible] des Sinnens nur einige Male durch göttliche Heimsuchung zu teil [illegible] ein gänzliches Absterben für die Sinnlichkeit, wie es in [illegible] Engel stattfindet (more angelorum). Daher über- [illegible] Stufe der Liebe. Die Contemplation ist demgemäß er- [illegible] Rahel ist Gott näher als Lea, Maria als [illegible] und dem Areopagiten aufgenommene Voranstel- [illegible] vollkommenster Läuterung, welche in dem Mönchtum [illegible] und erstrebte Bernhard im praktischen Verhalten durch [illegible] war. Denn er erklärt, dass er [illegible] zu unterbrechen, wenn er seinen Mönchen da- [illegible] Die eigentliche Verteilung ist aber, dass die Heiligung in [illegible] Verrichtung auf die mystische Anschauung sei und [illegible] weil er, vom Körper beschwert, nur [illegible] zu schweben vermöge. Die Liebe zu [illegible] Heiligkeit, die Abtötungen des Mönch- [illegible] und finden darin einen Lon. (Vgl. Sermon. in [illegible] Daher wird auch das praktische [illegible] gestellt, welche stufenweise zur [illegible] Die thätigkeitliche Beziehung auf Gott, welche [illegible] eine höhere das Streben, [illegible] die dritte zieht sich aus der sinn- [illegible] und in Gott zurück (consideratio dispen- [illegible]. V. 2. Von Seiten der Gewissheit [illegible] den Gradunterschieden der [illegible] begnügt, und also die [illegible] des Glaubens, welcher sie mit einer [illegible] des Wissens (intel- [illegible] nach der Notwendigkeit der [illegible] zusammen- [illegible] die rationale [illegible] Bernhard [illegible] Anschauung angeregt haben. Auch [illegible] intellectus haben die [illegible] gewirkt.

[illegible] Pflicht, so anhaltende [illegible], so [illegible] Gott, verlieh Bernhard jene [illegible] christliche [illegible] menschlichen Herzens, wodurch er [illegible] ein [illegible] zu werden. Seine Predigten und [illegible] beweisen [illegible] die Zustände des Gemütes war und wie kundig na- [illegible] welche Heuchelei, Härte gegen andere, Selbsterhebung [illegible] Abtötung in ihrer Schwierigkeit und Übertreibung den [illegible] und wie er zu trösten, zu ermuntern und zu gewinnen ver- [illegible] Der h. Bernhard und sein Zeitalter. 2. Aufl. S. 45 fg.) [illegible] Seiten der Dinge gerichtet, löst sich ihm leicht der Schein und [illegible] in welche andere durch Rücksichten äußerlicher Art gesetzt sind. [illegible] treffen Zügen, mit durchschlagender Kraft, pflegt er das unwandel- [illegible] Wort und das Evangelium entgegenzuhalten, dass sich der Irrende [illegible] Auch hatte man daher das Vertrauen zu ihm, dass er vor [illegible] für mönchische Angelegenheiten zu ordnen. Schon um 1128 wurde [illegible] Gesetzgebung beim Entwurf der Ordensregel für die Tempelherrn über- [illegible] die Orden von Citeaux und Clugny mit einander haderten, stan- [illegible] beider Gemeinschaften, Bernhard und der ehrwürdige Peter [illegible] mit der wahrhaften Anerkennung und wechselseitigen Hochachtung großer [illegible] verbanden, und suchten das Missverhältnis zwischen ihren Untergebe- [illegible] persönliche Einwirkung zu bessern. (Bernard. apologia ad Guillielmum [illegible] konnten auch zwischen ihnen zu einem Streit der Interessen, [illegible] Besetzung des Bistums von Langres, aber aus jeder Trübung stellte

sich das Freundesverhältnis wider her. Freilich gebürt das Hauptverdienst dabei der Nachgiebigkeit und Versönlichkeit Peters, denn allerdings war die Überzeugungskraft und Ausdauer Bernhards mit zähem Festhalten seiner Absichten verbunden, und kaum wird man finden, dass er freiwillig einen Zweck aufgegeben habe. Bernhard hatte, nachdem er manche Bedenken dagegen überwunden, seinen Mönchen zu predigen angefangen, und war weiterhin auch öffentlich als Prediger vor dem Volke aufgetreten, wie es dessen lebhaftes und wenig befriedigtes Bedürfnis verlangte. Seine Reden waren one Zweifel verschiedener Haltung, je nach den Zuhörern; doch schon in denen, welche vor Mönchen gehalten und uns aufbewart sind, zeigt sich zwar der verkünstelte Geschmack der Zeit in der Allegorie der Schriftauslegung, in der Häufung der Antitheseu, in geschraubter Rhetorik, die ihn selbst dann nicht verlässt, wenn er den Schmerz über den Tod seines Bruders ausspricht; aber sie funkeln von Geist, auch in jenen Formen; bei allem Spiel der Allegorie ist doch nie ein ernster, tiefsinniger Zweck aus den Augen verloren; mystische Innigkeit, feurige Liebe zu Christo, Erhabenheit der sittlichen Anforderungen an andere und sich selbst, Leben in der heiligen Schrift, inneres Verständnis derselben und treffende Beziehung auf das praktische Verhalten und eine nie erschöpfte Kraft und Frische des Wortes werden ihnen zu allen Zeiten eine ausgezeichnete Stelle sichern. Man begreift daraus die Möglichkeit des ungeheuren Eindrucks, welchen er, wenn er sich der Eingebung des Augenblicks überließ, auf die versammelten Volksscharen machte, zu welchen der Ruf seiner Heiligkeit vorausgeeilt war. Wurden doch die Deutschen am Rhein, welche seine Sprache nicht verstanden, durch die Begeisterung, welche aus der abgezehrten Gestalt sprach, durch seine Geberde, seinen Blick, den Ton seiner Stimme hingerissen, dass sie niederknieten und Tränen vergossen. Dem heiligen Eifer, der prophetischen Zuversicht, mit welcher er redete und handelte, und womit dennoch eine kluge Benützung der Umstände verbunden war, widerstand nicht leicht jemand, an welchen er sich persönlich wandte. Und diesen seinen mächtigen Einfluss war er stets bereit, zu Gunsten der Bedrängten, Unterdrückten in jenen gewaltsamen Zeiten zu verwenden. Er scheut sich nicht, den Fürsten freimütig und beharrlich entgegen zu treten, wo es galt, sie von Härten und Ungerechtigkeiten zuückzuhalten; und greift wol, mit gleichsam prophetischem Rechte in die statliche Rechtspflege ein, indem er Verurteilte der Strafe entzieht und sie in seine, nicht selten erfolgreiche geistliche Obhut nimmt. (Neander S. 20. 126 f.) Unter solchen zalreichen Anforderungen musste er, je bedeutender er für seine Zeit wurde, um so mehr auf die kontemplative Muße und Selbstangehörigkeit verzichten, die er im Mönchtum gesucht hatte. Er selbst sagte, er komme sich wie die Chimäre seines Zeitalters vor, sei weder Geistlicher noch Laie. Aber diese Einheit des Mystischen und Praktischen in ihm, diese stille Einkehr in sich und dieses energische, feurige und doch besonnene Handeln, macht ihn nur noch bewunderswürdiger. Von seinen Zügen durch Frankreich und Italien, von seinen die Welt bestimmenden Unternehmungen kehrte er in seine einsame Zelle zurück, um in Gebeten und Liedern, voll von der süßesten Innigkeit, des ungestörten Umgangs mit Gott zu pflegen.

Die zwiespältige Papstwal, wodurch um 1130 Innocenz II. und Anaclet II. einander gegenübergestellt wurden, war ein Ereignis, welches Bernhard zu einer äußeren Tätigkeit von allgemeinerer Wichtigkeit aufforderte. Er entschied sich one Zögern für Innocenz, welcher ihm der Würdigere zu sein schien. Als dieser, weil er sich in Italien nicht mit Ansehen gegen Anaclets mächtige Freunde behaupten konnte, sich nach Frankreich zurückzog, war es Bernhard, der in Verbindung mit Peter von Clugny die Versammlung des französischen Klerus zu Estampes zur Anerkennung desselben vermochte. Dieser entscheidenden Erklärung folgte die gleiche des Königs Ludwig VI. von Frankreich; die Bedenken Heinrichs I. von England beseitigte Bernhard persönlich und fürte ihn zu dem Papste nach Chartres; er geleitete diesen zum Kaiser Lothar nach Lüttich, und seinem Worte gelang es, die Ansprüche Lothars herabzustimmen, so dass beide Fürsten als Freunde schieden, obgleich dieser Kaiser niemals die Rechte des Wormser Konkordates aufgegeben hat, wie man aus jener Übereinkunft fälschlich geschlossen hat. Nachdem

er dem Papst auf dessen Reisen durch Frankreich als Redner und Fürsprecher zur Seite gestanden, begleitete er ihn 1133 auf dem Zuge nach Italien, den er von Lothar gefürt unternahm. Da es indes nicht sogleich gelang, Rom gegen Anaclet und Roger von Sicilien dauernd zu behaupten, so war Bernhard in Deutschland, Italien und Frankreich rastlos tätig, seinem Papst immer mehr Raum zu gewinnen. Und der Erfolg war nicht nur für diesen günstig, sondern der Enthusiasmus für Bernhard selbst steigerte sich zu einer Höhe, die einem in christlicher Demut minder fest begründeten Geiste die größte Gefar hätte werden müssen. Die Hirten kamen von ihren Bergen herab, ihn zu sehen und die stolzen Mailänder legten allen Schmuck ab, um ihm zu gefallen. Stürmisch baten sie ihn, ihr Erzbischof zu werden, doch er wollte nur als Abt ein Werkzeug des göttlichen Willens sein. Den Grafen Wilhelm von Aquitanien, welcher noch, nachdem er Innocenz anerkannt, den Bischöfen seines Landes, die es vor ihm getan, grollte, hatten weder Bernhards Vorstellungen noch der Bann zur Nachgiebigkeit vermocht. Einst hielt Bernhard in seiner Gegenwart die Messe; mit der Hostie in der heiligen Schale schritt er durch die in atemloser Bestürzung dastehende Menge auf den Grafen zu, und mit flammendem Blick forderte er ihn im Namen des gegenwärtigen Christus zur Versönung mit dem Bischof von Poitiers auf. Der Graf stürzte nieder, wie vom Blitz getroffen; all sein Widerstand war gebrochen. Wenn von einem Manne von solcher Glaubenskraft, solcher Gewalt über die Gemüter, in einer religiös erregten Zeit Taten wunderbarer Art an Kranken auf einfache, anschauliche Weise berichtet werden, wenn er selbst sich auf dergleichen beruft, one sie irgend zu überschätzen, so wird eine besonnene Kritik es nicht unglaublich finden, dass sich in ihm hin und wider die Kräfte der apostolischen Zeit erneut haben (vgl. Neander, S. 103. 341). Nachdem Bernhard auf dem Reichstag zu Bamberg Lothars mächtigste Gegner mit diesem versönt und ihm 1136 einen neuen kräftigeren Feldzug gegen Rom möglich gemacht, kam er auf des Papstes Bitten noch einmal nach Italien, wobei es ihm gelang, die einflussreichsten Anhänger Anaclets für Innocenz zu gewinnen. Als er nach Anaclets Tode 1138 nach Clairvaux zurückkehrte, schloss man in den Jubel über den Frieden ihn als dessen hauptsächlichste Ursache ein.

Doch er selbst glaubte sich der Ruhe, auf welche er gehofft, nicht lange überlassen zu dürfen. Denn schon zog eine anders geartete kirchliche Bewegung seine Aufmerksamkeit mit lebhafter Besorgnis auf sich. Es war der Einfluss, welcher von Abälard und seiner Schule ausging. Die Anklagen, welche Wilhelm von Thierry bei Bernhard gegen Abälard anbrachte, waren nur ein Nebenanlass zu dem Konflikte beider, denn sie waren so verschieden in Natur und Entwicklung und zugleich beide so bedeutend, dass notwendig ein Augenblick eintreten musste, wo sie sich im Kampfe begegneten. Abälard war, wie Bernhard, zwar auf die subjektive Seite des Lebens gerichtet, aber er war dem Mystischen fern, und weit vorwiegend dem Rationalen und Kritischen zugewandt. Bernhards Entwicklung war von Anfang unter den Einflüssen kirchlicher Frömmigkeit geschehen, sie war von Jugend auf stetig und theologisch gewesen, wärend Abälard, zerrüttet im Leben, auch sein Gedankensystem nicht harmonisch auszubilden vermochte, und von der Philosophie aus zur Theologie gelangend, stets zwischen beiden hin- und hergezogen ward. Er ist freier, umfassender und ungleich dialektischer in seiner Wissenschaft, aber Bernhard ist tiefer, glutvoller, im Worte mächtiger. Von den kirchlichen Überlieferungen gehalten, bleibt dieser bei Augustinus Regel, dass der Glaube dem Erkennen vorangehe; von dem Trieb nach begrifflicher Erkenntnis angespornt, behauptet jener mit Aristoteles, es sei nützlich, an allen Dingen zu zweifeln. Nur aus dem mit Prüfung angenommenen Glauben, lehrt er, werde sich die rechte Erkenntnis ergeben. Beide Männer haben reformatorisch gewirkt Bernhard, indem er an den kirchlichen Traditionen das Geistige, Innerliche herausgelöst hat, das Göttliche zum Zielpunkt wälend, hat er das große Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben ausgesprochen. Abälard hingegen hat mit Schärfe [illegible] die vermeintliche Einheit der Tradition erschüttert, gegen ihre Mängel offen angekämpft, und, indem er die menschliche Seite mit Vorlieb

betrachtete, über die geschichtlichen Formen der Offenbarung Ideeen ausgesprochen, welche erst in der Exegese und Dogmatik der Gegenwart ihre Ausfürung erhalten haben. Seine Bestimmung über den Glauben und sein Verhältnis zur Vernunft schien Bernhard rationalistisch, seine Lehre von der Sünde und Erlösung schien ihm pelagianisch zu sein (B. tractatus de errorib. Abaelardi). Ein Gespräch, in welchem Bernhard sogleich mit der Voraussetzung, Abälard müsse widerrufen, auftrat, hatte keinen Erfolg für die Einigung, worauf Abälard selber verlangte, auf einer Synode geprüft zu werden. Bernhard hätte lieber durch einen päpstlichen Machtspruch die Irrtümer, welche ihm erwiesen schienen, beseitigt gesehen; er hatte keine Neigung, sich vor einer Versammlung mit dem überlegenen Dialektiker zu messen; da aber die Untersuchung der Synode zu Sens 1140 aufgetragen ward, so konnte er nicht wol den Vorwurf, schweigend gewichen zu sein, auf sich laden. Sein Benehmen ist hier nicht one eine Schattenseite. Dass er sich nicht völlig in Abälard zu finden wusste, ist erklärlich; aber er behandelt ihn nicht nur unbillig, sondern auch unaufrichtig. Zum teil auf Grund der Hefte seiner Schüler ward Abälard verurteilt, und Bernhard wusste auch seine Appellation beim Papste fruchtlos zu machen. Es versönt uns einigermaßen mit diesem Verfaren, dass Peter von Clugny, der Abälard tiefer würdigte, kurz vor dessen Tode eine Aussönung beider herbeifürte. Zu dem Unwillen Bernhards gegen ihn hatte nicht wenig beigetragen, dass er von ihm die praktischen Ideeen ableitete, mit welchen Arnold von Brescia den Klerus auf einen Stand apostolisch armen, geistlichen, von den weltlichen Verwicklungen freien Lebens zurückfüren wollte (Ep. 195 ad Ep. Constant.), was doch im Grunde auch Bernhards Ideal war, nur dass er den praktischen Notwendigkeiten sich beugte. (Reuter, Bernh. v. Cl. in Briegers Zeitschr. f. Kirch.-Gesch. 1876, 1.) Gegen diesen gewaltsamen Reformator, welcher Innocenz II. und der folgenden Päpste Regierung mit wachsendem Einfluss beunruhigte, kämpfte Bernhard eifrig, one aber es hindern zu können, dass Arnold sich nach Rom begab, und dass die Römer, von ihm aufgeregt und in offener Empörung gegen die Päpste, Eugenius III. nötigten, sich einen anderen Sitz zu suchen (1146). Eugenius war ein Schüler Bernhards, und wie dieser in Frankreich mit außerordentlichem Erfolge wirkte, das Ansehen des Papstes zu befestigen, so gestattete er ihm fortwärend den größten Einfluss. Er kam nach Frankreich und durchzog mit ihm das Land. Was seinen Absichten hier zu Hilfe kam, war die Predigt eines neuen Kreuzzuges, welche Bernhard um Ostern 1146 auf dem Konzil zu Vezelay begann, und wodurch er das Volk für den Zug, für sich und für den Papst zu dem feurigsten Enthusiasmus aufregte. Da man seinen in der Tat nicht selten bestätigten Weissagungen zu trauen pflegte, so erwartete man auch sicher den glücklichen Ausgang des Kreuzzuges, welchen er vorausgesagt hatte. Aber zu Bernhards großem Schmerze und nicht one Rückwirkung auf sein Ansehen war das Ergebnis ein sehr unglückliches.

Zu gleicher Zeit war Bernhard in gesteigertem Maße gegen die Häretiker verschiedener Art tätig, deren Sekten besonders das südliche Frankreich erfüllten. In Predigten und Schriften bestritt er sie, und wenn er auch in ihrer Beurteilung den kirchlichen Standpunkt in nicht minder vorurteilsvoller Weise, als die meisten seiner Zeitgenossen, inne hält, so war er doch beharrlich, geduldig und äußerer Gewalt abgeneigt. Er begab sich 1147 selbst in die Gegend von Albi und Toulouse, wo die Katharer und Heinrich, der Fürer der von Peter von Bruis gestifteten Sekte, tätig waren. Der Erfolg Bernhards bei der Widergewinnung der Abgefallenen war ungleich, im ganzen jedoch nicht bedeutend. Heinrich ward indessen ergriffen und dem Bischof von Toulouse in Gewarsam übergeben, und hierauf unter Eugenius Vorsitz und Bernhards Beistand ein Konzil zu Rheims gehalten (1148), welches über verschiedene antikirchliche Parteien Beschlüsse fasste. Auf derselben Versammlung machte Bernhard einen neuen Angriff auf die philosophische Theologie in der Person des Bischofs von Poitiers, Gilbert de la Porrée, dem man Tritheismus vorwarf. Aber das Interesse für die Spekulation und die Eifersucht über seinen alles, auch den Papst, bestimmenden Einfluss verbanden sich zu einer Gegenwirkung, die er nicht bewältigen konnte.

Er drang mit dem Glaubensbekenntnis, welches er vorlegte, nicht durch, und Gilbert blieb unangetastet. In unseren Tagen ist es B. begegnet, Rom gegenüber selbst ein Häretiker zu sein. Denn er erklärte sich (ep. 174) gegen die unbefleckte Empfängnis der Maria. Obgleich er ihrer Verehrung sehr ergeben war, so war Christus ihm doch wichtiger und ihm allein kommt nach seiner Behauptung die Sündlosigkeit im vollen Sinne zu.

Um 1149 gelang es dem Papste mit Hilfe Rogers von Sicilien, Rom wider in Besitz zu nehmen. Aus der Ferne richtete Bernhard an ihn sein Werk über die Betrachtung (de consideratione libb. V.). In großartiger und geistiger Auffassung stellt er die Pflichten des Papsttums dar, und weissagt tiefblickend und freimütig die Gefaren, die ihm aus seiner Verweltlichung drohen würden. Dies Werk bezeichnet das Ende beider Männer: es ist das letzte größere Schriftwerk Bernhards, und der Papst starb, kurz nachdem er es empfangen, 1153. Bernhards dauernde Schwäche ging in eine langwierige, aber tötliche Krankheit über. Noch einmal raffte er sich auf, und die ganze Macht seines Geistes blitzte auf, als er nach der Mosel eilte, um eine Fehde zwischen dortigen Grafen beizulegen. Dann aber war der Leib gänzlich gebrochen und er erwartete mit heißer Sehnsucht den Tod, welcher ihn den sinnlichen Bedürfnissen entfüren und zum Schauen Gottes geleiten sollte. Er kam am 20. August 1153. Die Kirche beeilte sich, ihm ihre Ehrerbietung durch Heiligsprechung zu beweisen. Schon Alexander III. tat es 1173. Der Cistercienserorden, welcher bei Bernhards Tode schon 160 Klöster zälte, ward einer der ausgebreitetsten und hat Verdienste auch um die Mission und die Kultur durch Landbau und Gartenbau (Winter, Die Cistercienf. d. nordöstl. Deutschl.'s, 2 B. 1868. 71).

Unter seinen Schriften sind außer den genannten hervorzuheben: vita S. Malachiae, tractatus de gratia et libero arbitrio; unter den Sermonen die über das Hohe Lied. Die beste Ausgabe seiner Werke ist von Mabillon, Paris 1667, 1690, 1718, 2 Bde. Fol. 1839, 2 Bde. 4°. Ältere Biographieen von Wilhelm v. Thierry, Gaufredus von Clairvaux, Alanus ab Insulis, sämtlich aus dem 12. Jarhundert, dazu die genannte Monographie Neanders; Ratisbonne, Hist. de S. Bern. 1843. 26, deutsche Übers. München 1845 (katholisch, rhetorisch, unkritisch); Morison, Life and tim. of. S. Bern., Lond. 1863 (gute Darstellung one tieferes Eingehen auf die Ideeen). **Jacobi.**

Bernhards von Clairvaux Hymnen. Es sind vor allem folgende fünf lateinische Gesänge, die man mit diesem Namen zu verbinden pflegt: 1) der sog. Rhythmus de contemptu mundi: O miranda vanitas! o divitiarum (14 Strophen), nebst dem damit zusammenhängenden 16strophigen Gesang: Die homo, cur abuteris discretionis gratia? Man nannte freilich schon den Engländer Walther Mapes aus dem 13. Jarhundert als Verf. 2) Die Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis, aus einem 14strophigen und 6 10strophigen Salven (Grüßen) an Füße, Kniee, Hände, Seite, Brust, Herz und Antlitz Christi bestehend. Eine Bearbeitung des letzten, ad faciem: Salve caput cruentatum ist das Lied P. Gerhards (1659) „O Haupt, voll Blut und Wunden". 3) die Oratio devota ad Dominum Jesum et B. Mariam matrem Ejus: Summe summi tu Patris unice (30 Strophen). 4) Die bald kirchlich verwendete sog. Prosa de nativitate Domini: Laetabundus exultet fidelis chorus (12 Strophen) und 5) der Jubilus rhythmicus de nomine Jesu (besonders bemerkenswert und vielgebraucht): Jesu dulcis memoria (47—48 Strophen), von welchem es schon im 13. Jarh. deutsche Bearbeitungen gab. Aus diesem Gesange bildeten sich, namentlich seit eine besondere Feier des Namensfestes Jesu (2. S. nach Epiphanias) angeordnet wurde (cfr. Calendarium Misnense, saec. XV. 17. März), drei verschiedene in das Breviarium Romanum für den allgemeinen kirchlichen Gebrauch aufgenommene Hymnen: Jesu dulcis memoria (Übers. v. Schlosser: „Jesu, dein süß Gedächtnis macht, dass mir das Herz voll Freuden lacht") — Jesu rex admirabilis („Jesu, du König hehr und klar") — und Jesu decus angelicum („Jesu, du Zier der Engelschaar"). Der Hymnus, eine Schilderung der Seligkeit der mit Christus verbun-

ıen Seele, wurde in die evang. Kirche übertragen durch die Verdeutschung Mar= Mollers 1584: O Jesu süß, wer dein gedenkt.

Sämtliche vorgenannte Hymnen finden sich nebst einem carmen paraeneticum Rainardum in Hexametern in der Mabillonschen Sammlung der Werke B.'s, zuerst in Paris 1690 (Vol. II, S. 896 ff.), 2. Aufl. 1719 (Vol. II, S. 909 ; 922) erschien; neue Ausgabe 1851 und 1852. Zartes und lebendiges Gefül, sinnigste Empfindung und eine mystische Glut heiliger Liebe spricht aus diesen ıesieen bei großer Schönheit der Darstellung: denn auch als Dichter hat sich B. ht minder denn als Redner mit dem Namen des Doctor mellifluus bewärt. ır Scholastiker Berengar berichtet in seiner Apologia Abaelardi contra S. Ber= rdum, Bernhard habe sich von Jugend auf mit der Dichtkunst beschäftigt und rin mit seinen Ordensbrüdern gewetteifert. Deshalb irrt Mabillon sicher, wenn Bernhard die Autorschaft dieser Hymnen überhaupt abzusprechen sucht, die ihm ırch die älteste und allgemein verbreitete Tradition zugewiesen werden. — Vgl. chlosser, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte. Mainz 1851.

(E. Koch †) M. Herold.

Bernhard, Erzbischof von Toledo, der hauptsächlichste Beförderer des egorianischen Papalsystems in Spanien. Geboren zu Agen in Frankreich, eine itlang Soldat, darauf Benediktinermönch, wurde er zu der Zeit, als Gregor VII. ine Kirchenreform in Spanien einzufüren suchte, durch dessen Legaten zum Abte s Klosters Sahaguna in Kastilien 1080 gewält, und leistete schon als Abt die= s Klosters, das Gregor VII. und Alfons VI. wetteifernd mit Freiheiten und orrechten beschenkten, der gregorianischen Kirchenreform wesentliche Dienste. Be= utender wurde seine Wirksamkeit, als ihn Alfons VI., nachdem er Toledo gegen e Mauren erobert, zum Erzbischof von Toledo erhob, und dieser, bei Gelegen= it der Einholung des Pallium in Rom 1087 durch Urban II. zum Primas der anischen Kirche ernannt wurde. Er besetzte die bedeutendsten Bistümer des ındes mit Anhängern des Papstes (es waren mitgebrachte Benediktinermönche ıs Frankreich) und suchte nun das Papalsystem in so rücksichtsloser Weise durch= setzen, dass selbst Aschbach ihm nicht völlig beizustimmen scheint. Er erregte durch den Widerstand nicht nur des Königs, sondern auch eines Teiles der anischen Geistlichkeit, und der Erzbischof von St. Jago de Compostella bestritt ine Primatur. Aus seiner ganzen Richtung wird erklärlich, dass er zur Ver= ängung der sogenannten mozarabischen und Einfürung der römischen Liturgie esentlich beitrug. Sein soldatischer Charakter zeigte sich auch in seinem Benehı= en gegen die Mauren in Spanien und in seinem Vorhaben, an der Spitze eines stilischen Heeres nach Palästina einen Kreuzzug zu unternehmen. Doch Paschalis II. rbot ihm und allen Spaniern bei Strafe des Bannes die Teilnahme an Kreuz= igen ins Morgenland. Er starb 1125. 4 Sermones von ihm finden sich in ernardi Claraevall. opera V, Paris 1719. Vgl. Aschbach, Geschichte der Almo= ıviden und im Kirchenlexikon.

Herzog.

Bernhard (Bernardus) de Botone, aus einem ansehnlichen Geschlechte der tadt Parma gebürtig, daher Parmensis, ward um den Anfang des 13. Jarh.'s boren. Er machte zu Bologna juristische Studien, ward daselbst Professor und anonikus, lebte hierauf eine zeitlang als höherer Kurialbeamter in Rom und ng gegen Ende seines Lebens nach Bologna zurück, wo er besonders über die ekretalen las und, nachdem er 1265 seine sämtlichen juristischen Bücher, nämlich n Codex, das Digestum vetus und novum und des Huguccio Summa zum De= et einem Neffen vermacht hatte, im J. 1266 starb. Berühmt ist er als Ver= sser, resp. Sammler der sogenannten Glossa ordinaria (s. d.) zu den Dekretalen regors IX., welche Sammlung schon bald nach ihrem Erscheinen dergestalt von m bearbeitet worden zu sein scheint: vielleicht 1240.

Mejer.

Bernhard, oder franz. Bernard, Claude, der arme Priester genannt, einer r frömmsten Männer der katholischen Kirche des 17. Jarhunderts, der in seinem nzen Leben zeigte, welch eine Energie der romanische Charakter zu entfalten rmag, wenn er von der Religion warhaft ergriffen ist. Geboren zu Dijon 1588,

Son eines Rechtsgelehrten, selbst eine zeitlang Rechtsstudien obliegend, dabei der Weltlust in vollem Maße frönend, hatte er, wie er erzälte, eine Vision, worin ihm sein verstorbener Vater warnend erschien, und zeigte sich fortan völlig umgewandelt. Er trat in den geistlichen Stand und wälte Paris zu seinem Aufenthaltsorte. Armen- und Krankenpflege sowie Predigen füllte seine Zeit aus. Den Armen schenkte er alles, auch eine Erbschaft von 400,000 Fr. und sammelte überdies milde Beiträge. Er verschmähte auch nicht, die ekelhaftesten Krankheiten zu pflegen. Dies alles erhöhte noch die Wirkung seiner hinreißenden Predigten. Als er einst einen verstockten Sünder zum Galgen begleitete, wurde er darauf von einer tötlichen Krankheit befallen und starb 1641. Unter seinen Lebensbeschreibungen nennen wir die von L'empereur. Er ist nicht vom Papste, wol aber im Bewusstsein des Volkes kanonisirt worden. **Herzog.**

Bernhard von Compostella } s. Kanonen- und Dekretalensamm-
Bernhard von Pavia } lungen.

Bernhard, Missionar in Pommern, s. Otto von Bamberg.

Bernhard von Menthon, der Stifter der berühmten Hospize, geboren im J. 923, war der einzige Son des Ritters Richard von Menthon und der Bennolina von Duin. Seine Eltern stammten beide aus Geschlechtern, welche im Mittelalter in den Tälern der peninischen und grajischen Alpen ausgedehnte Besitzungen hatten. Nach der Sitte des damaligen Adels erhielt B., der frühzeitig religiösen Ernst und eine ungewönliche Begabung an den Tag legte, einen besonderen Erzieher, der ihn auch nach Paris begleitet haben soll. Dort machte B. zuerst die üblichen Studien der Grammatik und des Rechts, wobei er sich besonders in diesem letztern Gebiet sehr ausgezeichnet haben soll, und wandte sich sodann der Theologie zu; denn ihm stand der Dienst der Kirche, wie ihn sein Patron, der damals vielgenannte Nikolaus von Myra, geübt, als höchstes Ideal vor der Seele. Die geistlichen Gelübde zwar legte er nicht sofort ab; denn sein Mentor verlangte von ihm, dass er durch eifriges Studium vorerst von der Festigkeit seines Entschlusses Probe ablege. Er wusste nämlich gar wol, dass der Jüngling bei der Ausfürung seines Vorhabens auf heftigen Widerstand stoßen werde. Dem Erben großer Güter war von seinen Eltern eine weit andere Laufbau zugedacht. Sie riefen ihn mitten aus seinen Studien auf das väterliche Schloss (bei Annécy in Savoyen) zurück und suchten ihn durch die Verlobung mit einer liebenswürdigen Adeligen von seinem Plane abzubringen. Er aber blieb fest, fortwärend ermutigt durch den Blick auf seinen Patron*), und entzog sich schließlich den immer dringendern Zumutungen seiner Angehörigen durch heimliche Flucht nach Aosta, wo er bei dem Archidiakonus Peter die beste Aufnahme fand. Er empfing nun die Priesterweihe und nach dem bald darauf erfolgten Tode Peters dessen wichtiges Amt.

Doch diese geistliche Tätigkeit allein genügte dem heiligen Eifer Bernhards nicht. Und er brauchte nicht in ferne Länder zu reisen, um seinen Tatendrang zu befriedigen und 100 Jare vor dem ersten Kreuzzug einen heiligen Krieg gegen die Verwüstung des Heiligtums und das Unwesen orientalischer Horden zu füren. In Aosta hatte er noch mehr als an den Stätten seiner Jugend Gelegenheit, die traurigen Verhältnisse jenes schon im Altertum vielbesuchten Alpenpasses kennen zu lernen, der gerade dort seinen Ausgangspunkt nimmt und über den Mons Jovis (Mont Joux) nach dem Wallis führt. Das Hospiz, welches christliche Nächstenliebe im achten Jarhundert an diesem Alpenübergang gestiftet (vgl. mém. et

*) Die Legende läßt ihm den obengenannten Heiligen bei allen Wendepunkten seines Lebens erscheinen. Und da man hiebei weder lauter Tendenzlügen der alten Biographen noch auch eine so stattliche Reihe von Analogieen aus dem Leben des Patrons wird annehmen dürfen, so stehen wir bei B. wie bei so vielen hervorragenden Personen des Mittelalters vor einer charakteristischen psychologischen Erscheinung jener Zeit. Vor der kindlich naiven Phantasie des Mittelalters fielen die Schranken zwischen Himmel und Erde, wie ja auch diejenigen zwischen Mensch und Thier, und stand somit einem traulichen Verkehre beider kein Hindernis mehr im Weg.

doc. de la société hist. de la Suisse romande T. VI), war bei der Invasion der Sarazenen zerstört worden, und seither war der Berg, schon von Natur unwirtlich genug, durch räuberische Horden zur waren Mördergrube gemacht worden. Als im J. 973 Majolus, der vierte Abt von Clugny, aus Italien über jenen Pass zurückkehrte, wurde er von den Unholden gefangen genommen und nur gegen schweres Lösegeld freigegeben (vgl. Pertz, Mon. Germ. VI, 651; VII, 54). Dieses Ereignis ist es höchst warscheinlich gewesen, welches bei B. den letzten Ausschlag zu der großen Tat gegeben hat. Nicht nur nahm er mit neun gleichgesinnten Freunden, französischen Pilgern, an dem Waffenzug gegen die Räuber teil, sondern er gründete nun auch sofort auf der Höhe des Berges, da wo die Reisenden den größten Gefaren, den Lawinen, den Schneestürmen, dem Nebel und der Kälte ausgesetzt sind, und wo ehedem ein Heiligtum des Donnergottes gestanden, ein Haus der Hilfe und der Zuflucht. Es war kein Geringes, auf einer Höhe von 2300 Metern ein solches Asyl zu errichten. Wärend mehr als neun Monaten ist der kleine Talkessel, in dem das Hospiz steht, mit tiefem Schnee bedeckt, und auch im höchsten Sommer gefriert der Alpensee dort oben allnächtlich wider. Bernhards eiserne Energie überwand alle Schwierigkeiten. Nachdem er die nötigsten Einrichtungen des Hospizes getroffen und die durch sein selbstverleugnendes Beispiel begeisterten Genossen nach der sogenannten Regel Augustins zu einer eigentlichen Brüderschaft organisirt hatte, kehrte er nach Aosta zurück.

Doch verlor er auch bei seiner geistlichen Tätigkeit als Generalvikar das Hospiz nie aus den Augen. Er benützte seine vielen Missionsreisen in dem weiten Umkreis der Bistümer Aosta und Novara unabläßig dazu, mit eindringlicher Beredsamkeit die Bevölkerung zu mildtätiger Teilnahme an seiner großartigen Stiftung anzufeuern. Auch mit seinen Eltern, ja sogar mit seiner einstigen Braut, die inzwischen den Schleier genommen hatte, setzte er sich zu diesem Zweck wider in Verbindung. Die vielen Spenden, welche ihm infolge dessen von allen Seiten zuströmten, boten hinlängliche Mittel, das Hospiz noch bei Lebzeiten des Gründers in den besten Stand zu stellen. Von Zeit zu Zeit ging der unermüdliche Mann selbst wider hinauf und nahm an dem gefarvollen Tagewerk ächt christlicher Hingebung persönlichen Anteil. Doch bei alledem ließ er es nicht bewenden. An einem andern Pass (zwischen Aosta und dem Iseratal, südlich vom Mont-Blanc), der ehemals auch dem Jupiter geweiht gewesen war und daher den Namen columna Jovis erhalten hatte, errichtete B. ein zweites Hospiz und weihte auch dieses seinem Schutzheiligen Nikolaus von Myra.

Die Tradition läßt B. ferner eine Reise nach Rom machen und in den Kämpfen zwischen Kaiser Heinrich II. und dem unruhigen Markgrafen Arduin zu Gunsten des erstern eine vermittelnde Stellung einnehmen. Beides ist ungenügend bezeugt, doch ist das letztere so unwarscheinlich nicht, indem bekanntlich in jenem Krieg um die lombardische Krone gerade die großen Alpenpässe beständig in Mitleidenschaft gezogen wurden (vgl. Schlossers Weltgesch. VI, 133). Jedenfalls war das Lebensende Bernhards ein beunruhigtes. Er starb auf einer seiner Reisen den 13. Juni 1007 zu Novara und wurde in dem dortigen Kloster S. Lorenzo beigesetzt. Schon im J. 1123 befahl Bischof Richard von Novara die kirchliche Verehrung seines Andenkens, die damals (wie die Acta sanct. naiv berichten) noch nicht von päpstlicher Bestätigung abhängig war. Die eigentliche Kanonisation sprach Innocenz XI. im J. 1681 aus. Im spätern Mittelalter hatten inzwischen die beiden Gebirgspässe, wo B. Hospize gegründet, die Namen großer und kleiner St. Bernhard erhalten.

Das große Hospiz, von welchem das kleine bis 1752 abhängig war, wurde wärend des Basler Konzils durch einen päpstlichen Legaten reformirt und erhielt im J. 1438 höchst originelle constitutiones particulares. Napoleon I., begeistert durch den ihm bei seinem berühmten Übergang über den großen St. Bernhard im Hospiz zu teil gewordenen Empfang, verordnete, dass auch das von ihm begründete Simplon-Hospiz vom großen St. Bernhard aus geleitet werden solle. Schon damals war das Stift, das einst in 14 Diözesen reiche Besitzungen gehabt, infolge sardinischer Säkularisationen der Unterstützung, welche ihm Napoleon

angedeihen ließ, sehr bedürftig. In der Gegenwart wird es zum größten teil durch eine Liebessteuer aus allen Kantonen der Schweiz erhalten.

Litteratur: 1) Acta Sanctorum zum 15. Juni, Bd. III, 547—564, enthaltend die Biographie Bernhards von seinem Nachfolger Richard de Val d'Isère, mehrere unbrauchbare Legenden, den alten hymnus in div. B. und allerlei litterarische und mythologische Notizen. 2) Leben und Wirken des heil. Bernhard von Menthon, Luzern 1856; verfaßt vom Franziskaner Laurentius Burgener, ein Buch, welches sich durch gänzliche Kritiklosigkeit auszeichnet, immerhin aber eine Anzal dankenswerter Beiträge liefert. Über das große Hospiz vergl. auch le Conservateur Suisse T. V, 231—280. Einige Aufschlüsse verdanken wir der Gefälligkeit des gegenwärtigen prévôt du St. Bernard, Herrn J. Delégliſe in Martigny. Leider sind viele der wertvollsten Urkunden im vorigen Jarh. nach Turin verschleppt worden. Archiv und Münzkabinet des großen St. Bernhard sind, trotzdem das Hospiz zweimal abgebrannt, immer noch reichhaltig.

Bernhard Riggenbach.

Bernhardiner, s. Cistercienser.

Berno, Abt, Stifter v. Clugny, s. Clugny.

Berno, auch Bern, Bernard genannt, Benediktinermönch zu Prüm bei Trier, von Heinrich II. 1008 zum Abt von Reichenau im Bodensee bestellt, welche berühmte Abtei der rohe Abt Immo sehr heruntergebracht hatte. Berno, wärend seiner vierzigjärigen Amtsverwaltung, stellte ihren Glanz wider her und erhöhte ihn. Er war ausgezeichnet in seiner Zeit als Gelehrter, Dichter und Kenner der Musik. Er ersetzte die Verluste, welche die Bibliothek durch die Roheit seines Vorgängers erlitten, durch Ankauf von Büchern, durch Abschriften, die seine Mönche besorgten, durch neue Werke, die er und die gelehrten Klosterbewoner verfaßten. Die Schule blühte unter ihm neu auf und wurde aus weiter Ferne besucht. Unter den gelehrten Mönchen von Reichenau zu seiner Zeit glänzen hervor Herman Contractus, weithin berühmt, und sein Bruder Werinhar, der auf einer Wallfart nach Palästina seinen Tod fand. B. suchte die deutsche Kirchenmusik zu verbessern mittelst der Kenntnisse, die er auf der Reise Heinrichs II. 1014 zur Kaiserkrönung als dessen Begleiter gesammelt hatte. Die Privilegien von Reichenau ließ er 1016 durch den Kaiser, 1032 durch Joh. XX. bestätigen. Er erbaute in Reichenau die Marienkirche. Er starb 1048. Seine Schriften sind: 1) De officio missae in der M. Bibl. T. XVIII. 2) Qualiter adventus Domini celebertur bei Pez, Anedocta T. IV, P. II. 3) Dialogus cum Gerungo monacho über die Quatemberfasten bei Pez l. c. 4) Vita S. Udalrici bei Surius zum 4. Juli — neu herausgegeben mit einer deutschen Übersetzung vom J. 1200 v. Schmeller, München, litt. artist. Anstalt 1844. 5) Vita S. Meginradi in den Annales eremi Deiparae von Hartmann 1612, von Mabillon im Saec. IV. seiner Annales O. Bened. und von den Bollandisten ad 21. Januar. Dazu kommen Briefe bei Pez l. c. und mehrere musikalische Werke bei Gerbert, scriptores eccles. de musica, T. II. Vgl. Hefele, Über den wissenschaftlichen Zustand Alemanniens im 9., 10. und 11. Jahrhundert, in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1838.

Herzog.

Bernward, der 13. Bischof von Hildesheim, gebürtig aus gräflichem Geschlechte, Neffe des sächsischen Pfalzgrafen Adalbero. Er genoss auf der damals blühenden Domschule in Hildesheim trefflichen Unterricht von Tangmar, und empfing darauf die Priesterweihe, blieb aber bei seinem Oheim, der seine Kenntnisse und Geschäftsgewandtheit vielfältig gebrauchte. Nach seinem Tode wurde er 987 Erzieher des jungen Otto III., Palastkaplan am kaiserlichen Hofe, und übte auf den kaiserlichen Zögling sowie überhaupt am kaiserlichen Hofe einen guten Einfluss aus. Im J. 993 wälte ihn der Klerus von Hildesheim zum Bischofe; von dieser Zeit an beginnt sein einflussreiches Wirken. Zum Schutze gegen die räuberischen Einfälle der Normanen und der benachbarten heidnischen Stämme legte er an den Grenzen seines Sprengels Burgen an, und umzog seinen Bischofssitz mit Mauern und Türmen, daher die alten Chroniſten ihn den zweiten Gründer

von Hildesheim nennen. Die Rechte seines Bischofsstules verteidigte er unerschütterlich gegen den Erzbischof von Mainz 7 Jare lang in der Sache des Klosters Gandersheim. In Rom, wohin er bei diesem Anlasse reiste, versönte er die aufrürerischen Triburtiner mit dem Papste und half einen Aufstand der Römer selbst dämpfen. Er stand dem Erzbischof von Mainz bei in der Krönung Kaiser Heinrichs II.. Unter ihm belebte sich die wissenschaftliche Tätigkeit der Kathedralschule an seinem Bischofssitze. Seine Bibliothek war reich an philosophischen und theologischen Schriften, auch Schriften der Klassiker waren darin, die er aus Italien mitgebracht. Er schrieb über Mathematik und Alchymie, mit der er sich viel beschäftigte. Er war selbst Künstler und beförderte die Kunst. Die Domkirche, der Domplatz und die Magdalenenkirche in Hildesheim sind mit Denkmälern geziert, wovon Bernward der Gründer und geistige Schöpfer ist. Als nach dem Jare 1000 die Erwartung des Weltendes in die Ferne gerückt worden und an vielen Orten neue Bauten begonnen wurden, machte sich B. an die Erfüllung seines Lieblingswunsches, die Gründung der Benediktinerabtei zu Ehren des heil. Michael, jetzt innerhalb der Ringmauern von Hildesheim. Er bestritt die Kosten aus seinem väterlichen Erbe. Wenige Wochen nach der Einweihung der Klosterkirche starb er 1022, und wurde 1193 kanonisirt. Sein Fest fällt auf den 20. November. Thangmar, sein Lehrer, hat sein Leben am ausfürlichsten beschrieben bei Surius 20. Nov. — S. noch andere Quellen bei Pertz, Monumenta T. III, IV. Vgl. Wetzer und Welte. **Herzog.**

Berquin, Ludwig von, einer der ersten Märtyrer der reformatorischen Bestrebungen in Frankreich, war im J. 1490 geboren; er stammte aus der Provinz Artois. In seiner Jugend war er ein eifriger Beobachter der kirchlichen Vorschriften und Gebräuche; er war offenen und freundlichen Geistes, voller Güte gegen die Armen, von strenger Sittlichkeit. Er kam früh nach Paris, um sich mit den neu erwachenden litterarischen Studien zu befassen, und so, wie viele andere, wurde auch er durch den Humanismus zur religiösen Reform gefürt. Er näherte sich Lefèvre d'Etaples und Margaretha, der Schwester des Königs, welche beide eine Reformation wünschten, allein weit entfernt waren, die kirchliche Einheit aufgeben zu wollen. Berquin konnte sich hiermit nicht begnügen: was er suchte, fand er zunächst in den Schriften des Erasmus und dann in denen Luthers und Melanchthons. Er trat mit Erasmus in Verbindung, übersetzte einige von dessen Traktaten, besonders das Enchiridion militis christiani (le chevalier chrestien, Antw. 1529, Lyon 1542, 1544), sowie den Luthers, de votis monasticis. Es dauerte nicht lange, so wurden die Doktoren der Sorbonne aufmerksam auf ihn und verschrieen ihn als Ketzer. Im Mai 1523 kam die Sache vor das Parlament, zu dessen Befugnissen die Bestrafung der Ketzer gehörte. Die Schriften Berquins, sowie die Luthers und Melanchthons, welche bei ihm gefunden worden waren, wurden als ketzerisch verdammt; er selbst sollte als Anhänger Luthers widerrufen. Da er den Widerruf verweigerte, wurde er den 5. August dem Bischof überliefert, damit ihm der Ketzerprozeſs gemacht werde. Allein der König, der den Gefangenen hoch achtete, und ihn als einen seiner Räte zu sich gerufen hatte, verwies die Sache an den geheimen Rat; Berquin widerrief einige Sätze, wir wissen nicht welche, und wurde freigelassen. Bald nachher fingen die Verfolgungen von neuem an, wärend der König bei der Armee war, mit der er den Feldzug nach Italien unternehmen wollte. Die Regentin, Louise von Savoyen, von der fanatischen Partei aufgeregt, begehrte den Rat der Sorbonne über die Unterdrückung der Ketzerei. Den 27. Oktober gab die Fakultät ihr von Beda verfaſstes Gutachten ein; sie verlangte die Verfolgung aller derer, die die Verbreitung der ketzerischen Ideeen begünstigten. Den 20. März 1524 setzte das Parlament eine permanente Kommission ein, welche sogleich Berquins Sache vornahm. Der Hauptgegenstand der Klage war die Übersetzung der Schriften des Erasmus; Berquin verteidigte sich, indem er sagte, Erasmus wäre noch von niemand für einen Ketzer gehalten worden, Päpste und Könige ehrten ihn; er verlangte, daſs man die angeklagten Schriften unbefangen lese, und weigerte sich, mehrere Sätze anzuerkennen, die man ihm vorhielt. Trotzdem wurden die Schriften verdammt

und Berquin, der nichts widerrufen wollte, lief große Gefahr, mit ihnen verbrannt zu werden; schon war er dem weltlichen Arm, dem Parlament, überliefert worden, als, auf Margarethas Bitten, der König aus Spanien Befehl schickte, alles Verfaren gegen Berquin und andere gelehrte Männer, wie Lefèvre, einzustellen. Bald darauf kam er aus der Gefangenschaft zurück, und nach vielen vergeblichen Bemühungen mußte er Berquin mit Gewalt den Händen der Doktoren entreißen lassen (Nov. 1526). Alsbald bekämpfte Berquin von neuem das Treiben der Mönche und Doktoren. Obgleich Erasmus alles tat, um ihn zum Schweigen zu ermanen, und ihm schrieb, er solle bedenken, mit welchen Gegnern er es zu thun habe, so ging er dennoch, fest von der Warheit seines Glaubens überzeugt und auf den Schutz des Königs bauend, unbesorgt der Gefar entgegen. Er zog aus Bedas Werken zwölf Sätze, die er als gottlos bezeichnete und die der König (10. Juli 1527) an die Sorbonne und die vier Fakultäten absandte, auf daſs sie dieselben untersuchten und vor der Bibel rechtfertigten. Das Urteil ist nicht bekannt; warscheinlich wurde die Sache in die Länge gezogen, da die Doktoren hofften, die Umstände würden sich bald ändern. So geschah es auch: der Kanzler Duprat, Erzbischof von Sens, versammelte in Paris (1528) die Synode seiner Provinz; da wurden die Lehren Luthers verdammt und der weltliche Arm gegen die Ketzer angerufen. Berquin wurde nun von neuem angeklagt und von zwölf Parlamentsräten verurteilt, der Verbrennung seiner Schriften zuzusehen, dann mit einem Eisen die Zunge durchstochen zu haben und im lebenslänglichem Gefängnis zu verweilen. Er appellirte an den König; dies aber erbitterte die Richter, die ihn zum Feuer verurteilten. Der König, trotz der Bitten seiner Schwester, wollte nichts mehr wagen, um seinen Freund zu retten. Berquin, der in einem Augenblick von Schwäche seinen Freunden versprochen hatte, zu widerrufen, fand bald seinen alten Mut wider und blieb bei seiner Appellation an den König. So war er rettungslos verloren. Den 22. April 1529 wurde er auf dem Grèveplatze verbrannt, one einen Augenblick sein Vertrauen auf Gott verloren zu haben. **C. Schmidt.**

Berthold, Bischof von Chiemsee, mit dem Familiennamen Pirstinger, war 1465 zu Salzburg geboren, trat ziemlich jung in das dortige Domkapitel, ward Kammermeister des Erzbischofs und von ihm 1508 mit dem eben genannten Bistum betraut, welches in eigentümlichem Abhängigkeitsverhältnis zu dem Erzbistum Salzburg stand. In diesem Wirkungskreise suchte er nach Kräften der immer weiter um sich greifenden Sittenverderbnis, besonders des Klerus, zu steuern, beteiligte sich an mehreren Synoden, die zu dem Ende von den Erzbischöfen ausgeschrieben wurden und verfaſste höchst warscheinlich ein anonymes Buch, Onus ecclesiae, welches, bereits 1519 vollendet, 1524 in Landshut erschien, das Verderben der Kirche in Haupt und Gliedern mit den stärksten Farben schildert, mit großem Nachdruck auf eine Reformation an beiden dringt, die hierarchische Form der Kirche jedoch immer noch beibehalten wissen will und insofern zwar auf halbem Wege stehen bleibt, aber katholischer- wie protestantischerseits viel Aufsehen machte, öfters, zuletzt 1620, nur mehrfach gefälscht, wider abgedruckt und von ältern protestantischen Theologen, so noch von Joh. Gerhard in der Confessio catholica, als schlagendes Zeugnis für die Notwendigkeit einer durchgreifenden Reformation betrachtet und benützt ward. Sei es nun, daſs Berthold als Verfasser des Onus bekannt und dadurch unbequem geworden war, sei es aus andern Gründen — er resignirte 1525 und zog sich in die Stille zurück. Hier arbeitete er, außer andern kleineren Schriften über die Messe, eine „Tewtsche Theologey", welche 1528 in München, 1531 auf den Wunsch des Kardinal-Erzbischofs Matthäus Lang von Salzburg in lateinischer Übersetzung zu Augsburg herauskam. Durch die Fortschritte der auch in das Salzburgische dringenden Reformation stutzig gemacht, schlägt Berthold hier einen von dem Onus sehr verschiedenen Ton an, sucht in hundert zum teil polemisch gehaltenen Kapiteln das römisch-katholische Lehrsystem in scholastischer Weise, mit vieler Kenntnis des kanonischen Rechts, hin und wider auch mit einem Anflug von spekulativer Mystik, zu vertreten, retraktirt namentlich in der früher von ihm aufs heftigste angegriffenen

Lehre vom Ablaſs, kann ſich jedoch die evangeliſche Lehre vom Glauben nicht zurechtlegen, wird daher in ſeiner Polemik häufig ungerecht und ſcheint auch, da die „Theologey“ nicht wider aufgelegt ward, bei ſeinen Glaubensgenoſſen kaum den gehofften Anklang gefunden zu haben. Er ſtarb am 19. Juli 1543 zu Saalfelden im Pinzgau und würde ſo gut wie verſchollen ſein, hätte man nicht vor kurzem ſein Gedächtnis mit einer gerade hier doppelt unglücklich angebrachten polemiſchen Tendenz gegen den Proteſtantismus und mit offenbarer Überſchätzung ſeiner Theologie in materieller wie formeller Beziehung durch eine überdies höchſt mittelmäßige Ausgabe derſelben wider erneuert. S. Berthold, Biſchof von Chiemſee, tewtſche Theologey mit Anmerkungen, Wörterbuch und Biographie, von Wolfg. Reithmeier und einem Vorwort von Fr. Windiſchmann, München 1852; und zur Beleuchtung des Onus ecclesiae in Gelzers proteſtant. Monatsblättern, 1853, Febr., von **E. Schwarz.**

Berthold, der Franziskaner (Bruder B. von Regensburg, frater Perhtoldus, Bertholdus de Alamannia, „der ſuzze Perhtoldt“ ꝛc., wie er in gleichzeitigen Quellen heißt), einer der gewaltigſten Prediger in deutſcher Zunge, der „Chryſoſtomus des deutſchen Mittelalters“, der in warhaft volkstümlicher deutſcher Weiſe das Wort Gottes allem Volk verkündigte, war lange eine faſt unbekannte Größe, bis auf Neanders Anregung im J. 1824 Dr. Chr. Fr. Kling (ſ. d.) eine Auswal ſeiner Predigten herausgab, und dann Jakob Grimm in der Anzeige dieſes Buches (Wiener Jahrbb. Bd. 32) weitere Aufſchlüſſe über ſein Leben und Wirken mitteilte. Eine vollſtändige Sammlung der Predigten B.'s in neuhochdeutſcher Überſetzung gab ſodann F. Göbel mit Vorwort von Alban Stolz 1850 und 1857; die erſte vollſtändige Originalausgabe Franz Pfeiffer, Wien 1862, Bd. I (der verſprochene zweite Band mit Nachträgen, Nachweiſungen, Kommentar und Wörterbuch iſt nicht erſchienen). Außerdem vgl. noch die älteren Angaben bei Wadding, Annales Minorum, Bd. IV, S. 359 ff.; bei Gieſeler, K.G. II, 2, 484; neueres bei C. Schmidt in theol. St. und Kr. 1864, S. 7; Piper, Zeugen der Wahrheit, Bd. III; Hamberger in der Allg. d. Biogr. Bd. II; beſonders aber Hofmann, Zeugniſſe über B. v. R. in den Sitzungsberichten der k. bayer. Akademie d. Wiſſenſchaften in München. Jahrg. 1867; II, S. 374 ff. — Über das merkwürdige Verhältnis B.'s zu den deutſchen Rechtsbüchern des M.A., zu dem Schwabenſpiegel und Spiegel deutſcher Leute ſ. die Unterſuchungen von Daniels, Ficker, Laband, Pfeiffer.

Bertholds Geſchlechtsname iſt unbekannt; die frühere Annahme, daſs er Lechs geheißen, beruht auf einem Irrtum; einer Schweſter von ihm Namens Eliſabet und ihres Mannes Merkelinus Saxo wird in alten Urkunden Erwänung getan; ſonſt iſt uns von ſeinen Familienverhältniſſen nichts bekannt. Sein Geburtsort war vermutlich Regensburg, jedenfalls hat er dort den größten Teil ſeines Lebens zugebracht und iſt hier 14. Dezember 1272 geſtorben und in der Franziskanerkirche begraben (noch jetzt werden ſeine Gebeine im Dom zu R. angeblich gezeigt). Auch ſein Geburtsjar iſt nicht ſicher: es fällt wol in oder kurz vor das Jar 1220. Seine Ausbildung und ſeinen Lebensberuf fand er im Orden der Minoriten oder Franziskaner, der damals in ſeiner erſten Blüte ſtand. Im Konvent dieſes Ordens in Regensburg wirkte damals als Novizenmeiſter und Profeſſor der Theologie Bruder David von Augsburg († 16. Nov. 1271), ein Mann von hoher Einfalt und ausgezeichneter Tiefe des Geiſtes, milden und frommen Sinnes, voll Sanftmut und Demut, erfaren in den Wegen des innern Lebens, ein weiſer und treuer Fürer der jüngeren Brüder, der ſie väterlich auf dem Herzen trug und auch nachdem er von ihnen geſchieden, für ihr geiſtliches Wolergehen zärtlich beſorgt war. Mit ihm verknüpfte ihn lebenslang ein inniges Band der Bruderliebe. Beide waren von gleichem Eifer beſeelt für das Reich Gottes, für die Reinheit und Einheit der Kirche, für die perfectio vitae spiritualis, wie ſie der Orden des heil. Franz lehrte und anſtrebte. Aber wärend David mehr in der Stille, durch Unterweiſung und Ermanung in Rede und Schrift zu wirken geſchickt war, ſo war dagegen in Bruder Berthold eine ausnehmende Begabung für öffentliche Rede, für die Predigt in weiteren Kreiſen. Dieſe Gabe hat wol

der väterliche Freund selbst in ihm erkannt und ihn ermuntert, mit seinem Pfunde zu wuchern; und fortwärend begleitete er den rüstigen Kämpfer mit inniger Teilnahme, je und je aus dem Schatze seiner Erkenntnis und Erfarung ihm mitteilend, zu Zeiten auch als sein Gefärte auf seinen Wanderungen, daher er auch bezeichnet wird als der, „der mit Bruder Berthold ging". B. aber wanderte etwa seit der Mitte des 13. Jarh.'s, nachdem er zuvor schon in Regensburg gepredigt und die Priesterweihe erlangt hatte (sacerdos et praedicator, vir honestae et sanctae vitae nennt ihn ein Zeitgenosse), als Reiseprediger von Stadt zu Stadt, von Land zu Land. Zuerst scheint er in Niederbayern aufgetreten zu sein, in Landshut 1253, 1254 fg. am Rhein, in Speyer, Elsass, Schweiz, an verschiedenen Orten des Aar- und Thurgaus, in Konstanz, 1256 in Graubündten, 1257 f. in Schwaben, bes. Augsburg, 1259 am Rhein und in Pforzheim. Dann wendet er sich nach dem Osten: Österreich, Böhmen, Mähren, Schlesien, Ungarn, auf dem Rückweg besucht er Thüringen und Franken; in den letzten Jaren scheint er sich auf Bayern beschränkt zu haben. — Seine Predigt war gewaltig, ebenso erschütternd wie fesselnd; dem entsprach der Zudrang des Volks, der nach der Schilderung von Zeitgenossen ungeheuer war. Meist predigte er unter freiem Himmel, auf Feld und Wiese, auch wol von einer Anhöhe oder einem Baume herab, wo ein Gerüste für ihn angebracht oder ein hölzerner Turm gebaut war; noch im 17. Jarh. trug eine Linde bei Glatz den Namen „Bertholds-Linde". Um weithin gehört zu werden, soll er mittelst einer Feder die Richtung des Windes beobachtet und darnach sich orientirt haben. Mag auch die Angabe der Chronisten, die von 60, 100, 200 Tausenden von Zuhörern reden, übertrieben sein: immerhin muss der Zulauf ein außerordentlicher gewesen sein — Männer und Frauen, Hohe und Niedere drängten sich herzu, ut audirent verba melliflua et salutifera. — Und darüber kann man sich auch nicht wundern, wenn man mit seinen Predigten selbst sich vertraut macht. Denn diese zeigen in jeder Hinsicht eine hohe Vollendung. Schon die Darstellung zeichnet sich aus durch Anmut und schönes Ebenmaß, wie man es von dem Schüler Davids wol erwarten kann, und durch eine seltene Frische und Lebendigkeit, mit ungekünstelter Einfalt und Keuschheit verbunden. Durch wol gewälte und ausgefürte Bilder und Gleichnisse, von Himmel und Erde und von naheliegenden Verhältnissen hergenommen, wird die Rede der Fassungskraft und dem Interesse der Hörenden nahe gebracht; der Prediger tritt in unmittelbaren Verkehr mit dem Volke, das ihm horcht: in der Form der Anrede an diese oder jene Klasse von Leuten, oder des Gesprächs, der Wechselrede mit denselben. Mit den mannigfaltigsten Zuständen des äußeren und inneren Lebens aus reicher Beobachtung wie aus persönlicher Erfarung wol bekannt, greift er nach allen Seiten ins Leben hinein, und beleuchtet es mit dem Worte der Warheit. Dem Manne, der unter dem Volke lebt, der überall, wo er hinkommt, auf Sitten und Meinungen der Menschen sein Augenmerk richtet, und als ein von Hohen und Niedern, Geistlichen und Laien verehrter Mann auf dem Wege vertraulicher Mitteilung im Beichtstul in die Geheimnisse des Herzens und Lebens vielfach eingeweiht wird — einem solchen Manne stand in hohem Grade die praktische Anwendung des Schriftwortes zu Gebot. Was aber die Hauptsache ist, sein ganzes Herz ist in seiner Predigt, und zwar ein Herz, das durchdrungen ist von der Liebe Gottes und Christi, das in seinen Worten und Werken lebt und webt, und mit aufrichtigem Wolwollen den miterlösten Seelen zugewandt ist, voll heißen Verlangens, sie in die Gemeinschaft des geistlichen Segens in himmlischen Gütern hineinzuziehen. In diesem Drange rettender Liebe malt er den Leuten vor Augen die hohe und brünstige Liebe des erbarmenden Gottes, des für die Sünder sich opfernden Heilandes, die Seligkeit und Herrlichkeit des ewigen Lebens, die Entsetzlichkeit des Feuers, das nicht erlöscht, des nagenden Wurms, der nicht stirbt, die Schönheit und Vortrefflichkeit der Tugend, der einen und unteilbaren in aller Mannigfaltigkeit der Gestalten, die Häßlichkeit und Scheußlichkeit der Sünde und des Lasters in seinen mancherlei Formen; ob er nicht durch das eine diese und jene Seele reizen und locken möchte, durch das andere sie schrecken und zurückrufen von dem Wege der Verdammnis. Aus diesem Drang seines Herzens, die Einfältigen vor dem, was

ihnen Schaden an ihrer Seele bringen müsste, zu bewaren, ist es auch zu erklären, wenn B. so nachdrücklich vor den mancherlei Formen der Ketzerei warnt, welche in jener mächtig aufgeregten Zeit sich Eingang zu verschaffen wusten, und viele Gemüter der Kirche entfremdeten. Obwol in der mittelalterlichen Anschauung des Kirchentums, mit seiner Spitze, dem Papsttum, unbefangen sich bewegend, ist B. doch keineswegs ein Verfechter selbstsüchtig hierarchischer Tendenzen, sondern er ist durch und durch getragen von religiös-sittlichem Interesse, von der Sorge um das Reich Gottes und dessen Ausbreitung und Befestigung in den Gemütern. Davon getrieben, kämpft er auch, hierin ein Vorläufer Luthers, mit brennendem Eifer gegen die leichtfertigen, verfüreriſchen Ablasspredigter. Ebenso tritt er mit aller Freimütigkeit dem falschen Vertrauen auf die Macht der Fürbitte der Heiligen und der Mutter Gottes, dem Wane der Heilsamkeit der Wallfarten entgegen. Ein Freund des armen, vielgeplagten Volks, straft er mit erschütterndem Ernste die habsüchtigen und gewalttätigen Großen und Reichen, tröstet die Betrübten und ermant mit innigem Mitleid die Unrechtleidenden zur Geduld.

So steht Bruder Berthold in einer wirren und wilden Zeit unter dem deutschen Volke da als ein Prediger der Gerechtigkeit, als ein doctor gentium, dessen Stimme weithin scholl. Auch mehrere Schriften asketischen und homiletischen Inhalts soll er geschrieben haben: insbesondere einen Traktat de religiosae vitae institutione, eine Auslegung der Apokalypse, und einen Band Predigten (volumen sermonum tam de festivitatibus quam de tempore, darunter werden besonders hervorgehoben eine Predigt de antichristo und de tremendo judicio). Seine Hauptstärke aber lag im mündlichen Wort und in deutscher Rede: praedicandi a Deo gratiam habebat specialem, sagt von ihm sein Zeit- und Ordensgenosse, der Italiener Salimbene (Chron. O. Minorum, herausgeg. 1857; vgl. Hofmann a. a. O.), et dicunt omnes quod ex temporibus apostolorum usque ad dies nostros in lingua teutonica non fuit similis illi; ebenso voll von seinem Lob ist der Franziskaner Joannes Vitoduranus in seinem Chron. a. a. 1265, und sein noch berühmterer Ordensbruder und Zeitgenosse, der Engländer Roger Baco, in seinem Opus tertium stellt ihn geradezu als Musterprediger hin, der mehr Segen gestiftet als alle andern Prediger der beiden Bettelorden. Sein Wort brennt wie eine Fackel — sagt ein Chronist: Gott machte seinen Mund wie ein scharfes Schwert. Mit Bewunderung blickten alle zu ihm auf; allerlei Wunder wuste sich das Volk von ihm zu erzälen. Verstockte Sünder wurden durch ihn bekehrt und die Gläubigen fanden reichen Trost und Stärkung in dem Zuspruch des Mannes Gottes, von dessen Leibe Ströme lebendigen Wassers sich ergossen (Joh. 7, 38); noch nach Jarhunderten lebte sein Name in der Erinnerung des Volkes.

Kling. Wagenmann.

Berthold, Stifter des Karmeliterordens, s. Karmeliter.

Berthold (Leonhard), wurde am 8. Mai 1774 zu Emskirchen, einem Flecken in dem ehemaligen Bayreuther Unterlande, wo sein Vater Bürgermeister war, geboren, erhielt seine Schulbildung in dem nahen Neustadt an der Aisch, unter dessen Lehrern besonders J. G. Raab sein Interesse dem Hebräischen zuwandte. Er widmete sich von Ostern 1792 bis Michaelis 1796 auf der Universität Erlangen theologischen, orientalischen, philologischen und historischen Studien. Ganz besonders schloss er sich an den durch eine verkürzende Bearbeitung von Assemanis Bibliothek bekannten Professor der orientalischen Sprachen, A. Fr. Pfeiffer, an. Nachdem er zum Dr. ph. promovirt war und sich teils im väterlichen Hause, teils seit dem J. 1800 in Erlangen selbst auf die akademische Laufban vorbereitet hatte, wurde er im J. 1802 Adjunkt und 1805 außerordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät. Seine Bearbeitung des Buches Daniel („Daniel, aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt, mit einer vollständigen Einleitung und einigen histor. und exeget. Excursen", Erlangen, 1806—1808, 2 Bde. 8°), welche in der Geschichte dieses von ihm verschiedenen Verfassern beigelegten Buches einen bedeutsamen kritischen Wendepunkt bezeichnet, entschied seine Stellung an der Universität. Er wurde bereits 1806 zum ordentlichen, wenn auch augenblicklich überzäligen Professor der Theologie und Univer-

sitätsprediger befördert, 1809 Dr. theol. und im folgenden Jare wirklicher ordentlicher Professor derselben. Seine Habilitationsschrift war die „christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata“ (Erlangen 1811, 8°). Seit dem Jare 1812 erschien dann sein umfassendstes, durch die das Alte und Neue Testament vermischende Anordnung unbequemes, als eine wenn auch nicht vollständige Sammlung der verschiedenen, besonders rationalistischen Ansichten über die biblischen Bücher immer noch brauchbares Werk: „Historisch-kritische Einleitung in die sämmtlichen kanonischen und apokryphischen Schriften des A. und N. Testaments“ (Bd. I—V, 1. 2. Erlangen 1812 bis 1819, 8°). One offenen Sinn für die mächtigen Unterschiede der geschichtlichen Entwickelungsstufen behandelt er nach den allgemeinen beiden ersten Bänden in Band 3. und 4. die historischen Bücher des A. und N. Testaments durcheinander, in Band 4. und 5. die poetischen, zu denen auch die prophetischen und die Apokalypse gerechnet werden, alles in einer mehr klaren und momentan anregenden, als wirklich forschenden Weise. Vom Jare 1814 an nahm die Redaktion des „kritischen Journals der neuesten theologischen Literatur“, welche er vom 5. bis zum 14. Bande (1822) allein fürte, neben den Vorlesungen und der Fortsetzung des Einleitungswerkes seine Tätigkeit in Anspruch. Außer einigen Beiträgen zu diesem Journal verdankt man ihm wertvolle Studien bei den Mitarbeitern veranlasst zu haben, wie im 14. Bande die leider unvollendet gebliebene Übersicht der syrischen Litteraturgeschichte von dem Jenenser Hoffmann. Auf das biblische Einleitungswerk folgte ein zweites von allgemeinerer Anlage, aber bei weitem geringerer Bedeutung, da ihm philosophische Durchdringung und geschichtlicher Umblick in gleichem Grade abging, die „Theolog. Wissenschaftskunde oder Einleitung in die theologischen Wissenschaften“ (Erlangen 1821 — 1822, 2 Bde., 8°). Seine schwächste Leistung war sein letztes größeres Werk, das „Handbuch der Dogmengeschichte“ (Erlangen 1822—1823, 2 Thle., 8°). Vielleicht wäre er mit größerem Erfolge wider zu seinen grenzläuferischen Beschäftigungen mit orientalischer Philologie und alttestamentlicher Exegese zurückgekehrt; aber er starb bereits am 22. März 1822. Berthold gehörte durchaus nicht zu den tieferen Forschern; seine philologische Methode entbehrt der Schärfe, sein Rationalismus ist bisweilen platt. Aber er hatte eine klare, wenn auch breite Vortragsweise und einen entschieden praktischen Sinn, so dass er auch nach dem Jare 1816, als er in die zweite theologische Professur vorrückte, noch gern die mit der dritten Professur verbundene Leitung des homiletischen Seminars und die Universitätspredigerstelle beibehielt, wie er auch bis an seinen Tod das Amt eines Kreiskonsistorialrates verwaltete. Daher war seine akademische Wirksamkeit beziehungsreich und nicht arm an sehr mannigfaltigen Anregungen. Die von ihm vertretenen Fächer wurden zum teil von dem aus Leipzig berufenen Winer, teils von dem 1826 als Orientalist eintretenden Fr. Rückert übernommen; der erstere hat eine Sammlung der „Opuscula academica“ (Leipzig 1824, 8°) seines Vorgängers veranstaltet. — Man vergl. über Berthold außer den der „Christologia Judaeorum“ von 1811 beigegebenen biographischen Nachrichten, G. Ph. Chr. Kaisers „Gedächtnißpredigt“ und J. G. V. Engelhardts „Rede vor dem Sarge“ ꝛc. (beide einzeln gedruckt, Erlangen 1822, 8°). **Gesche.**

Berthold v. Livland, s. Albert v. Riga.

Berthold, Erzbischof von Mainz, s. Mainz.

Berthold von Rohrbach, ein Laie, der um 1356 zu Würzburg gegen kirchliche Missbräuche predigte; von der Inquisition ergriffen, widerrief er und wurde wider freigelassen. Bald darauf lehrte er von neuem, zu Speyer; diesmal wurde er zum Feuertode verurteilt, den er standhaft erlitt. Seine Lehren werden nur unvollständig und unzusammenhängend angegeben; sie scheinen vorzugsweise einer mystischen Richtung angehört zu haben; die vorzüglichste war: der Mensch könne schon in diesem Leben zu einem solchen Grade geistiger Vollkommenheit gelangen, dass er nicht mehr zu fasten noch zu beten brauche; zugleich behauptete Berthold, ein einfacher, von Gott erleuchteter Laie könne die Menschen besser in der Frömmigkeit unterrichten, als der gelehrteste Priester, und man müsse ihm mehr glau-

den als selbst der heil. Schrift. Trithemius nennt Berthold einen Begharden; Mosheim zält ihn nicht mit Unrecht zu den Brüdern des freien Geistes. (Siehe über Berthold: Mosheim, De Beghardis, p. 325 sq.) C. S.

Berufung, vocatio, κλῆσις heißt im dogmatischen Ausdruck wie im populären Unterricht die erste in der Reihenfolge der göttlichen Handlungen, durch welche dem Menschen das Heil, das Christus erworben hat, dargeboten, und wenn der göttlichen Absicht entsprochen wird, zu eigen gegeben, angeeignet wird. Sie gehört in den locus de gratia spiritus sancti applicatrice. Was aber den Sprachgebrauch betrifft, so erlangt er seine volle Ausprägung erst in den Schriften des N. Test., vorzugsweise Pauli. Im A. Test. begegnet uns das Wort zunächst in dem allgemeinsten Sinne des Zusammenrufens der Einzelnen oder Zerstreuten, wie 1 Mos. 49, 1; 4 Mos. 10, 2; Jos. 23, 1; 1 Sam. 10, 17 ꝛc. Näher kommt dem neutestamentl. Gebrauch des Wortes, wenn gesagt wird von Berufung zu einem besonderen Dienst oder Auftrag, wie 2 Mos. 31, 2; 35, 30; vgl. Jes. 42, 6; 49, 1; Jerem. 1, 5. So finden wir es auch Apostelgesch. 13, 2; Hebr. 5, 4 und in dem Ausdruck: κλητὸς ἀπόστολος Röm. 1, 1; 1 Kor. 1, 1. Im heilsgeschichtlichen Sinne berufen erscheint im A. Test. das Volk Israel dadurch, dass Gott mit dessen Vätern in einen Bund getreten ist, 1. Mos. 15, 18; 17, 2. 4. 7. 19—21; 28, 13—15 (Jes. 51, 2; 1 Mos. 12, 1), und ihn mit dem Volk erneuert hat, 2 Mos. 19, 5. 6; 24, 6—8; vgl. hiezu Hos. 11, 1; Jes. 41, 9; 43, 1; 5 Mos. 4, 31—34; 32, 9. Doch erscheint in diesem Sinne, zum Anteil an dem Heile Gottes berufen, im A. Test. Israel als das gesamte Volk, und der Einzelne nur, sofern er dieses Volkes Glied ist; so ist das Wort Berufung noch gebraucht Röm. 11, 29. Erst mit der Erscheinung Christi wird die Berufung ausgedehnt über die Grenzen Israels auf alle Nationen, Matth. 28, 19; Luk. 24, 47; Mark. 16, 15, ergeht aber infolge dessen an die Menschheit nicht mehr völkerweise, sondern an jeden einzeln, der dadurch persönlich zum Heil berufen, zum Anteil daran eingeladen wird; so schon in den Gleichnissen Matth. 22, 9; Luk. 14, 21—23, aber auch Matth. 11, 28; vgl. Joh. 10, 16; 11, 52; Apostelgesch. 2, 39.

Diese Berufung geht von Gott aus; Er ist der Berufer, 1 Petr. 1, 15; Röm. 9, 24; 1 Kor. 1, 9; Gal. 1, 6; 1 Thess. 2, 12; 4, 7; 2 Thess. 2, 14; 2 Tim. 1, 9. Die Berufung Gottes aber ist eine vorsatzgemäße, sie geschieht κατὰ πρόθεσιν, Röm. 8, 28, sie beruht auf einem zuvor gefaßten Ratschluss Gottes, der sich Röm. 8, 29 in die πρόγνωσις und den προορισμός zerlegt, nicht als in zwei einander folgende Akte, sondern in die πρόγνωσις als ein Zuvorerkennen der Person, und den προορισμός als die Festsetzung des Ziels, dem sie zugefürt werden soll. Dieses προγιγνώσκειν ist aber kein bloßes Vorauswissen, sondern entsprechend dem passiven Gebrauch von γιγνώσκειν, 1 Kor. 8, 3; Gal. 4, 9; vgl. 1 Kor. 13, 12, ein solches Vorauserkennen, wodurch Gott die Person zu dem bestimmt, als was er sie erkennt, bevor sie da war. Das göttliche Erkennen ist ein Aneignen (vgl. den Sprachgebrauch 1 Mos. 4, 1. 17 ꝛc.); aneignen aber kann Er nur das Ihm Verwandte, und dass es Ihm verwandt ist, kommt von seinem Vorsatze, es sich verwandt zu machen, der von Ewigkeit gefasst war; vgl. Eph. 1, 4. 5. 11; Apostelgesch. 13, 48; vgl. auch Offenb. Joh. 13, 8; 17, 8. Denn nicht das Geschöpf setzt die Bestimmtheit, in der Gott es findet, sondern Gott macht durch seine πρόγνωσις es zu dem, was es vor Ihm sein soll; Röm. 11, 2. Somit ist die göttliche Berufung ein Akt, der einen Hintergrund hat, welcher in die Ewigkeit zurückgeht, auf einen verborgenen Ratschluss, der gefasst war vor Grundlegung der Welt. Aber nicht so steht es, dass wir auf die Kraft und Wirksamkeit der Berufung schließen sollten aus jenem Ratschluss, der ja eben ein verborgener, uns als solcher unbekannt und unerforschlich ist, sondern umgekehrt, aus dem tatsächlichen offenkundigen Akt der Berufung haben wir zu schließen auf den Rat Gottes, welcher ihr zu Grunde liegt und dessen Vollzug sie ist; Gott würde uns nicht berufen, wenn Er unser Heil nicht wollte, und dass Er uns berufen hat, gibt uns, die wir seinen Ruf annehmen und ihm folgen, zugleich die Gewissheit, dass dies nicht zufällig geschehen ist, sondern zur Ausrichtung eines göttlichen Vorsatzes. So will die Stelle Röm. 8, 28. 29 verstanden sein. Aber da-

mit ſind wir bereits auf die große Schwierigkeit gekommen, welche ſich bei Behandlung dieſes Artikels aufdrängt. Es fragt ſich, wie kann es geſchehen, daſs viele berufen ſind, aber wenige auserwält, Matth. 20, 16; 22, 14, wenn die Berufung geſchieht nach dem Vorſatz, und der Vorſatz Gottes ſein Vorauserkennen im oben angegebenen Sinne in ſich ſchließt?

Dieſe Frage kann nicht gelöſt werden durch die Annahme einer zwiefachen Berufung, einer bloß äußerlichen, die nicht ernſtlich gemeint ſei, ſondern eine nach Gottes Abſicht wirkungsloſe Darbietung der Gnade, und einer wirklichen von der Kraft des heil. Geiſtes begleiteten, der der Erfolg nicht fehlen könne. Denn dieſe Annahme ſetzt einen Widerſpruch zwiſchen Gottes geoffenbartem Worte und ſeinem eigentlichen Willen, mit welchem die Warhaftigkeit Gottes nicht beſtehen könnte. Sondern die Löſung für das praktiſche Bedürfnis des Chriſten iſt darin zu ſuchen, daſs die Gnadenabſicht Gottes in Warheit die ſei, die ſein Wort bezeugt, und daſs alſo ſein Ruf zum Glauben an das Evangelium von Chriſto wirklich ſo gemeint ſei, wie er laute, gemäß den beſtimmten Zeugniſſen der Schrift 1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9; vgl. Ezech. 33, 11, daſs aber die Schuld, wenn die Gnadenabſicht Gottes nicht erreicht wird, an dem Menſchen liegt, der ihr widerſtrebt und ſie zurückweiſt, Matth. 23, 37; Apoſtelgeſch. 13, 46. Die aber ſein Wort nicht zurückweiſen, ſondern bußfertig und im Glauben annehmen, die tun dies nicht aus eigner Kraft und Willen, ſondern gehorſam der Gnadenwirkung, welche ſie an ſich erfaren haben, und an ihnen vollzieht ſich der von Ewigkeit gefaſste Gnadenvorſatz Gottes. Es beſteht alſo allerdings ein ſich auf die einzelnen, die ſelig werden, beziehender Gnadenvorſatz; aber dieſer partikulare Vorſatz ſteht nicht über dem univerſalen Gnadenwillen, dieſen dahin beſtimmend und beſchränkend, daſs der Ruf Gottes kräftig erginge nur an die Erwälten; ſondern der partikulare Vorſatz ordnet ſich dem allgemeinen Gnadenwillen ein und unter, indem zwar alle vermöge des letzteren kräftig und wirkſam berufen werden, der Ruf aber ſeine Beſtimmung kraft des göttlichen Vorſatzes bloß erreicht bei denen, welche ihm nicht widerſtreben. Die eingehendere Beſprechung der hiernach noch immer bleibenden Schwierigkeit gehört nicht an dieſen Ort, ſondern in die Lehre von der Erwälung.

Die Berufung geſchieht durch die Gnadenmittel, vornehmlich durch das Wort, und zwar widerum vornehmlich durch deſſen mündliche Verkündigung; doch kommt auch das Sakrament der Taufe als Kindertaufe dabei in Betracht, weniger das Sakrament des heil. Abendmals, welches als eine für die Gemeinde beſtimmte und in ihr vollzogene und gefeierte Stiftung nicht Mittel der Berufung ſein kann, da es noch nicht Berufenen nicht gereicht wird. Mit der Verkündigung des Wortes iſt aber nach der Natur dieſes Wortes eine Gnadenwirkung des heiligen Geiſtes allemal verbunden, durch welche der Ruf ein wirkſamer wird, und was Apoſtelgeſch. 16, 14 von der Lydia geſagt wird, drückt nicht eine beſondere neben der Predigt Pauli hergehende Wirkung des heil. Geiſtes aus, ſondern hebt nur hervor, was ihr durch das Mittel des Wortes zu teil geworden iſt, um des Erfolges willen, der ſich für ſie und die Apoſtel daran knüpfte. Daſs aber das Wort nicht unwirkſam iſt auch da, wo der Erfolg nicht der ergangenen Aufforderung entſpricht, zeigt die Vergleichung von Apoſtelgeſch. 7, 54 mit 2, 37; ferner Apoſtelgeſch. 24, 25; Matth. 2, 3; Luk. 6, 11 ꝛc. ꝛc.

Ob aber die Berufung in dem Sinn allgemein iſt, daſs ſie an alle Menſchen one Ausnahme wirklich und tatſächlich auch ergangen iſt und ergeht, oder nur in dem Sinn, daſs ſie für alle beſtimmt, allen zugänglich und allen zugedacht iſt, an die ſie ergeht, im Gegenſatz zu der Aufſtellung, daſs ſie nur einer beſtimmten Auswal gilt, den anderen gar nicht oder nur zum Scheine, iſt eine Frage, die im Hinblick auf die Geſchichte ihres Vollzugs beantwortet werden muſs. Denn es iſt Tatſache, daſs der Ruf des Evangeliums weder an alle Völker noch an alle Einzelnen gleichzeitig und ausnahmslos wirklich geſchieht, daſs darin Gott ſeine eignen Wege geht, deren Grund und Zuſammenhang wir nicht erforſchen können. Denn die Aufſtellung älterer Dogmatiker, die Menſchheit ſei dreimal in ihrer Geſamtheit zum Heile eingeladen und berufen worden, in Adam, in und durch Noah

und zu den Zeiten der Apostel, trifft nicht zum Ziele. Die beiden ersten Anlässe gehören überhaupt nicht hierher, da die allgemeine Berufung erst beginnt, nachdem in Christo die Versönung geschehen ist, deren die Welt bedurft hat, vgl. außer den schon angefürten Stellen Matth. 28; Mark. 16; Apostelgesch. 14, 16; 15, 7. 16. 17; Ps. 147, 20, und dass die Apostel das Evangelium zu allen Völkern wirklich gebracht hätten, so dass alle noch heidnischen Nationen berufen gewesen wären und wegen ihres Widerstrebens gegen die ihnen bekannt gewordene Warheit oder ihres Abfalles ins Heidentum zurückgesunken oder darin geblieben wären, lässt sich aus Röm. 10, 18 nicht erweisen und widerspricht der geschichtlichen Erfarung. Wir haben vielmehr anzunehmen, dass allerdings Gott in seinem Rate von Ewigkeit her jedem Volk und jedem Einzelnen die Zeit und Stunde versehen habe, in welcher der Ruf der Gnade an ihn kräftig gelangen soll, und haben darin einen Zug der verborgenen Weisheit anzuerkennen, welche Paulus Röm. 11, 33 preiset. Die Behauptung: die Berufung ist allgemein, sagt also nichts aus über ihren durch alle Zeiten sich hinziehenden geschichtlichen Vollzug; sondern hält nur das fest, dass der Ruf an alle ergeht, denen das Wort geprediget wird, und zwar an alle diese ernstlich und so, dass er einen wirklichen Eindruck auf ihr Gewissen zu machen geeignet ist, dass Gott nicht von vornherein ihn auf eine gewisse Anzal Erwälter beschränkt und die anderen ausschließt; zugleich aber liegt darin ausgesprochen, dass die Absicht Gottes wirklich sich erstreckt auf die ganze Menschheit und dass diese in allen ihren Teilen und Gliedern, wenn auch nach und nach und zu verschiedenen Zeiten, zum Himmelreiche soll berufen werden. Denn Gott hat die Welt also geliebt, dass Er seinen eingebornen Son gab, auf dass jeder, der an Ihn glaubt, das ewige Leben habe, Joh. 3, 18, und Christus ist die Versönung für die Sünde der ganzen Welt, 1 Joh. 2, 2; vgl. auch die Zusammenstellung Christi und Adams, Röm. 5, 12—19. Daraus fließt aber die Pflicht für die bestehende Gemeinde Christi, dass sie sich, so viel an ihr ist, in den Dienst des göttlichen Gnadenwillens stelle und den Befehl ausrichte, der Matth. 28, 19; Mark. 16, 15 ihr gegeben ist, damit die Berufung auch an alle Welt gelange.

D. v. Burger.

Berülle, s. Neri.

Berulle, s. Edelsteine.

Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, gehört in die Reihe derjenigen Monarchianer, welche eine besondere Hypostase des in Christo Fleisch gewordenen Logos nicht anerkennen, daher auch Patripassianer genannt. Er lehrte nach Euseb. K.G. VI, 33, Christus habe vor der Menschwerdung als für sich bestehendes Wesen (*κατ' ἰδιαν οὐσιας περιγραφην* = in eigener Wesensumschriebenheit) noch nicht existirt, sondern lediglich in Wesenseinheit mit dem Vater; es komme ihm auch keine eigene Gottheit überhaupt zu, sondern die Gottheit des Vaters sei als alleinige in ihm heimisch. Demnach sprach er Christo eine menschliche Seele ab und setzte an die Stelle derselben als Person bildendes Prinzip die als Geist gefasste Gottheit des Vaters. Dies schließen wir aus dem Bericht des Sokrates III, 7, dass die wegen Beryllus versammelte Synode in einem Schreiben an diesen Christo ausdrücklich eine menschliche Seele beilegte. Es gelang dem Origenes, von arabischen Bischöfen, die mit dem Häretiker nicht fertig werden konnten, zu Hilfe gerufen, auf der Synode von Bostra im J. 244 denselben von seinem Irrtum zu überzeugen (s. Euseb. a. a. O.); s. Nitzsch, Grundriss der christlichen Dogmengeschichte 1, 196. 202.

Herzog.

Beschaulichkeit, s. Mystik.

Beschneidung (מִילָה, *περιτομή*), Entblößung des männlichen Gliedes von der es bedeckenden Vorhaut (עָרְלָה, *ἀκροβυστία* LXX. N. T.) durch einen Querschnitt, welcher den vordern Teil derselben rundum abkuppte, worauf der Rest zurückgeschlagen wurde. Da seit der Seleuzidenzeit bekenntnisscheue Juden eine neue Vorhaut künstlich zogen (1 Makk. 1, 15; 1 Kor. 7, 18; Joseph. Ant. 12, 5, 1; Celsus med. 7, 25), so wurde die Operation weiter ausgedehnt, indem

eine Längenſpaltung des Vorhauttreſtes hinzukam. Ehe man das Pflaſter auflegte, wurde das Blut aus der Wunde geſogen (Miſchna Schabb. 19, 2; Otho, Lexic. rabb. s. v. circumcisio). Der Schnitt ſelbſt wurde in den älteſten Zeiten bei den Iſraeliten wie bei den Ägyptern mittelſt ſcharf geſchliffener Steine ausgefürt (2 Moſ. 4, 25; Joſ. 5, 2 f.), da man keine ſchärfern Werkzeuge hatte (vgl. Herodot 2, 86); während aber andere Völker dieſem Inſtrument bei der B. treu blieben, bedienten ſich die Juden in ſpäterer Zeit dabei ſtälerner Meſſer. Die Operation war nicht ungefärlich, beſonders bei Erwachſenen. Den dritten Tag fürchtete man nach 1 Moſe 34, 25 am meiſten. Die B. durfte jeder Iſraelite, dagegen kein Heide vollziehen; gewönlich tat es der Hausvater (1 Moſ. 17, 23), im Notfall auch die Mutter (2 Moſ. 4, 25; 1 Makk. 1, 60); ſonſt ſchloſs die Tradition die Weiber davon aus (ſ. Buxtorf, Lexic. s. v. מָלַל). Späterhin wurde ſie mehr Sache des Arztes, heutzutage verrichtet das Geſchäft ein beſonderer Mohel. Nach 1 Moſ. 17, 10—14 war die B. ſchon dem Abraham für ihn und alle ſeine Nachkommen ſowie ſeine Knechte bei Androhung der Ausrottung im Unterlaſſungsfall geboten, ſo daſs die moſaiſche Thora nur beiläufig daran zu erinnern brauchte 3 Moſ. 12, 3. Nach dieſer Stelle war der achte Tag nach der Geburt des Kindes der geſetzlich für die Handlung beſtimmte (vgl. 1 Moſ. 21, 4); auch wenn er auf einen Sabbat fiel, durfte dieſer Termin eingehalten werden (Schabb. 19. 2 ff.; Joh. 7, 22 f.); doch war eine kurze Verſchiebung aus andern Gründen, wie Krankheit des Kindes, zuläſſig. Dagegen beſchnitten die alten Ägypter etwa zwiſchen dem 6. und 10. Jare; die heutigen Muhammedaner warten oft bis zum 12. oder 13. — Mit der Beſchneidung war bei den Iſraeliten die Namengebung verbunden Luk. 1, 59; 2, 21; vgl. aber ſchon 1 Moſ. 17, 5.

Die Sitte der B. findet ſich nun außer Iſrael nicht bloß bei terachitiſchen Völkern, wie den Edomitern, Ammonitern, Moabitern (Jer. 9, 24 f. nach ungezwungener Erklärung), ſondern namentlich auch bei den Ägyptern. Herodot 2, 36 und 2, 104 (wie auch Diodor und Strabo) ſchreibt den letzteren unbedingt die Priorität in dieſem Gebrauche zu und erwänt die Phönizier und die „Syrer in Paläſtina", womit vorzüglich die Iſraeliten gemeint ſind, als ſolche, die ihn zugeſtandenermaßen von den Ägyptern angenommen hätten, was ſelbſt Joſephus (contra Ap. 2, 13) wenigſtens nicht zu widerlegen ſich veranlaſst ſieht. An eine Annahme der B. durch die Ägypter von Seiten der Abrahamiden iſt beim Alter der ägyptiſchen Denkmäler, welche ſie aufweiſen, nicht zu denken. S. Ebers, Äg. und die BB. Moſe S. 278 ff. Übrigens ſcheint dort nur die Prieſterkaſte dem Geſetz der B. unbedingt unterworfen geweſen zu ſein. Wenigſtens aus der ſpätern Zeit bezeugen Joſephus, Clemens Al., Origenes u. A., daſs die Prieſter und die Adepten der Myſterien (alſo nicht alles Volk) ſich ihr zu unterziehen hatten. Apion ſelbſt, der Gegner des Joſephus, war ein unbeſchnittener Ägypter, der erſt ſpät aus mediziniſchen Gründen ſich zu der Operation bequemte.— Nach aller Warſcheinlichkeit hängt alſo die Beſchneidungsſitte der Iſraeliten mit den Berürungen zuſammen, welche ihre Vorväter mit Ägypten hatten. Solche Berürungen haben aber ſchon in vormoſaiſcher Zeit ſtattgefunden und es iſt nicht gerechtfertigt, wenn man im Widerſpruch mit der geſamten nachdrücklichen Überlieferung der Hebräer (vgl. 1 Moſ. 17 und 34 ſowie das moſ. Geſetz ſelbſt) die Beſchneidung als ein Inſtitut anſehen will, das erſt nach dem Auszuge unter Moſe oder Joſua ſei eingefürt worden. Die einzige Stelle, die mit einigem Schein dafür angefürt wird, Joſ. 5, 9, kann nach dem Kontext nicht beſagen, daſs die in Ägypten wegen ihrer Unbeſchnittenheit (Vs. 5!) verſpotteten Iſraeliten von jetzt an dieſer Schmach ledig ſeien. Die „Schmach Ägyptens" (vgl. Jeſ. 54, 4) iſt entweder der Zuſtand der ſchimpflichen Knechtſchaft oder der den Ägyptern zur Schmähung Anlaſs gebende Zuſtand des zielloſen Wanderns, von welchem jetzt das Volk zu geordnetem Gottesdienſt und Landbeſitz übergeht. Zu letzterer Erklärung ſtimmt die Siſtirung des Gebrauches, welche nach dieſer Erzälung während des Wüſtenzuges muſs ſtattgefunden haben. — Die nacheziliſchen Edomiter waren unbeſchnitten, bis Johannes Hyrkanus (129 v. Chr.) ihnen die B. auf-

nötigte (Joseph. Ant. 13, 9, 1), wie Aristobul den Ituräern (ib. 13, 11, 3). Unter den Völkern, mit welchen Israel zu tun hatte, werden die Philister am häufigsten als unbeschnittene genannt. Der Prophet, der die Heiden am meisten so qualifizirt, ist Ezechiel. — Herodot nennt außer den oben angefürten noch als Beschnittene die Kolchier, eine Kolonie der Ägyptier (1 Mos. 10, 14), sowie die den letztern verwandten Äthiopier und die Phönizier. Heute noch üben die B. die koptischen und abessynischen Christen. Durch den Islam, der sie bei den Arabern schon vorfand, ist sie zu den Persern, Türken, Indiern gekommen. Doch hat sie sich auch bei Völkerschaften gefunden, welche mit der Kultur des Altertums in keinem nachweisbaren Zusammenhange stehen, wie bei den Congo-Negern und Kaffern, sowie den Salivas-Indianern in Südamerika (J. G. Müller, Amerik. Urrel. S. 479, 640), auf den Fidschi-Inseln, Otaheiti u. s. f.

Was die Bedeutung dieser symbolischen Handlung betrifft, so hat man zwischen den heidnischen und der israelitischen Religion zu unterscheiden. Selbst wenn bewiesen wäre, dass bei den Ägyptern dieselbe mit Phallusdienst zusammenhing, so fände dies keine Anwendung bei den israelitischen Anschauungen. Ebensowenig denke man hier an ein Leibesopfer, etwa gar einen Überrest von Menschenopfer oder Entmannung zu Ehren der Gottheit, da jede Verstümmelung des menschlichen Leibes vom Gesetze verpönt, vollends die Kastration selbst bei Tieren untersagt war. Überhaupt darf man diesen Akt nicht in die Kategorie der Opferhandlungen stellen (wie auch Ewald tut, Alterth. 118 ff.: „ein Opfern vom eigenen Leib und Blut" 124), da das Opfern stets in der Aussonderung von etwas Reinem zum Dienste Gottes, nimmermehr in der Absonderung von etwas Unreinem besteht. Die Vorhaut ist aber den Israeliten der Inbegriff der menschlichen Unreinigkeit, die Beschneidung also nach ihrem Bewusstsein vor allem ein Reinigungsakt. Auch andere morgenländische Völker haben die B. als ein Bedürfnis der Leibesreinigkeit empfunden, so die Ägypter, die wenigstens nach Herod. 2, 37 sie änlich, wie das Abschneiden des Hares, als eine Maßregel zum behuf der Reinlichkeit ansahen. Vgl. Philo, de circumcisione ed. Mangey 2, 211. Bei den Arabern heißt sie heute noch tuhûr, tathîr, Reinigung. Dies war auch bei den Israeliten die physische Basis des religiösen Gebrauchs und wie die reinliche Pflege des Körpers auch sonst sanitarischen Vorteil bringt, nahm man auch hier solchen war, indem die B. negativ zur Vermeidung gewisser Krankheiten, bes. des „Karfunkels", und positiv zur Erhöhung der Zeugungsfähigkeit nützlich erschien (Philo a. a. O. und Josephus c. Ap. 2, 13). Besondere Reinigkeit des Leibes also ziemte in Israel nicht etwa nur den Priestern, sondern jedem Gliede des Volkes, das in seiner Gesamtheit priesterliche Würde an sich tragen sollte (2 Mos. 19, 6). „Deshalb war die B. gleichsam das Adelsdiplom, mit dem Israel geschmückt war" (Vaihinger); biblisch gesprochen: das Zeichen des Bundes, d. h. des besondern Verhältnisses, in welches Gott mit Israel zu treten geruht hatte. Es ist aber wichtig, dass solche Reinigung gerade am Zeugungsgliede nötig befunden wurde, in welchem der Brennpunkt und Ausgangspunkt des physisch-menschlichen Lebens liegt. Dieses letztere ist also nach seiner angeborenen Natürlichkeit nicht rein genug, um in den Dienst Gottes zu treten; es bedarf erst der das Unreine aussondernden Zubereitung, um dazu fähig zu sein. Daher haben auch die Propheten die angeborene geistige Unfähigkeit und Unempfänglichkeit des Menschen für das Göttliche als „Unbeschnittenheit" der Oren (Jer. 6, 10) oder des Herzens (3 Mos. 26, 41 u. ö.) bezeichnet; vgl. die zum Sprechen unbeholfenen Lippen 2 Mos. 6, 12. 30. —

Die B. wurde auch den Fremdlingen auferlegt, sofern sie am Passah teilnehmen wollten, später Proselyten (s. den Artik.) der Gerechtigkeit genannt; sie bildete so den Aufnahmeritus der altteſt. Gemeinde. Dagegen ist sie trotz der von judenchristlicher Seite gemachten Anstrengungen (Ap. 15, 1 u. ö.) von der neutestamentlichen darum nicht adoptirt worden, weil dem neuen Bunde die levitischen Reinigkeitsgebote, deren erstes und vorzüglichstes die B. ist, nicht mehr entsprechen. Gegen die Verkennung dieses Unterschiedes hat insonderheit Paulus im Galaterbrief geeifert. Der neue Bund hat aber auch dieses Gebot nicht auf-

gehoben, one es zu erfüllen, indem er die vollkommene innerliche Reinigung forderte und brachte, welche den Menschen erst zum warhaft gottgefälligen Dienste befähigt. Ihr äußeres Symbol, die heil. Taufe, welche als Aufnahmeritus an die Stelle der B. getreten ist, stellt nicht, wie diese, nur die Wegnahme gewisser dem Menschen von Natur anhaftender Unreinigkeit dar, sondern eine totale Neugeburt des Menschen, durch welche an die Stelle des sündhaften natürlichen ein völlig neues göttliches Leben tritt.

Litteratur: J. D. Michaelis, Mosaisches Recht § 184—186; Hoffmann in der Halleschen Encyklopädie IX, 265 ff. (s. dort die ältere Litt.); J. B. Friedreich, Fragmente zur Bibel 1848, II, 39—163 (s. daselbst besonders die litterar. Nachweise aus dem Altert. und die neuern jüd. Beschneidungsgebräuche, zu welchen auch Buxtorf, Synagoga Jud. zu vergl.). S. ferner die betreffenden Abschnitte in den bibl. Archäologieen von de Wette (Saalschütz), Ewald, Keil und die Art. „Beschneidung" v. Winer (im B. R.W.B.), Steiner (in Schenkels Bibellex.) und Riehm (im Hd.W.B. d. b. A.), endlich die Kommentare von Tuch, Delitzsch, Dillmann zu 1 Mos. 17. d. Orelli.

Beschneidung Christi, Fest der, s. Neujarsfest.

Beschnittene, Sekte in Oberitalien, s. Pasagier.

Besessene, s. Dämonische.

Bessarion gehört zu jenen, durch die Stürme ihres Vaterlandes nach Italien verschlagenen Griechen, welche auf der Scheide des Mittelalters und der neuern Zeit eine wissenschaftliche Union zwischen Morgen- und Abendland bewirkten, und ist durch seine kirchliche Stellung, seine litterarische Tätigkeit, seine allgemein anerkannten Verdienste vielleicht der bedeutendste unter denselben, so dass ihn Hase, K.G. § 373 nicht mit Unrecht „einen Mittler zweier Völker und Geisterreiche" genannt hat.

Geboren im J. 1395 zu Trapezunt von armen Eltern, studirte B. seit 1410 in Konstantinopel unter Chrysokokkes, sodann seit 1423 im Peloponnes bei Gemistus Pletho; inzwischen war er im letztgenannten Jare in den Orden des heil. Basilius getreten und nahm nun an der Stelle seines ursprünglichen Namens Johannes oder Basilius denjenigen eines altägyptischen Anachoreten Bessarion an, dessen Legende er beschrieben hat. 1437 wurde er Erzbischof von Nicäa und begleitete als solcher im folgenden Jare mit andern vornehmen Theologen den Kaiser Johann VII. Paläologus, welcher, keine andere Rettung von den Fortschritten der Türken mehr sehend als in der Hilfe des Abendlandes, die nur durch eine kirchliche Union mit Rom zu erlangen war, auch dieses Mittel versuchte, auf das zu diesem Zwecke erst in Ferrara (1438), dann in Florenz abgehaltene Konzil, s. den Artik. „Ferrara-Florenz". Trotz der gemäßigten Milde und der besonnenen Friedensermanungen Bessarions und seiner Freunde drohte hier alles in unendlichen dogmatischen Streit sich aufzulösen, und nur die äußerste Not des Vaterlandes zwang endlich die Griechen zur Unterzeichnung der päpstlichen Vereinigungsformel, die Bessarion ins Griechische übersetzt hatte; aber bekanntlich diente dieser Schritt nur dazu, dem unglücklichen Kaiser sein Volk abwendig zu machen und durch theologischen Hader das von außen bedrohte Reich vollends zu zerrütten (Gieseler, K.G. II, 4, S. 540 ff.). Bessarion hatte sich in der traurigen Alternative jener Zeit entschieden für Rom erklärt, wofür er (18. Dez. 1439) mit der Kardinalswürde belont wurde, und blieb nun, nachdem er bloß vorübergehend nach Candia sich begeben hatte, bis an sein Ende in Italien, fortwärend durch mehrere griechische und lateinische Schriften für Aufrechthaltung der Union tätig. Vielfach erwies er sich hier seinen flüchtigen Landsleuten mit Rat und Tat nützlich und versammelte einen Kreis ausgezeichneter Gelehrter, Italiener wie Griechen, in humaner Geselligkeit um sich, so dass sein Palast mit der alten Akademie verglichen wurde. Wie er überhaupt wissenschaftliche Unternehmungen, wie Herausgabe von Klassikern u. dgl., mit fürstlicher Liberalität begünstigte, so wusste er auch seine kirchliche Stellung zur umsichtigen Pflege des griechischen Studiums zu benutzen; so als Aufseher der basilianischen Klöster (seit 1446), als Legat von Bologna 1451—1455 zur Hebung des dortigen Gymnasiums und der Universität.

Bei der Papſtwal 1455 ſoll nur durch die Ränke des Biſchofs von Avignon ein Borgia (Calixt III.) unſerm Beſſarion vorgezogen worden ſein; er wurde nun vielfach zu diplomatiſchen Geſchäften im Auslande verwendet: ſo 1456 in Neapel, deſſen Fürſt ihm reiche Pfründen ſchenkte, ſo auf dem Konzil zu Mantua unter Pius II. 1459 und auf den Reichstagen Deutſchlands 1460, um, wo möglich, die Fürſten zu einem Kreuzzuge wider die Türken zu bewegen; ſeine daherigen Bemühungen blieben freilich one Erfolg (Gieſeler, K.G. II, 4, S. 124 ff.), aber Beſſarion blieb ſein Leben lang der heil. Sache ſeines Vaterlandes zugetan, und wirkte für deſſen Befreiung widerholt: 1463 in Venedig, wo er ſehr ehrenvoll aufgenommen und zum Patrizier erhoben wurde, wofür er ſpäter ſeine reiche, meiſt in Italien zuſammengebrachte, Bibliothek der Signoria zu S. Markus unter ſo liberalen Bedingungen ſchenkte, daß ſie als die erſte öffentliche Bücherſammlung Europas angeſehen werden kann; ſodann 1470 durch einen mit Benutzung der zweiten olynthiſchen Rede des Demoſthenes entworfenen Aufruf an die italieniſchen Fürſten; ja er ſtellte ſelbſt eine Trireme für den heil. Krieg. Nachdem er 1463 den Titel eines Patriarchen von Konſtantinopel erhalten hatte, ſah er ſich unter Paul IV. (ſeit 1464) in einer unangenehmen Lage; teils kränkte ihn dieſer Papſt, der den Freunden und Neigungen ſeines Vorfaren feind war und die „heidniſche“ Wiſſenſchaft verfolgte, und daſs B. ſich gelegentlich auch gegen das Übermaß von Kanoniſationen ausſprach und Zweifel an der daherigen Tradition äußerte (bei Gieſeler a. a. O. S. 327, not. 6), mochte ihn eben nicht empfehlen; teils muſste er 1470 in der litterariſchen Fehde über die Vorzüge des Ariſtoteles oder Plato die Feder ergreifen „contra calumniatorem Platonis“ Georg von Trapezunt, wie er ſeine berühmte, urſprünglich griechiſch verfaßte, aber lateiniſch erſchienene Streitſchrift betitelte; B. fürte den ſo gehäſſigen Streit mit wiſſenſchaftlicher Ruhe und Würde, ſ. einen Brief desſelben an Mich. Apoſt. bei Oncken, die Statslehre des Ariſtotel. (1870) I, 161; endlich wurde er als Geſandter in Frankreich zur Vermittlung zwiſchen Ludwig XI. und dem Herzoge von Burgund von erſterem ſo ſchmerzlich gehönt, daſs er auf der Rückreiſe am 19. Nov. 1472 zu Ravenna ſtarb. Zu Rom, in der Kirche de' St. Apoſtoli, ſieht man Beſſarions Denkmal. Seine Werke ſind noch nicht vollſtändig geſammelt; ſie beſtehen hauptſächlich in Briefen, Reden und Überſetzungen griechiſcher Klaſſiker, und können hier nicht näher gewürdigt werden, ſ. Fabric. Bibl. gr. X, p. 401; XI, p. 680; v. Raumer, Geſch. d. Pädag. I, 35 f. Über ſein Leben geben Auskunft die Leichenrede von Michael Apoſtolius (ed. Fülleborn, Lips. 1793); ein Panegyricus von Platina hinter deſſen Vitae pontific. Rom.; Aloys. Bardini, „de vita et rebus gestis Bess.“, Romae 1777, 4° und Haſe in der Encykl. v. Erſch und Gruber, Bd. IX; Häusle in Wetzer und Weltes K. Lex. I. **Rüetſchi.**

Beſſel, Gottfried, Abt, gilt als eine der Zierden des Benediktiner-Ordens, welchem er angehörte. Univerſelle Gelehrſamkeit, Weltgewandtheit und, wie es ſcheint, Humanität der Geſinnung zeichneten ihn aus. Geboren den 5. September 1672 zu Buchhain im Mainziſchen, machte er ſeine erſten Studien auf den Schulen zu Aſchaffenburg, Bamberg, Würzburg, die höheren in Philoſophie, Theologie und Jurisprudenz in Salzburg, trat hierauf 1692 in das Benediktinerkloſter zu Gottweich bei Wien, wo er 1693 das Gelübde ablegte, aber 1696 in Zerwürfnis ſchied; 1696 wird er Prieſter und Doktor der Theologie in Wien, hierauf Lehrer im Mainziſchen Kloſter Seligenſtadt. An den Hof des Kurfürſten von Mainz, Lothar Franz von Schönborn, gezogen, wird er von dieſem zu diplomatiſchen Sendungen nach Wien, Rom, Wolfenbüttel gebraucht. 1703 wurde er in Rom in der Sapienza Doctor utriusque Juris, 1704 Mainziſcher Generalvikar in Spiritualibus. Mit ſeiner Hilfe konvertirte erſt die Prinzeſſin Eliſabeth Chriſtine von Braunſchweig, um Karl VI. heiraten zu können, im Jare 1707, dann im Jare 1710, 10. Januar, auch deren Großvater, der Herzog Anton Ulrich von Braunſchweig. Von 1714 an finden wir ihn als Abt von Gottweich hier und in Wien ſehr angeſehen, ſeit 1716 als kaiſerlichen Theologen, mehrfach in kaiſerlichen Miſſionen, um die Univerſität Wien und vornehmlich um ſein Kloſter, das er 1718 nach einem Brande neu aufbaute, und deſſen wiſſenſchaftliche Sammlungen hoch-

verdient. Er ſtarb 1749, nachdem er 1746 ſein Jubiläum gefeiert. Kirchengeſchichtlich iſt ſeine Tätigkeit bei dem Übertritte Anton Ulrichs das Merkwürdigſte; doch iſt ſie wol mehr als diplomatiſche Miſſion zu faſſen; den eitlen, ſchwachen, 77jährigen Herzog gewann nicht der Glaube der neuen Kirche. Bei dieſem Anlaß ſchrieb Beſſel ſeine quinquaginta Romanocatholicam fidem omnibus aliis praeferendi motiva, auf deutſch: Fünfzig Bedenken ꝛc., Mainz 1708; welche Aug. Theiner grundlos dem Herzog ſelbſt zuſchreiben wollte, Geſch. der Rückkehr der reg. Häuſer Braunſchweig und Sachſen ꝛc. 1843. Sie erheben ſich nicht über die gewönliche Polemik, die, theologiſch betrachtet, ſehr leichte Arbeit hat aber einen gewiſſen weltmänniſchen Ton von praktiſcher Wirkſamkeit gefunden; ſie benützt das oft gebrauchte Mittel, ſich als Erlebnis eines ehemaligen Proteſtanten auszugeben, und trägt den Schein einer ganz von unbefangenem Standpunkte jenſeits aller Konfeſſionen ausgehenden Betrachtung vor ſich. An dem weiteren, durch Erwiderungen der evangel. Theologen Schwedler und Günther hervorgerufenen litterariſchen Streit betätigte ſich Beſſel nicht. Mehr Ruhm hat er von dem Unternehmen ſeines chronicon Godwicense, von welchem wenigſtens der Prodromus erſchien, Tegernſee 1732, und in der Geſchichte der deutſchen Diplomatik große Anerkennung gefunden hat. Herausgegeben hat er ferner: S. Augustini ep. ad Optatum et de poenis parvulorum, Viennae 1733. Beſſels Leben liegt handſchriftlich noch im Kloſter Gottweich; vgl. Horawitz in allg. deutſch. Biogr. II 567 ff. C. Weizſäcker.

Beſteuerung der Kirchen, ſ. Abgaben.
Beten, ſ. Gebet.
Bethaus, ſ. Kapelle.
Bethesda, ſ. Jeruſalem.

Bethlehem, בֵּית לֶחֶם, d. i. Brodhauſen, im N. Teſt. *Βηθλεέμ*, bei Joſephus zuweilen ebenſo (Arch. 7, 12, 4; 8, 10, 1), zuweilen *Βηθλέεμα* (Arch. 5, 9, 1. 2; 6, 11, 7), zuweilen auch *Βήθλεμα* (Arch. 5, 2, 8) war 1) ein nur in Joſ. 19, 15 und vielleicht in Richt. 12, 8 ff. erwähntes Städtchen Sebulons, deſſen Stelle noch jetzt ein ärmliches Dorf desſelben Namens zwei Stunden ſüdweſtlich von Sepphoris und nicht viel weiter nordweſtlich von Nazareth in einem ſchönen, von Eichen beſchatteten Weideland bezeichnet. — 2) Das bekannte Städtchen Judas, das im Unterſchiede von dem vorigen in Richt. 17, 7. 9; 19, 1. 2. 18 Bethlehem Judas, in Mich. 5, 1 Bethlehem Ephrata heißt. Ephrat oder häufiger Ephrata, אֶפְרָת, אֶפְרָתָה, Fruchtgefilde, 1 Moſ. 35, 19; 48, 7; Rut 4, 11; Pſ. 132, 6 dürfte nicht der urſprüngliche Name dieſes Städtchens, ſondern Bezeichnung der Gegend, in welcher es lag, geweſen ſein. Darauf fürt die Ausdrucksweiſe „Ephratiter aus Bethlehem Juda“ in Rut 1, 2 und 1 Sam. 17, 12. One Zweifel hängt es damit zuſammen, daſs derjenigen Linie Calebs, welche Bethlehem erhielt, eine Ephrat oder Ephrata als Mutter zugeſchrieben wird, 1 Chron. 2, 19. 50 u. 51; 4, 4. Jedenfalls kann die Gegend Bethlehems, namentlich im Vergleich mit ihrer Umgebung, noch heut eine reichgeſegnete heißen. Schon eine Stunde ſüdlich von der Stadt fürt die alte Straße von Hebron an dem lieblichen, nach S.-O. ſich hinziehenden Urtâsgrunde, dem alten Etham vorüber, in welchem, wie Joſephus mit Beziehung auf Pred. 2, 5. 6 berichtet, Salomo ſich Luſtgärten machte und allerlei fruchtbare Bäume pflanzte, in welchem er auch Teiche anlegte, zu bewäſſern den Wald der grünenden Bäume. In ihm gedeihen noch immer Feigen, Oliven, Pfirſiche, Granatäpfel, Birnen und allerlei Gemüſe; ganze Wälder von Mandelbäumchen ſtehen dort im Frühling in ſchönſter Blüte. Hafer wächſt überall wild und ebenſo wird auch häufig Gerſte und Roggen angetroffen. Auf den benachbarten Bergen gibt es zehn verſchiedene Arten Klee, die ſich zum Viehfutter vorzüglich eignen. Bienen finden in der blumenreichen Gegend überflüſſige Narung. Von den drei am Abhange übereinander angebrachten großartigen Teichen fürt eine Rinne das Waſſer öſtlich um Bethlehem herum und von da bis nach Jeruſalem zum Tempel. Nördlich von Urtâs freilich fürt der Weg über eine ſehr felſige Strecke Landes. Und oſtwärts, eine Stunde von der Stadt entfernt, gibt es nur noch für das Klein-

vieh spärliche Weide. Indes haben die Bewoner Bethlehems die terrassenförmigen Gehänge der näheren Umgegend mit Baumpflanzungen und reichen Feldern bedeckt und ihr Städtchen mit einem Kranze grüner Gärten eingefasst, in welchem sie Oliven, Granat-, Mandel- und Feigenbäume, aber auch Wein pflegen. Der Wein von Bethlehem wird dem von Jerusalem vorgezogen. Besonders freundlich mutet nördlich von der Stadt das nordöstlich gerichtete Waddi Charrubeh, das von den Karoben, den Johannisbrotbäumen, so genannt ist, und an Fruchtbarkeit nichts zu wünschen übrig lässt, den etwa aus der Wüste Judas heraufkommenden Pilger an.

Bethlehem war nach Micha 5, 1 zu klein, um unter den Tausenden, d. i. Geschlechtern Judas, als ein selbständiges Tausend (von Familienhäuptern) mitzuzälen; in Luk. 2, 4. 11 und zuweilen auch bei Josephus heißt es zwar eine Stadt (πόλις Δαυίδ); in Joh. 7, 42 wird es aber eine κώμη und in Jos. Arch. 5, 2, 8 ein χωρίον genannt. Doch ist es in Jos. 15 zwischen V. 59 und 60 nicht, weil es zu unbedeutend war, sondern, wie das Fehlen eines ganzen Distrikts mit mehreren Ortschaften beweist, infolge einer Textkorruption weggeblieben; die Alex. Übers., die hier vollständiger ist, hat es. In der Geschichte hat es von Anfang an oft genug Erwänung gefunden. Es war Hur, der Erstgeborne Calebs von der Ephrata, oder vielmehr Salma, der zweite Son Hurs, der nach 1 Chron. 2, 50. 51 und 4, 4 Bethlehem an sein ruhmreiches Geschlecht brachte. Nach dem Büchlein Rut aber war hier außer den Calebiten auch noch eine andere Linie Judas ansässig, die des Ram, die nach 1 Chr. 2, 25 die ältere war, aus der Boas, Isai und David abstammten. Nicht bloß die Geschichte der Rut, sondern auch die des Leviten in Richt. 19, 1 ff. lässt uns unter den Bewonern schlichte und biedere Charaktere finden, wie sie in den einfachen dortigen Verhältnissen gewiss nicht selten waren; nach Richt. 17, 7 genossen Leviten bei ihnen das Gastrecht. Ob der Richter Ibzan, dessen Kinderreichtum in Richt. 12, 8 ff. hervorgehoben wird, von hier war, muss dahingestellt bleiben. Dass es aber auch kräftige, kriegstüchtige Gestalten dort gab, die in den Gefaren der nahen Wüste, besonders auch im Kampf mit den dort hausenden wilden Thieren, vergl. 1 Sam. 17, 34. 35; 2 Sam. 23, 20, geübt, Heldentaten zu vollbringen vermochten, beweist voran und zumeist David, beweisen neben ihm auch seine Brüder, 1 Sam. 17, 13, sein Bruderson Jonathan, 2 Sam. 21, 21, die Söne seiner Schwester Zeruja, Joab, Abisai und Asahel, von denen der letztere in der väterlichen Gruft in Bethlehem begraben wurde, 2 Sam. 2, 32, außerdem ein Elhanan, der, wie David, einen riesigen Philister überwand, und der nach 2 Sam. 21, 19, womit freilich 1 Chron. 20, 2 nicht stimmt, ebenfalls aus Bethlehem war. An den Kämpfen gegen die Philister, deren Hauptschauplatz der Eichgrund (eig. das Terebinthental) war, der jetzige Waddi Sumt, der gleich südwestlich von Bethlehem seinen Anfang hat und sich von da nach Asdod zu erstreckt, waren die Bethlehemiten sicher stark beteiligt. David verrichtete dort seine erste Heldentat. Durch ihn wurde das Städtchen für immer so sehr geadelt, dass Micha vor allem von ihm, nicht von Jerusalem, das freilich nach 3, 12 dann auch völlig zerstört und verwüstet sein wird, auch den zweiten David hervorgehen sieht (in c. 5, 1). Aus Jer. 41, 17 darf man schließen, dass Kimham, Barzillais Son, vergl. 2 Sam. 19, 38. 39, als Lon für die Treue und Selbstaufopferung seines Vaters durch David bei Bethlehem einen Grundbesitz erhielt, vielleicht ein davidisches Familienerbe, auf welchem er eine Herberge anlegte; aber außerordentlich gewagt ist der Schluss Dixons, dass die in Luk. 2, 7 erwänte Herberge noch an derselben Stelle des davidischen Erbgutes, wol gar des davidischen Vaterhauses gestanden habe. Durch Rhehabeam zu einer Festung erhoben, welche im Verein mit anderen festen Orten das Land gegen Süden und Südwesten sichern sollte, 2 Chr. 11, 6, wurde Bethlehem nach dem Exil sofort wider besetzt, Esr. 2, 21; Neh. 7, 26, obwol seine Bewonerschaft in Neh. 11, 25—29 (ebenso wie die von Jericho, Gibeon und Mizpa in den folgenden V.V.) übergangen wird. — Sein Hauptruhm ist der, dass sich in ihm Michas Weissagung in der Fülle der Zeit in einer unerwarteten, aber nur um so göttlicheren Weise erfüllte, Matth. 2, 1. 5 ff.; Luk. 2, 4. 15; vgl. Joh. 7, 42. Als die Pie-

tät der Christen den Stätten der heil. Geschichte ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden begann, zeichnete man besonders eine Höle, die schon zur Zeit Justins des M. als Stätte der Geburt des Heilandes galt, aus. Schon Konstantin ließ im J. 330 eine schöne Basilika darüber bauen, die nach Vogués wol nicht unzutreffendem Urteil in der jetzigen Marienkirche ziemlich unverändert erhalten, nicht etwa durch Justinianische Bauten alterirt ist, die demnach als eine Probe ältesten christlichen Kirchenbaues gelten kann. Nachdem dieselbe 1010 auf wunderbare Weise der Zerstörung durch die Muslimen entgangen war, wurde in ihr im J. 1101 Balduin zum Könige gekrönt. Im J. 1110 wurde Bethlehem zum Bischofssitz erhoben, aber obwol sich der Titel noch lange in der röm. Kirche erhalten hat, scheint das Bistum selbst an Ort und Stelle nicht von langer Dauer gewesen zu sein. Wie Jerusalem verwüsteten die wilden Horden der Charesmier 1244 auch Bethlehem. Als die Bewoner, die sich durch ihre häufigen Fehden mit ihren Nachbarn in Jerusalem und Hebron noch immer den Ruf der Streitbarkeit bewarten, 1834 an einer Empörung teilgenommen hatten, wurde das muhammedanische Viertel auf Befehl Ibrahim Paschas zerstört, sodass es seitdem dort fast nur Christen gibt. Durch das gewaltige Erdbeben, welches 1837 Palästina heimsuchte, wurden auch sie schwer betroffen. Sie treiben nicht bloß Viehzucht, Ackerbau und Bienenzucht, sondern bearbeiten auch die Perlenmuschel, von der sie ganze Kamelladungen aus Akabah holen, und ebenso den Asphaltstein des toten Meeres, die schwarze Koralle, die Früchte der Dompalme, Olivenholz u. s. w. Ihre Zal beläuft sich auf 5000, worunter 50 Protestanten und 300 Muslimen. Außer der römisch-katholischen Klosterschule, worin Knaben und Mädchen von Josephsschwestern unterrichtet werden, gibt es bei ihnen eine von dem Jerusalemsverein in Berlin gestiftete Anstalt, worin ein evang. Missionar eine Anzal Kinder, selbst Söne von Beduinenscheichs erzieht, und zwei damit verbundene Schulen, in welchen eine größere Zal Knaben und Mädchen unterrichtet werden.

Das jetzige Bethlehem, Beit Lahm, liegt sicher wesentlich eben da, wo das alte gelegen hat, 2 Stunden südlich von Jerusalem, $^1/_4$ St. östlich von der Hebronstraße, und zwar an und auf einem mäßig hohen Bergrücken, der in der Mitte sattelförmig gesenkt, von Westen nach Osten gerichtet ist und westlich und östlich eine sanftere Abdachung hat, als südlich, wo er in das Wadi et-Taamira, und nördlich, wo er in das Wadi el-Charrûbeh abfällt. Obwol die zum teil in den Felsen gehauenen Häuser verfallen und verarmt sind, nimmt sich das Städtchen doch von allen Seiten malerisch aus. Auf dem östlichen Hügel, der nach Robinson II, S. 379 etwa 200 Schritt von der eigentlichen Stadt entfernt ist, erhebt sich nördlich das lateinische, südlich das griechische und westlich das armenische Kloster; das lateinische ist gegen den Talabhang durch starke Strebepfeiler gestützt, wodurch es ein burgartiges Aussehen erhält, — und inmitten dieser Klöster liegt, speziell mit dem lateinischen durch die Katharinenkapelle vereinigt, als verbindendes Mittelglied die über der traditionellen Geburtsstätte erbaute, Mariae de praesepio geweihte, berühmte Marienkirche, eine fünfschiffige Basilika in Kreuzform, unstreitig eine der schönsten Kirchen Palästinas. Das Hauptschiff derselben, das in eine runde Apsis ausläuft, wärend die Seitenschiffe mit geraden Mauern abschließen, ist 53 M. (170 F.) lang und 10,40 M. breit, wärend je zwei Seitenschiffe zusammen nur 8 M. Breite haben. Vier Reihen von je 11 braungelben Marmorsäulen mit korinthischen Kapitälern, 6 M. hoch, sind mit Architraven versehen, welche in den Seitenschiffen die Deckbalken, an den Seiten des Hauptschiffes dagegen Mauern von 9 bis 10 M. Höhe und mittelst derselben das aus Balken von Cedernholz gezimmerte, erst im 17. Jarhundert von den Griechen neuaufgesetzte spitze Dach tragen. Die Obermauern, die mit Fenstern versehen sind, wurden im 12. Jarh. von dem Architrav ab mit Marmorstücken bekleidet und mit Mosaiken, welche, von unten nach oben fünffach gegliedert, die Vorfaren Jesu, eine Reihe der wichtigsten Konzile, Laubwerk, zwischen den Fenstern Engelsgestalten und wider Laubwerk darstellten, geschmückt. Leider ist von diesen Mosaiken nur noch wenig erhalten. Auch wird der Eindruck des edlen Baues durch eine weißgetünchte Wand gestört, durch welche die Griechen 1842 das Querschiff und

die Apsis von der übrigen Kirche abgetrennt haben. Im und am Chor, gegen die Apsis hin, haben die Griechen und Armenier Altäre und nur hier findet noch Gottesdienst statt. — Unter dem den Griechen gehörigen, den heil. drei Königen geweihten Hauptaltare vor der Apsis befindet sich das eigentliche Heiligtum, die Geburtsstätte, zu welcher zwei Marmortreppen, die eine nördlich, die andere südlich, vom Chore aus hinunterfüren. Es ist eine etwa 3 M. hohe, 12 M. lange und 3,59 M. breite, von 32 Lampen erleuchtete Höle unter dem Querschiff, deren Fussboden und Wände mit weißen, schwarz- und rotaderigen Marmorplatten belegt sind. Sogleich am östlichen Ende derselben, zu welchem die Treppen hinabfüren, befindet sich eine Nische und unter dem Altar derselben erglänzt im Lichte von 15 Lampen, die hier rund herum brennen, ein am Boden angebrachter Stern mit 14 Stralen und mehreren eingelegten funkelnden Steinen. Er trägt die Inschrift: „hic de virgine Maria Jesus Christus natus est". An der gegenüberliegenden westlichen Seite des südlichen Treppeneinganges steigt man auf drei Stufen in die Kapelle der Krippe hinunter. Die Krippe ist jetzt von Marmor; die frühere hölzerne wurde 1486 durch Papst Sixtus V. nach Rom gebracht und dort in der Kirche St. Maria maggiore aufgestellt. In derselben Kapelle ist auch der Altar der Anbetung der Weisen, und vom Westende der Haupthöle aus fürt ein schmaler Gang nach Norden zu mehreren Punkten, welche noch andere Hauptstücke der Kindheitsgeschichte vergegenwärtigen, zu der Stelle, wo Joseph den Befehl, nach Ägypten zu fliehen, erhalten haben soll und zu der Kapelle der in Bethlehem hingemordeten unschuldigen Kinder. Wider nach Westen zu gelangt man von hier aus zu den Stellen, wo Eusebius von Cremona, der Schüler des Hieronymus, und Hieronymus selber, auch Paula und ihre Tochter Eustochium, die aus der Familie der Scipionen und Gracchen entsprossen, dem Hieronymus nach Bethlehem gefolgt waren, begraben sind, und noch weiterhin nach der Grotte, in welcher Hieronymus die Bibel ins Lateinische übersetzte. — Dass der Stall, in welchem Jesus geboren wurde, eine Höle gewesen ist, ist nicht für unmöglich, oder auch nur für unwarscheinlich zu halten. Noch in der Gegenwart dienen Hölen in Palästina unmittelbar neben menschlichen Wonungen nicht selten dem Vieh als Aufenthaltsörter; vgl. Furrer, Wanderungen durch Palästina, S. 173. — Südöstlich, etwa 15 Minuten von Bethlehem entfernt, liegt im Tale das angebliche Dorf der Hirten, heutzutage Bêt Sahur, von orthodoxen Griechen und einigen Lateinern bewont, an welches sich östlich eine gut bebaute Ebene, das traditionelle Feld des Boas, anschließt, und dann, etwa 10 Min. vom Dorfe entfernt, von eingefriedigten Ölbäumen freundlich umgeben, die Stelle, wo nach einer vielleicht bis auf die Römerin Paula zurückreichenden Überlieferung die Engel den Hirten in der heil. Nacht erschienen sein sollen; man steigt dort in die Grotte der Hirten, eine unterirdische, den Griechen gehörige Kapelle, hinab. — Nördlich von der Stadt, auf der Höhe jenseits des Charrûbeh-Tales, findet man den sogenannten Davidsbrunnen, die südlichste von drei in den Felsen gehauenen Cisternen; es sind dies nach der Tradition die Cisternen „am Thore Bethlehems", aus welchen drei Helden, nachdem sie sich durch das Lager der Philister geschlichen, dem David Wasser holten, 2 Sam. 23, 14—17. Man hat von hier aus einen der schönsten Blicke auf die Stadt und die Klöster, sieht auch gleich nördlich von letzteren bis auf einen Teil des toten Meeres, ja bis auf die sich dahinter erhebenden Berge Moabs hin. Südöstlich ragt aus weiter Wüstenfläche der Frankenberg hervor, und noch südlicher liegen die Berge von Thecoa. — Verfolgen wir den Weg nach Jerusalem, so kommen wir $^1/_4$ St. weiterhin nach dem sogenannten Grabe der Rahel, einem an der Stelle eines älteren Denkmals erbauten, muslimischen Beli, welches, vgl. 1 Mos. 35, 19, die Stelle bezeichnet, wo Rahel starb.— Die Hauptschrift über Bethlehem ist das Buch von T. Tobler: Bethlehem in Palästina, topographisch und historisch ꝛc., St. Gallen und Bern 1849. Anschaulich und genau ist in Betreff der Marienkirche auch Bädekers „Palästina und Syrien", Leipzig 1875. **Fr. W. Schultz.**

Bettius, Joachim, in Berlin am 8. Oktober 1601 geboren, zuerst in seiner Heimat, dann in Dresden und Gera erzogen, trieb in seiner Jugend außer den

Sprachen mit besonderer Vorliebe Musik, wandte sich dann aber zur Theologie und wurde nach der in Wittenberg absolvirten Studienzeit Konrektor in Ruppin, später Pastor in Linum bei Fehrbellin, wo er über 30 Jare, bis zu seinem am 12. Dezember 1663 erfolgten Tode, sein Amt gefürt hat. Er heiratete die Witwe seines dortigen Vorgängers, die auch ihn überlebte. Fast während seiner ganzen Amtsfürung hat der Küster alle Nachrichten im Kirchenbuche verzeichnet; Betkius scheint also vielfach krank gewesen zu sein. Wiederholentlich wurde er in eine Berliner Pfarre berufen, konnte sich aber nicht entschließen, seine Gemeinde zu verlassen. Dies die dürftigen Notizen, die uns über seinen äußeren Lebensgang erhalten sind. Der Vermutung Speners (consilia latina III, p. 586), es habe Betkius kurz vor seinem Tode sein Amt freiwillig niedergelegt oder sei von demselben suspendirt worden, widerspricht der einfach klare Wortlaut über seinen Tod im Sterberegister der Kirche zu Linum.

Betkius ist für die Geschichte der evangelischen Kirche vor der Zeit des Pietismus nicht ohne Bedeutung, da er zu den wenigen Predigern damaliger Zeit gehörte, denen das geistliche Elend des deutschen Volkes tief zu Herzen ging, und die nach ihren Kräften die christlichen Gemeinden auf einen andern Weg zu füren suchten. Seine Schriften sind: 1) Christianismus ethnicus, Berol. 1633. 2) Mysterium crucis ibid. 1637. 3) Sacerdotium h. e. Neutestamentliches Königl. Priesterthum, aus dem Typischen fleißig herausgesucht und unserm fast priesterlosen Christenthum zum Unterricht und Nutzen aufgesetzt 1640. 4) Mensio Christianismi et ministerii Germaniae (seu Christianismus apud docentes et discentes iuxta normam Christi et Apostolorum) 1636. 5) Antichristenthum, Amsterd. 1650. 6) Irenicum seu fortitudo pacis oder treuherzige Vermahnung an das ganze Christenvolk von dem gegenwärt. Türkenkrieg. 7) Göttliche Leidensgemeinschaft wahrer Christen mit ihrem Haupt, Amsterd. 1660. 8) Excidium Germaniae (seu de causis malorum in Germania), Amsterd. 1666. Von den zuletzt erschienenen Schriften urteilt Spener, der Betkius sonst sehr hoch schätzt, sie enthielten ὑστερικώτερα, und erklärt sich dies aus dem mit den Schäden der Zeit wachsenden Eifer des Pastors etwa so „sicuti saepe intemperans aeger crudelem facit medicum“. Hauptsächlich macht Betkius für die antichristlichen Erscheinungen seiner Zeit die Geistlichen verantwortlich, welche über der Predigt von der justificatio das Dringen auf die sanctificatio vergäßen.

Vgl. Seidels Bildersammlung, in welcher 100 größtenteils in der Mark Brandenburg geborene, allerseits aber um dieselbe wolverdiente Männer vorgestellt werden. ed. Küster, Berlin 1751. Spener, Consilia latina, Pars III. Gottfried Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Theil III. Dr. Dibelius.

Bettelmönche. So werden gewönlich die Orden der Dominikaner und Franziskaner genannt, weil ihre ursprüngliche Regel ihnen den Besitz des Eigentums absolut verbot. Allein auch die Karmeliter, Augustinereremiten und Serviten sind Bettelmönche. S. die betreffenden Artikel und den allgemeinen Artikel Mönchtum.

Beute, bei den Hebräern. Was der einzelne Krieger in der Schlacht oder bei Eroberung einer Stadt, eines Lagers u. s. w. erbeutet hatte, das blieb in der Regel sein Eigentum, wobei Anfürer und Könige wol die besten Stücke erhielten (Num. 31, 52 f.; 2 Sam. 12, 30; Richt. 8, 24 f.; Psalm 68, 13), wie auch einzelne besondere Großtaten zuweilen besondere Belonung bekamen (1 Sam. 17, 25; 18, 17; 2 Sam. 18, 11 u. a.). Während mitunter ein Teil der Beute sofort verbraucht, z. B. verzehrt wurde (1 Sam. 14, 30. 32; vgl. Num. 31, 32; Deut. 20, 14), verordnete das Gesetz Num. 31, 26 ff., dass die sämtliche Beute an Menschen und Vieh in zwei Teile geteilt werde: die eine Hälfte gehörte sodann nach Abzug von $^1/_{500}$, welcher als „Hebe Jahvehs“ den Priestern zukam (vgl. Num. 18, 19), den Kriegern; die andere Hälfte wurde unter das übrige Volk verteilt nach Abzug eines Fünfzigteils für die Leviten; vgl. Jos. 22, 8; 1 Sam. 30, 24 f.; 2 Makk. 8, 28. 30. Der Jubel bei solchem Beuteteilen wird erwänt Jes. 9, 2; vgl. Ps. 119, 162. Kostbarkeiten, Geschmeide u. dgl. durfte der einzelne Krieger behalten, sie wurden aber oft freiwillig dem Heiligtum geschenkt

(Num. 31, 50 ff.), wie schon Abraham den Zehnten der ganzen Beute dem „Priester des Höchsten“ Melchizedek übergab, Gen. 14, 20, und nicht selten wurden erbeutete Waffen als bleibende Trophäen im Heiligtum aufgehängt und aufbewart (1 Sam. 2, 9; 2 Sam. 8, 11 ff.; 2 Reg. 11, 10; — das nämliche kommt bei den Philistern 1 Sam. 31, 10 und im heidnischen Altertum [ἀκροθίνια] vor), oder als Tempelschätze gelegentlich zum Nutzen desselben verwendet 1 Chron. 26, 27. Ähnliches geschah mit der Beute an Metall bei den gebannten Städten, Jos. 6, 19, 24, über welche das nähere unter Bann. Inwiefern übrigens das zunächst für einen Spezialfall — den Sieg über Midian — gegebene Gesetz Num. 31 allezeit und strenge beobachtet wurde, läßt sich bei dem Mangel an deutlichen Spuren nicht bestimmen. Der Moslem soll $^1/_5$ der Beute abgeben. S. Saalschütz, Mos. Recht, S. 669 f. **Rüetschi.**

Beveridge (Beveregius Guilielmus), geb. 1638 zu Barron, in der Grafschaft Leicester, starb am 5. März 1708 als Bischof von St. Asaph in England. Hat sich um die Kirchengeschichte durch Institutionum chronologicarum libri duo una cum totidem arithmetices chronologicae libellis, Londin. 1669 und öfter gedruckt, um das griechische Kirchenrecht durch Herausgabe und Interpretation der Quellen verdient gemacht: *Συνόδικον* sive Pandectae canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab ecclesia Graeca receptorum, nec non canonicarum SS. Patrum epistolarum: una cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis et scriptis aliis huc spectantibus, Oxonii 1672, 2 Tom., Fol. In der Entwickelung der Geschichte der ältesten Rechtsquellen ist B. wenig glücklich, wie sein Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus, Londin. 1678, Amstelod. 1697, 4° beweist. **Mejer. (H. F. Jacobson †).**

Beyer, Hartmann, geb. am 30. Septemb. 1516 zu Frankfurt a. M., wo sein Vater Wilhelm Tuchscheerer war; verdankte seine klassische Bildung vornehmlich dem Jakob Micyllus, der damals die lateinische Schule leitete, und bezog 1534 zum Studium der Philosophie und Theologie Wittenberg, wo er vorzugsweise Luther und Melanchthon hörte. Am 11. Februar 1539 erlangte er den Magistergrad, blieb aber noch in Wittenberg als Privatlehrer der Mathematik. Am 30. April 1543 verheiratete er sich daselbst. 1545 berief ihn der Rat seiner Vaterstadt als Prädikanten. Die Reformation derselben, angeregt 1522 durch Hartmann Ibach, 1525 in Fluss gebracht durch Carlstadts Schwager, den Kölner Patrizier Westerburg, trug von vornherein einen zwinglischen Charakter, den die ersten Prädikanten, der leidenschaftliche Dionysius Melander und Bernhard Algesheimer, getragen von der Sympathie der Zünfte, in schroffer Weise geltend machten. Im J. 1533 zwangen sie durch die Bewegung der Massen den zögernden Rat zum Verbot sämtlicher katholischer Gottesdienste, namentlich der Messe, und beschworen beinahe die Reichsacht über die Stadt herauf. In demselben Jare erließ Luther seine Warnungsschrift an den Rat und die Gemeinde gegen das Zwingeltum ihrer Prädikanten, welche diese mit einer nicht aus ihrer, sondern aus Butzers Feder geflossenen „Entschuldigung“ beantworteten, worin sie den Vorwurf des Aufrurs ablehnen und auf Grund der Tetrapolitana „den Genuss des waren natürlichen Leibes und Blutes im Sakramente“ bekennen. Dem reformirten Charakter des Bekenntnisses entsprach auch die nüchterne Form des Kultus und der Festordnung, in welcher alle Wochenfeste, mit Ausnahme des Christtages, abgestellt waren. Die Aufnahme Frankfurts in den Schmalkaldischen Bund und der Beitritt zur Wittenberger Konkordie (1536), sowie die Ersetzung der ersten Prädikanten durch maßvollere Persönlichkeiten (Dionysius Melander, sogar in sittlicher Beziehung bei seinen Kollegen anrüchig und nach Capitos Urteil unhaltbar, war schon 1535 entlassen worden) waren die Vorboten einer neuen Zeit für das Kirchenwesen der Stadt. Der dogmatische Kampf entbrannte aber nun unter den Geistlichen selbst, als Melchior Ambach in einem Katechismusentwurf die Abendmalslehre, das Sitzen zur Rechten Gottes und das Verhältnis der beiden Naturen in Christo im reformirten Sinne darstellte, der Lutheraner Peter Geltner (aus Erfurt 1537 berufen) aber diese Fassung verwarf. Butzer vermittelte im Auftrag des Rates den Frieden durch eine neue Konkordie (1542). Das war die Lage

der Dinge, als Beyer am 11. April 1546 eintraf. Er kam mit dem Entschlusse, dem Luthertum zum Sieg zu verhelfen. Als er Luthern seine Berufung angezeigt, gab dieser ihm die Warnung: er habe gehört, dass in Frankfurt der ganze Dienst, insbesondere die Sakramente, in großer Einfalt schlicht nach den Einsetzungsworten gehalten würden, er wünsche, dass man es so belasse, und sofern nur die Lehre rein sei, die Kirchengebräuche nicht verändert würden, da diese ein freies Ding seien und nichts nähmen noch gäben. Beyer ging anfangs dennoch mit dem Gedanken um, die sächsische Gottesdienstordnung auch hierher zu verpflanzen, allein die Entwicklung der Ereignisse musste ihn bald davon abbringen. Der siegreiche Ausgang des Schmalkaldischen Krieges gab dem Kaiser den Mut, eine Reformation auf eigene Hand zu versuchen: er verkündigte auf dem Reichstage zu Augsburg 1548 das Interim. Der Rat zu Frankfurt wagte nur schrittweise dessen Einfürung, stieß aber auch so auf heftigen Widerspruch. Als seine Verordneten am 5. Juli den Prädikanten geboten, sich jeder Polemik gegen das neue Reichsgesetz, sowie gegen die päpstlichen Lehren und Gebräuche, ja jeder Erwänung desselben zu enthalten, antwortete Beyer: „Was die Lehre betrifft, so will ich Gott mehr gehorchen als den Menschen, so ich darüber in Färlichkeiten komme, muss ich's Gott befehlen". Am 18. August 1548 befal der Rat, Tags darauf, am Sonntag, die Einfürung der durch das Interim wider hergestellten Feiertage und das Verbot des Fleischessens an Fasttagen von der Kanzel zu verkündigen; Ambach antwortete: „Muss ich schon in's Elend, was doch mir Alten und Schwachen hochbeschwerlich oder sonst etwas, so Gott über mich verhängen möchte, drob gewarten, so ist's besser in der Menschen, denn in Gottes Zorn und Urtheil fallen." Der gleichfalls reformirt gesinnte Lulius und Beyer schlossen sich seiner Erklärung an, nur Geltner leistete der Verfügung Folge. Als der Rat am 25. Februar 1549 nochmals seine Geistlichen ersuchen ließ, doch endlich dem Interim in etwas nachzukommen, namentlich Chorhemden anzulegen und den Abendmalstisch mit Kerzen zu schmücken, erwiderte Beyer mannhaft: „Meine Herren haben Gewalt über meinen Leib und nicht über mein Gewissen. Sie gebieten mir, wess sie Macht haben! Gebieten sie mir aber wider mein Gewissen, so tun sie Unrecht und ich will ihnen nicht gehorchen." Gleichzeitig holte er Gutachten von Melanchthon, Aepinus, Pistorius, Brenz und andern hervorragenden Theologen ein und entwarf selbst ein motivirtes Bedenken, worin er jede zweideutige Vermittlung zwischen den Rücksichten menschlicher Klugheit und dem kategorischen Imperativ des Gewissens ablehnte. Nur Melanchthons Gutachten, das zwischen der Predigt des Evangeliums als dem Notwendigen und den Kirchengebräuchen als zufälligen und unwesentlichen Mitteldingen unterschied und, wo jener Freiheit gestattet sei, diese dem Befehl der Obrigkeit nachzulassen riet, war nicht im Sinne der Eiferer. Dennoch sahen sie sich zuletzt zu Zugeständnissen gedrängt: sie verkündigten die Feiertage, doch nur aus christlicher Freiheit, one Gebot. In dem Verlaufe des Streites gab Beyer zu widerholten Malen dem Grundsatz Ausdruck, dass Kirchenordnungen nur mit Zustimmung der ganzen Gemeinde aufgestellt und one dieselbe nicht geändert werden dürften. Beyers Predigten verleugneten in dieser Zeit nicht den Ausdruck der starken Erregung seines Innern und zogen ihm mehrfache Verwarnungen zu, er lehnte jede Manung zur Mäßigung ebenso entschieden ab, wie das Anerbieten, neben seinem Amte auch die Leitung der lateinischen Schule zu übernehmen, worin er nur eine Falle sah, um ihn gelegentlich aus dem Pfarramt zu entfernen. In wenigen Jaren brach der Streit von neuem aus. Wärend Moritz von Sachsen und Albrecht von Brandenburg 1552 Frankfurt belagerten und die Bürger an den Bollwerken fronten und wachten, wurden die Kirchen spärlich besucht und die Wochenfeiertage kamen außer Übung; auch am Christfeste dachte man nicht mehr an den zweiten Feiertag und hielt die Kirchentüren verschlossen. Obgleich durch den Passauer Vertrag das Interim beseitigt war, drang der Rat dennoch am 5. Januar 1553 auf Widerherstellung der vergessenen Festfeier. Die Prädikanten antworteten in einer Schrift, die an derbem Freimute alles überbot, was ihnen bisher gereizter Unmut in die Feder diktirt hatte. Der Rat schwieg, aber am Samstag vor Ostern ließ er ihnen durch den Glöckner befehlen, den Ostermontag

als Fest zu begehen. Nur Peter Geltner gehorchte, Beyer ließ dem Bürgermeister erklären, er bleibe bei der von allen unterzeichneten Schrift. Am Ostersonntage ermante er sogar die Gemeinde, wenn es Tags darauf zur Kirche läute, zu Hause zu bleiben. Es wurde geläutet, aber niemand erschien. Freitag nach Ostern enthob ihn der Rat seines Amtes, doch sofort traten so kräftige Verwendungen nicht bloß von seinen Kollegen, sondern auch von der Bürgerschaft ein, dass die Maßregel schon Tags darauf wider zurückgenommen wurde. In derselben Nacht starb seine Frau und der starke Mann tröstete und erhob sie, unerschüttert durch den äußern Kampf, mit kräftigen Worten, die uns sein Biograph, Peter Patiens, bewart hat. Die Prädikanten blieben übrigens in der Sache Sieger, erst 1577 gelang es dem Rate, die Feier des Neujars- und Himmelfartsfestes durchzusetzen.

Es ist die Frucht von Beyers Wirksamkeit, dass an der Stelle jener demokratischen Zunftgenossen, die 1525 dem Radikalismus Westerburgs und 1533 noch den Aufreizungen eines Melander blindlings gefolgt waren, 1554 eine lutherische Gemeinde stand, welche, die gesamte Bürgerschaft umfassend, als festgeschlossene Phalanx dem andringenden Calvinismus die Spitze bot. Die Flammen des von dem fanatischen Westphal 1552 neuentzündeten Sakramentsstreites loderten auch in Frankfurt auf. Um den Verfolgungen zu entgehen, waren nämlich 1547 wallonische und holländische Protestanten nach England geflüchtet; nach der Thronbesteigung der katholischen Maria verließen sie England und fanden, an vielen Orten zurückgewiesen, endlich Aufnahme in Ostfriesland, Wesel und Straßburg; ein Teil von ihnen kam 1554, von Valerandus Polanus gefürt, nach Frankfurt, im folgenden Jare folgte Joh. von Lasky mit Holländern und Engländern nach. Sie bildeten drei Gemeinden und hielten in der Weißfrauenkirche ihren Gottesdienst. Da sie, durch viele herbe Erfarungen zur Vorsicht gemant, mit ihrem calvinischen Glaubensbekenntnisse zurückhielten und doch zähe an ihren abweichenden Kultusformen hingen, kam es zwischen ihnen und den lutherischen Prädikanten bald zum Streite. Die Seele desselben waren Hartmann Beyer und sein junger Kollege Matthias Ritter; schon beim Beginne desselben zogen sich Ambach und Lulius zurück und damit war die Glaubenseinheit im Ministerium und die unbedingte Herrschaft Beyers vollständig gesichert; vergebens versuchte Calvin zu vermitteln; das Ende war, dass der Rat 1561 den Fremden die Kirche entzog und 1596 sogar den Privatgottesdienst verbot. Erst zweihundert Jare später, 1792 und 1793, erhielten die Urenkel jener wallonischen und holländischen Flüchtlinge, die französische und deutsche reformirte Gemeinde, in Frankfurt das öffentliche Religionsexercitium und erst unter dem Fürsten Primas wurden sie der lutherischen Gemeinde rechtlich gleichgestellt. Die Engländer waren bereits nach der Thronbesteigung Elisabeths wider in ihr Vaterland zurückgekehrt, dort setzte sich der Streit zwischen bischöflicher und puritanischer Kirche fort, der in Frankfurt aus einer Kontroverse über die Cranmersche und Genfer Liturgie zwischen Dr. Cox und John Knox begonnen hatte.

Auch gegen den Katholizismus trat Beyer in zwei pseudonymen Schriften als M. Sigismund Cephalus und Andreas Epitimius 1551 auf. Dem Dominikanerkloster entriss er 1564 den neunzehnjärigen Novizenmeister Johannes Wolf (den nachmaligen berühmten Buchdrucker), der sich seines Ordens und seiner Konfession entäußern wollte — ein Schritt, bei dem ihn die Sympathie der ganzen Bürgerschaft begleitete und zu dessen Rechtfertigung gegen den Kurfürsten von Mainz der Rat wider die alte Energie fand. Sein Streit mit dem ehemaligen Marburger Theologen und Schwarmgeist Theobald Thamer, dem noch vor seinem förmlichen Übertritte zum Katholizismus der Kurfürst von Mainz 1549 eine Predigerstelle im Bartholomäusstifte übertragen hatte, gehört in den Art. Thamer, da das Hauptinteresse in dieser Kontroverse an diesem und nicht an Beyer haftete, obgleich durch dessen Bekämpfung der Mann in Frankfurt unmöglich wurde. Ebenso sind seine Beziehungen zu Flacius, der 1575 in seiner und Ritters Gegenwart im Weißfrauenkloster zu Frankfurt starb, dem Artikel Flacius vorzubehalten. Beyer stand mit den bedeutendsten Vertretern des Luthertums, Melanchthon,

Bugenhagen, Jonas, Brenz, Jak. Andreä, Veit Dietrich, Aepinus, Westphal, Major, Wigand, Heßhus u. a. in Korrespondenz. Diese sowie die noch ausgedehntere Korrespondenz Ritters, namentlich mit den Verfassern der Konkordienformel, beweisen, dass Frankfurt, obgleich der Rat die Einfürung des letztern Bekenntnisbuches ablehnte, eine Burg des Luthertums geworden war. Beyer hat außer den erwänten beiden pseudonymen Schriften nur noch eine mathematische: de sphaera, in Wittenberg geschrieben; um so größeren Fleiß verwendete er auf seine Predigten, deren Manuskripte in 49 Bänden auf der Stadtbibliothek bewart sind, die überhaupt ihren Reichtum aus jener Zeit vornehmlich der von ihr später ererbten Beyerschen Bibliothek verdankt. Beyers Sprache ergreift noch heute durch ihre wunderbare Schönheit und Kraft. Er starb am 11. August 1577 im noch nicht vollendeten 61. Jare, ein gelehrter, wortkarger und ernster, aber um so tatkräftigerer Mann, ein gesuchter Seelsorger, ein gedankenreicher Prediger, ein Freund und Woltäter der Armen. Fast die ganze Bürgerschaft folgte seiner Leiche. Der Verfasser dieses Artikels ehrt in ihm seinen Ahnen von mütterlicher Seite und hat ihm 1853 eine größere Biographie gewidmet. D. G. C. Steitz.

Beza, Theodor v. (Theodore de Besze), war am 24. Juni 1519 in dem burgundischen Städtchen Vezelay (im jetzigen Nièvre-Departement) geboren. Sein Vater Peter von Bèze, der als königlicher Landvogt (bailli) in dem Schlosse des Städtchens wonte, war der Abkömmling eines einst reichen und mächtigen burgundischen Adelsgeschlechtes; seine Mutter, Marie Bourdelot, ebenso in der Heilkunde als im Hauswesen erfaren, galt in der ganzen Umgegend als eine Samariterseele. Die Ehe war schon mit zwei Sönen und vier Töchtern gesegnet, als Theodor geboren ward.— Der Vater Theodors hatte zwei Brüder, die in Würden und Ehren lebten. Der eine, Nikolaus von Bèze, war Mitglied des Parlaments zu Paris, der andere, Claudius von Bèze, war Abt des Cistercienserklosters Froimont in der Diözese Beauvais. Der erstere, der wie der Bruder ebenfalls ehelos lebte, kam eines Tages nach Vezelay, wo er zum ersten Male den kleinen, kaum entwönten Theodor sah, der ihm so sehr gefiel, dass die Mutter trotz alles Sträubens ihm gestatten musste, denselben mit nach Paris nehmen und ihn dort erziehen zu dürfen. Der Vater sah dieses ganz gern, da er hierdurch die Zukunft des Sönchens besser, als es durch ihn selbst geschehen konnte, gesichert glaubte, und für B.'s ganzes Leben ist dieses Vorkommnis allerdings entscheidend gewesen.

Den Segen elterlicher Obhut und Pflege, den der junge B. entbehren musste, suchte der Oheim durch um so eifrigere Fürsorge zu ersetzen, als der Kleine gar zart und schwächlich und fast nie recht gesund war. Kaum war er aber etwas erstarkt, so wurde B. einem Lehrer anvertraut, der ihm das Lesen und andere Elemente des Wissens lehrte; hernach sollten dann die reichen Bildungsmittel, welche die Hauptstadt bot, ihre guten Dienste tun. Da geschah es, dass der Besuch eines in Orleans ansässigen und dem Oheim befreundeten Mitgliedes des königlichen Rates daselbst den Oheim veranlasste, seinen in betreff der wissenschaftlichen Erziehung des Neffen entworfenen Plan vollständig zu ändern. Der Freund erzälte nämlich, dass in Orleans sich ein grundgelehrter Schulmeister, Wolmar genannt, der aus dem deutschen Reiche herübergekommen sei, niedergelassen habe, dass derselbe nicht nur der lateinischen, sondern auch der griechischen Sprache in ausgezeichneter Weise kundig, und überhaupt nach der Meinung der gelehrtesten Leute in Orleans ein Lehrmeister von ungewönlicher Geschicklichkeit sei, weshalb er demselben auch seinen Knaben anvertraut habe. — Nach diesen Mitteilungen war der Entschluss des Oheims rasch gefasst. Derselbe ersuchte den Freund, seinen Neffen mitzunehmen, ihn seinem Sone als Gespielen beizugeben und ihn dem Unterricht bei dem gelehrten deutschen Lehrmeister mitgenießen zu lassen.

Melchior Wolmar, aus der schwäbischen Reichsstadt Rottweil gebürtig, gehörte zu denjenigen Charakteren jener Zeit, deren eigentümliche Mission es war, in aller Stille Samen auszustreuen, den die eben aufgehende Sonne zeitigen, und Männer zu erziehen, welche die anbrechende neue Zeit begreifen und Herolde und Träger des reformatorischen Geistes derselben werden sollten. Er war nach Orleans

gekommen, um hier dem Studium der Rechte obzuliegen, hatte aber sofort als Lehrer der lateinischen und insbesondere der griechischen Sprache zalreiche Schüler gefunden. Dieser durch deutschen Ernst der Gesinnung, durch Gründlichkeit humanistischer Bildung und vor allem durch echt evangel. Frömmigkeit ausgezeichnete Schulmann war es, dessen Einfluss auch für B. entscheidend werden sollte.

Im Dezember 1528 kam B. nach Orleans, wo er alsbald in das Haus Wolmars aufgenommen ward. Den Tag, an welchem dieses geschah, hat B. später als seinen zweiten Geburtstag gesegnet. Als bald darauf Margaretha von Angoulême, Herzogin von Alençon und Berry, die Schwester Franz I., den berühmt gewordenen Schulmann zu Orleans als Lehrer der alten Sprachen auf ihre Akademie zu Bourges berief, folgte der junge B. dem ihm teuer gewordenen Lehrer dahin. Die Akademie und die Stadt Bourges gehört aber zu denjenigen Orten Frankreichs, in denen die reformatorische Erregung der Gemüter am stärksten pulsirte. Viele fromme Männer, die um des Glaubens willen aus Paris fliehen mussten, fanden sich daher in Bourges zusammen, und suchten hier Wolmar auf, der sich alsbald für die Sache der Reformation erklärt hatte. Unter den vielen, welche in Wolmars Haus kamen, war auch ein junger Rechtsgelehrter voll ernsten, strengen Wesens im Denken wie im Leben, Jean Cauvin (Calvinus) aus Noyon in der Picardie gebürtig.

Die schreckenerregenden Gesetze, welche Franz I. im Herbst 1534 gegen die kirchliche Neuerung erließ, machten leider dem schönen Zusammenleben B.'s mit dem geliebten Lehrer ein Ende. Von seinem Schwiegervater aufgefordert, den ihm drohenden Gefaren zu entgehen und nach Deutschland zurückzukehren, eröffnete Wolmar seinen Schülern, dass seines Bleibens in Frankreich nicht mehr sein könnte. Freilich hoffte er, daß sein geliebter Theodor bei ihm bleiben und mit ihm in die deutsche Heimat ziehen werde; aber um keinen Preis wollte der Vater etwas dazu beitragen, dass sein Son den Verlockungen der Neuerungssucht und des Unglaubens, als deren eigentlichen Herd er Deutschland ansah, preisgegeben würde, da es ihm viel verständiger erschien, dass der Son, um alle Neuerungen unbekümmert, seine juristischen Studien absolvirte, und unter der Protektion seines Oheims, des Abtes von Froimont, sich um eine Stelle in der Magistratur bewarb. Wolmar nahm daher von B. Abschied und zog in die Heimat, wo er in Tübingen als herzoglicher Rat angestellt ward. Beza aber bezog nach dem Willen des Vaters am 1. Mai 1535 die Universität zu Orleans, und lag hier vier Jare lang dem Studium der Rechte ob. Doch zog ihn dasselbe wenig an, indem er unter den Lehrern keinen Ersatz für Wolmar fand und das juristische Studium selbst nichts ihn fesselndes hatte. Mit größter Wonne las er dagegen die Dichter des Altertums, unter denen ihn namentlich Ovid, Catull und Tibull anzogen. Indessen blieb es nicht bei dem bloßen Studium der Dichter. Die überschwängliche Lebenslust, welche mit dem Schimmer der ersten Liebe sein Inneres erfüllte, rief in ihm selbst den Genius der Poesie wach und begeisterte ihn zu den lieblichsten poetischen Schöpfungen, welche ihn seinen Freunden alsbald als einen der hervorragendsten lateinischen Dichter der Zeit erscheinen ließen. Freilich leuchtete ihm der Stral der ersten Liebe nicht lange; denn seine geliebte Marie de l'Etoile (Stella), die Tochter eines juristischen Professors zu Orleans, starb 1537, nachdem er sie erst kurze Zeit kennen gelernt. Am 11. August 1539 erlangte B. den Grad eines Licentiaten der Rechte, und nach dem Willen des Vaters kam nun derselbe nach Paris, um hier seine juristische Laufban zu beginnen. Auch hatte ihm die Fürsorge der Angehörigen bereits die günstigste Lage bereitet. Seine Verwandten hatten ihm nämlich zwei Pfründen verschafft, die järlich bei 700 Kronen abwarfen, und der Oheim zu Froimont, der ein Jareseinkommen von 5000 Kronen hatte, hatte erklärt, dass er ihn zu seinem Nachfolger zu kreiren gedenke.

Allein gerade dadurch sah sich B. in Paris alsbald in einen bedenklichen Konflikt zwischen seiner inneren Neigung und dem Willen des Vaters hineingestellt. Der letztere verlangte, dass sich der Son der nutzbringenden Praxis des kanonischen Rechtes hingeben und dem brotlosen Musenleben entsagen sollte; dieses aber widerstrebte dem Sone so sehr, dass ihn der Vater endlich seine Wege gehen

lassen mußte. In sorgenfreier, heiterer Ruhe verlebte nun B. zwei glückliche Jare zu Paris, wo er in den Kreisen der Litteraten und Schöngeister bald eine hervorragende Stellung einnahm, wo aber auch von allen Seiten her ihn, den jungen vollendeten Weltmann von adeliger Geburt, die Versuchung anlachte und ihn zu verschlingen trachtete. Die schrecklichste aber aller Versuchungen, die ihn umstrickte, war die Fleischeslust, weshalb B., um ihr zu entgegehen, im J. 1544 mit Vorwissen zweier Freunde sich mit einem armen, jungen Mädchen von bürgerlicher Geburt, Claude Desnoz, mit dem Versprechen verlobte, daß er sich zu dieser Verbindung vor der Welt bekennen werde, sobald es seine Verhältnisse gestatten würden. B. edirte damals unter der Bezeichnung „Juvenilia“ eine Sammlung seiner lateinischen Gedichte, welche er zwischen seinem 16. und 29. Lebensjare, großenteils jedoch wärend seines Aufenthaltes in Orleans verfertigt hatte.

Die Veröffentlichung der Juvenilia brachte B. ein, wonach derselbe gestrebt hatte, indem er alsbald als Humanist und als bester lateinischer Dichter der Zeit von allen Seiten her begrüßt ward, aber sie bezeichnete auch die Wende seines Lebens, indem er kurz nachher in eine schwere Krankheit verfiel, in der das Gefül der äußeren Not, die ihn umgab, ihn zur Erkenntnis der Not seiner armen Seele fürte, aus der ihm allmählich die Erkenntnis des Heiles in Christo aufging, das er nun mit fröhlichem Glauben erfaßte. Wie aber B. mit seinem bisherigen Leben brach, so mußte er, das sah er ein, nunmehr auch sich von allen seinen bisherigen Lebensverhältnissen ablösen. Er beschloß also, alles was er hatte, faren zu lassen, die Brücke hinter sich abzubrechen, und zog nach Genf, der französischen Freistätte des Evangeliums, wo er am 23. Oktober 1548 mit seinem Weibe ankam.

Hier empfing ihn Calvin, der ihn ja schon bei Wolmar gesehen hatte, mit dem herzlichsten Willkommen in dem Herrn. B. sprach mit Calvin auch über das heimliche Eheverhältnis, in welchem er lebte, und sein erster Gang nach dem Besuche bei Calvin fürte ihn daher mit seinem Weibe in das Gotteshaus, wo er sich öffentlich und feierlich trauen ließ.

Was nun B. beginnen sollte, war ihm nicht klar. Sein alter Lehrer Wolmar, den er in Tübingen besuchte, wußte für ihn keinen Rat. Als aber B. auf der Rückreise nach Lausanne kam und hier bei Viret vorsprach, hielt ihn dieser sofort fest und bewirkte es, daß ihm (im November 1549) an der dasigen jungen Akademie die Professur für griechische Sprache übertragen ward.

In Lausanne hatte B. allerdings eine Last der Berufsarbeit zu tragen, welche drückend war. Allein das hielt ihn nicht ab, schon damals seine Psalmenübersetzung zu beginnen und zugleich die dramatische Bearbeitung alttestamentlicher Geschichten zu versuchen. Sein (für die französische Litteraturgeschichte nicht unwichtiges) Sacrifice d'Abraham, welches die treffendsten Anspielungen auf den Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus enthielt, wurde von B.'s Schülern in einem Gebäude des ehemaligen bischöflichen Offizialats aufgefürt, wurde auch in Genf und in Frankreich auf die Büne gebracht und überall mit großem Beifall gehört.

Im Juni 1551 von der Pest befallen aber bald genesen, unternahm er im Spätsommer zu seiner Kräftigung eine Reise nach Baden-Baden, wobei er in Bern den jugendlich rüstigen Jos. Haller, in Zürich den hochverehrten Wortfürer der deutschen Schweizer, Heinrich Bullinger, begrüßte. Auch hatte der Gebrauch des Bades den besten Erfolg. Neu gekräftigt kam B. nach Lausanne zurück, wo er alsbald seine Ausgabe der Kommentare Calvins zu den Paulinerbriefen und zum Briefe an die Hebräer vollendete. Ebenso fürte B. jetzt auch seine französische Übersetzung des Psalters oder vielmehr seine Vollendung der Psalmenübersetzung Marots zu Ende.

Der außerordentliche Erfolg, den B. mit seinem Psalter unmittelbar erzielte, war von der Art, daß man mit Recht sagen konnte, von der Erscheinung desselben datire eigentlich die Begründung französisch-reformirter Gemeinden, und daß in Frankreich „einen Psalmen singen“ mit „Lutherisch geworden sein“ identisch war.

Um dieselbe Zeit veröffentlichte B. seine einst viel gelesene und öfters gedruckte Spottschrift „Passavantius“. Dieselbe ist gegen den berüchtigten Peter Lizet gerichtet, welcher, früher Präsident des Pariser Parlaments und Haupturheber der „Feuerkammer“ (chambre ardente), den Ruhm eines unerbittlichen Ketzerrichters gesucht und gefunden hatte, und jetzt (1551) als Abt von St. Victor bei Paris durch Veröffentlichung einer Anzal von Streitschriften in zwei Bänden auch den Ruhm eines theologischen Niederkämpfers der Ketzerei davontragen wollte.

Ernster als diese Humoreske B.'s waren indessen zwei Kontroversen, in welche derselbe damals verwickelt wurde, und deren erstere sich auf die Lehre von der Prädestination und den Kampf Bolsecs gegen Calvin (vgl. d. Art. Calvin) bezog.

Die zweite Kontroverse betraf die dunkelste und traurigste Partie der Genfer Reformationsgeschichte, nämlich die Verbrennung Michael Servedes am 27. Okt. 1533. Ein Schrei des Entsetzens erscholl damals durch die ganze evangelische Christenheit, weshalb B. zum Schutze Calvins im J. 1554 die (1560 ins Französische übersetzte) Schrift de haereticis a civili magistratu puniendis veröffentlichte. Dieselbe umfasst einen polemischen und einen apologetischen Teil; in jenem sucht B. die Grundsätze des Indifferentismus zu widerlegen, in diesem wird das Genfer Verfaren von dem Grundsatz aus verteidigt, daß die Bestrafung der Ketzer ein Recht der weltlichen Obrigkeit sei.

Erfreulicher als dieses Eintreten für die an Servede vollzogene Exekution war der große Eifer, mit dem sich B. im J. 1557 für die von der französischen Regierung bedrohten Waldenser in Piemont bemühte. In Genf wurde damals beschlossen, die großen Kantone und die evangelischen Fürsten des deutschen Reiches um Verwendung für die Bedrohten bei dem Könige von Frankreich anzugehen, und mit der Übermittelung dieses Antrages wurden B. und der schon betagte Wilhelm Farel betraut. Beide machten sich daher sofort auf und trugen das Begehren der Genfer zunächst in Bern, Zürich, Basel und Schaffhausen, hernach in Straßburg, Mömpelgard, Baden und in Göppingen vor, überall das bereitwilligste Gehör findend. In Baden und Göppingen, wo B. und Farel dort mit dem Kurfürsten Ottheinrich von der Pfalz, hier mit dem Herzog von Württemberg zusammentrafen, wurden dieselben veranlasst, sich über ihr und der Waldenser Bekenntnis vom Sakrament auszusprechen, infolge dessen sie beiden Fürsten und deren Theologen eine Deklaration überreichten, worin sie die Calvinisch-Melanchthonische Lehre vom Verhältnis des Sakraments zu der neutestamentlichen Gnade überhaupt und von der göttlichen Darbietung der sakramentlichen Gnadengabe, welche im Abendmale die Substanz des Fleisches und Blutes Christi sei, auch an die Ungläubigen mit klaren Worten aussprachen, welche Erklärung völlig genügend befunden ward.

Frohen Herzens erzälte daher B., in die Heimat zurückgekehrt, welche Hoffnungen er bezüglich einer völligen Einigung der evangelischen Schweizer mit den Anhängern der Augsburgischen Konfession hege allein in Bern und Zürich trat infolge dessen die alte Abneigung gegen den Calvinismus sofort wieder hervor. Beza ward nicht nur eines ganz unbefugten Verfarens, sondern sogar geradezu der Verdunkelung der reinen Lehre angeklagt und nur der energischen Verwendung Calvins konnte es gelingen, Haller, Bullinger und Martyr mit B. auszusönen.

Hiedurch ließ sich freilich B. nicht abhalten, auf einer zweiten Reise, die er im Herbst 1557 mit Farel über Straßburg nach Worms machte, um eine Intercession der evangelischen Reichsfürsten zu Gunsten der verfolgten Brüder in Paris zu veranlassen, mit Melanchthon und den anderen damals in Worms versammelten Theologen den Gedanken der Union aller protestantischen Christen nochmals zu erwägen. Beide legten auch hier ein Bekenntnis vor, welches die deutschen Theologen zwar bezüglich der Lehre vom Abendmal „etwas dunkel gestellt“ fanden, aber doch für befriedigend erklärten. Mit den besten Hoffnungen für die Zukunft zogen daher Beza und Farel nach Marburg und von da über Heidelberg in die Schweiz zurück, wo aber B.'s Unionsgedanken von den Zürichern sofort auf das entschiedenste zurückgewiesen wurden. Der Ärger derselben und der Berner über das Liebäugeln B.'s mit den Anhängern der Augsb. Konfession erreichte

jetzt eine solche Höhe, dass, als B. eine nochmalige Reise nach Deutschland antrat, um die deutschen Fürsten, welche durch falsche Gerüchte von dem angeblichen Aufhören der Hugenottenverfolgung in Frankreich von der Abordnung einer Gesandtschaft an den französischen Königshof abgehalten waren, abermals im Interesse der Hugenotten anzusprechen, der Berner Rat ihm den Urlaub mit dem Bemerken erteilte, B. möge es sich ja nicht beikommen lassen, sich mit anderen Dingen (nämlich mit Unionshändeln) zu befassen, indem man sonst mit ihm nicht so nachsichtig wie bisher verfaren werde. Auch die Züricher Prediger glaubten ihn für den Fall, dass er über seinen Auftrag hinausgehen sollte, mit harten Worten bedrohen zu müssen. Im höchsten Grade verstimmt, brach daher B. mit zwei Gefärten, Joh. Budäus und Lukas de Barty auf, um über Basel nach Straßburg zu ziehen, wo man sich alsbald sehr bereit erklärte, den Wünschen der Schweizer allen möglichen Vorschub zu leisten. Der Magistrat versprach insbesondere die Abordnung einer Gesamtbotschaft bei den evangelischen Reichsfürsten — vor allen bei den Kurfürsten, welche eben zur Feststellung einer kirchlichen Einigungsformel (des „Frankfurter Rezesses") in Frankfurt versammelt waren, — aufs neue in Anregung zu bringen.

In Frankfurt, wo die drei Abgeordneten die Zuschriften der Berner und Straßburger den daselbst versammelten Fürsten vorlegten, erreichten es dieselben, dass die Abordnung einer Gesandtschaft nach Paris wirklich beschlossen ward. Als aber B. nach Lausanne zurückkam, fülte er sich daselbst nach allen Seiten hin auf das unangenehmste berürt. Viret beabsichtigte damals in Übereinstimmung mit den übrigen Predigern und Professoren in Stadt und Land endlich die Einrichtung eines Konsistoriums und die Einfürung der Kirchenzucht mit Anwendung der Exkommunikation namentlich bei der Abendmalsfeier durchzusetzen. Allein die Berner wollten kein calvinisches Kirchenwesen. Darob ergaben sich die bedenklichsten Bewegungen und Händel, in denen von den Predigern das Prinzip autonomer Kirchenverfassung im Gegensatz zu dem System der Berner Regierung, welche die Statsgewalt im kirchlichen Leben zur Geltung bringen wollte, in seinen vollen Konsequenzen geltend gemacht wurde. Schließlich schritt die Regierung mit Gewalt gegen die Prediger ein, die infolge dessen massenweise das Land verließen, bezw. verlassen mussten. Unter solchen Verhältnissen hatte B., als ihn Calvin zur Übernahme einer Professur an die neuerrichtete Akademie zu Genf berief, sich nicht erst zu fragen, was er zu tun habe. Im Herbst 1558 siedelte B. nach Genf über. — Die damals 700 Scholaren zälende Akademie und Schule zu Lausanne sank indessen rasch von ihrer Höhe herab.

In Genf, wo B. als Professor der Theologie und der griechischen Sprache und außerdem noch als Prediger zu fungiren hatte, war nun derselbe in diejenige Stellung eingerückt, für die er sich in Lausanne vorbereitet hatte. Er war jetzt in Genf neben Calvin dasselbe, was Melanchthon neben Luther gewesen war. Natürlich war die Berufsarbeit, die jetzt B. zu tragen hatte, eine noch weit mannigfaltigere als in Lausanne; allein das hinderte ihn nicht, nebenbei noch mancherlei zu tun, was notwendig geschehen musste, was aber nur Er in der rechten Weise tun konnte. So vollendete er damals die schon vor Jaren begonnene Überarbeitung der Olivetanischen Übersetzung des neuen Testaments. Auch zu einer gesandtschaftlichen Reise nach Heidelberg (abermals im Interesse der Hugenotten) musste er noch (November 1559) Zeit finden, was zur Fortsetzung der Unionsverhandlungen mit dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz Veranlassung gab. Außerdem sah sich B. auch zu neuer Polemik gegen zwei Widersacher Calvins genötigt, zunächst gegen Joachim Westphal in Hamburg, gegen den er 1559 seine (ziemlich gemäßigt gehaltene) Schrift de coena Domini plana et perspicua tractatio veröffentlichte, und sodann gegen Tilemann Heshus Dem letzteren trat er 1560 mit zwei Dialogen entgegen, von denen er den einen „die Fleischfresserei" (*κρεωφαγία*) oder „Cyclop", den anderen den „räsonnirenden Esel" (*ὄνος συλλογιζόμενος*) oder „Sophisten" nannte, die aber leider beide des maßlosesten Hones und Spottes voll waren.

Von weit größerer Bedeutung als diese Polemik gegen die Ausfälle der lu-

therischen Theologen ist B.'s Darlegung seines eigenen Bekenntnisses. Dieses Bekenntnis ist im wesentlichen dieselbe Schrift, welche B. ursprünglich für seinen Vater aufgesetzt hatte, um sich vor demselben zu rechtfertigen. In neuer Bearbeitung ließ B. dieselbe noch vor dem Jare 1560 zur Förderung evangelischer Erkenntnis unter seinen Landsleuten drucken. Da indessen auch von vielen, die der französischen Sprache nicht kundig waren, nach B.'s Bekenntnis gefragt ward, so ließ derselbe die Konfession im Anfange des Jares 1560 auch in lateinischer Bearbeitung erscheinen (mit einer Dedikation an Wolmar).

Inzwischen bereiteten sich in Frankreich Dinge vor, welche dem Protestantismus daselbst möglicherweise die glücklichste Zukunft sichern konnten. König Anton von Navarra hatte, dem Andringen seiner evangelischen Barone nachgebend, sich bereit finden lassen, einen hervorragenden Kirchenlehrer anzuhören, um die Frage, ob auch er sich dem Protestantismus anzuschließen habe, entscheiden zu können. Hierzu aber konnte niemand mehr empfohlen werden, als B., ein französischer Baron und das Haupt der Akademie in der Metropole des französischen Protestantismus, weshalb Anton denselben durch Calvin ersuchen ließ, sich an sein Hoflager im Schlosse Nérac zu begeben. So geschah es, dass B. zum ersten Male nach fast zwölfjähriger Verbannung den vaterländischen Boden wider betrat. Allein wol gelang es B., den Samen evangelischer Erkenntnis in das Herz der Königin von Navarra, Jeanne d'Albret, einzustreuen, dagegen wendete der König jetzt dem protestantischen Interesse geradezu den Rücken.

Im folgenden Jare setzte es der evangelische Adel Frankreichs durch, dass zur Erledigung der Religionsfrage des Reiches außer einer Versammlung der katholischen Prälaten auch die Veranstaltung eines Colloquiums der beiden Religionsparteien beschlossen ward, welches letztere in Poissy stattfinden sollte. Auch kamen beide Versammlungen wirklich zu Stande. Zum Sprecher der Evangelischen auf dem Religionsgespräch zu Poissy (s. diesen Artikel) war von Anfang an B. ausersehen, der nach anfänglichem Widerstreben im August 1561 dahin abreiste.

Das Gespräch verlief resultatlos; aber für B. hatte es den Erfolg, dass derselbe jetzt in ganz Frankreich als das Haupt aller reformirten Gemeinden, als ihr Patriarch und Anwalt angesehen, verehrt und gehasst ward. Daher sah sich B. nach Beendigung des Gesprächs veranlasst, seine Rückkehr nach Genf zu vertagen, indem einerseits die durch alle Teile des Reichs hin immer höher gehenden Wogen der reformatorischen Bewegung und andererseits die Gefaren, von denen dieselbe bedroht war, sein Eingreifen in eine Menge von Vorkommnissen notwendig machten. Auch wurde er von der Königin zu einem nochmaligen Gespräche genötigt, welches am 28. Januar 1562 zu St. Germain (s. d. Artik.) eröffnet ward. Volle sechs Tage dauerten die Verhandlungen, welche nach dem Wunsch der Königin-Mutter noch fortgesetzt werden sollten, als man plötzlich ersah, dass die katholische Partei sich jetzt zur gewaltsamen Niederwerfung des Protestantismus anschickte.

Rasch wurde nun das Gespräch abgebrochen, aber B.'s Rat, dass man den Ausbruch des Kampfes in Paris selbst abwarten möchte, wurde leider überhört. Der Prinz Condé beschloss, Paris zu verlassen. Eiligst erließ B. (noch unter dem 25. März) ein für alle reformirten Gemeinden des Reichs bestimmtes Rundschreiben, und zog dann mit Condé und dessen Scharen nach Orleans ab, welche Stadt von den Fürern der Hugenottenpartei zur Burg derselben ausersehen war. Am 2. April traf B. glücklich daselbst ein.

Dass jetzt one Säumen und energisch vorgegangen werden musste, erkannten in Orleans Alle. Aber es fehlte an Fußvolk und an Geld. Im Auftrag Condés machte sich daher B. auf, um alle hugenottischen Städte zu besuchen und dieselben um beides anzusprechen. Nur mit genauer Not gelang es B., den wärend seiner Reise von dem König von Navarra gegen ihn ausgesandten Häschern zu entgehen und nach Orleans glücklich zurückzukehren.

Hier angekommen, arbeitete nun B. im Auftrag der in Orleans versammelten Häupter des Protestantismus ein Manifest aus, worin die Gerechtigkeit der

eignen Sache dargetan und welches unter dem 19. Mai 1562 von „Ludwig von Bourbon" veröffentlicht ward.

Wärend nun das katholiſche und das evangeliſche Frankreich ſich zum Beginne des blutigſten Waffenganges anſchickten, wurden nach England, Deutſchland und in die Schweiz Boten abgeordnet, um bei den Glaubensverwandten Mannſchaft und Geld aufzutreiben. Unter dieſen Boten war auch B., der ſeine Werbung in Straßburg und Baſel anbrachte und von da ſchriftlich ſich an die evangeliſchen Reichsfürſten wendete. Leider aber wollte es nirgends gelingen, die zur Kriegfürung ſo nötigen Gelder aufzubringen, und in traurigſter Stimmung zog daher B. nach Genf, wo er am 4. September eintraf.

Hier aber hatte er kaum vierzehn Tage verbracht, als plötzlich reitende Boten mit einem Briefe d'Andelots ankamen, worin ihn derſelbe beſchwor, ſich unverzüglich bei ſeinen Kriegsſcharen einzufinden, weil er ſonſt Gefar laufe, gerade in dem Augenblicke, wo alles zu einem raſchen Siege des Evangeliums vorbereitet ſei, als ein der Sache des Evangeliums Abtrünniggewordener angeſehen zu werden.

Abermals ſtieg daher B. zu Pferde, ritt über Baſel nach Straßburg, erreichte d'Andelot und deſſen deutſche Hilfsvölker und gelangte mit denſelben glücklich nach Orleans. Auch nahm die nun beginnende Heerfart den glücklichſten Verlauf; aber die Publikation des unglückſeligen Pacificationsedikts, welches Condé am 12. März 1563 genehmigte, erfüllte B. und das ganze proteſtantiſche Frankreich mit Entſetzen. B. ſah ein, daſs nun alles verloren war und rüſtete ſich daher alsbald zum Abzug in die Heimat. Coligny, die anderen hugenottiſchen Herren vom Adel, die Prediger und alle die anderen, von denen ſich B. verabſchiedete, wuſsten nicht Worte genug zu finden, um ihm ihren Dank und ihre Hochachtung zu bezeugen.

Zweiundzwanzig Monde war B. von Genf abweſend geweſen und die tatenreichſte Zeit ſeines Lebens hatte er hinter ſich. Allerdings hatte die Rückerinnerung an das, was er in Frankreich erlebt und erlitten, des Unerfreulichen gar viel; aber er hatte auch vieles geerntet, woran ſich ſein Herz erquicken konnte, ſo lange er lebte, — und Genf ſah jetzt mit Stolz auf den Mann hin, der im Rate der Mächtigen dieſer Erde geſeſſen und der die Sache des Evangeliums für ein ganzes großes Königreich gefürt hatte. Schon am 13. Mai 1563, acht Tage nach B.'s Rückkehr, beſchloſs darum der Magiſtrat, für alles zu ſorgen, was B. bedürfe, da derſelbe viele und große Ausgaben gehabt und doch nichts darüber ſagen würde, wenn er auch noch ſo ſehr in Not wäre. —

Übrigens war es für die Genfer Kirchen- und Schulangelegenheiten und insbeſondere für Calvin längſt wünſchenswert geweſen, daſs B. nach Genf zurückkam. Denn hier war außer Calvin niemand, der ihn erſetzen konnte, und Calvin war alt und ſchwach geworden und vermochte die Laſt der Arbeit, die auf ihm lag, nicht länger zu ertragen. Calvin und B. richteten ſich daher in ihren amtlichen Geſchäften ſo ein, daſs ſie wochenweiſe mit denſelben wechſelten.

Kurz nachher ſtarb Calvin. Ein unſäglicher Jammer erfüllte B.'s Seele, denn derſelbe hatte in ihm ſeinen „Vater" verloren. Selbſtverſtändlich konnte man ſich nun in Genf nur B. als Calvins Nachfolger denken. B. war daher von da an bis 1580 nicht nur der Modérateur der kirchlichen Angelegenheiten, ſondern war auch jetzt noch weit mehr als zu Calvins Lebzeiten die eigentliche Seele der beiden großen wiſſenſchaftlichen Anſtalten Genfs, des Collegs (Gymnaſiums) und der Akademie, und der beſtimmende Mittelpunkt des kirchlichen Lebens daſelbſt. In Genf ſelbſt, wie in der ganzen chriſtlichen Welt galt daher B. als der Repräſentant des Genfer Kirchenweſens. — In der Handhabung der Kirchenzucht ließ B. nach Calvins Tode Milderungen eintreten, jedoch one den alten calviniſchen Ernſt derſelben irgendwie abzuſchwächen. Dabei erwies B. ſeine ſittliche Berechtigung zur Ausübung eines durchgreifenden Einfluſſes auf die kirchlichen Verhältniſſe Genfs durch die große Opferwilligkeit, mit der er ſich allen kirchlichen Intereſſen der Stadt hingab.

Viele Zeit und viele Freude des Lebens mußte B. leider in den mannigfachen Streitigkeiten opfern, in die er hineingezogen ward und in denen er namentlich in den ersten Jaren leider gar oft ein Übermaß von Gereiztheit und Unduldsamkeit kund gab. Dieses mußten namentlich der greise Prediger der italieniſchen Gemeinde zu Zürich, Bernard Ochino (wegen einer Schrift, die einige bedenkliche Äußerungen über die Polygamie enthielt), und Caſtalio zu Baſel (wegen ſeiner lateiniſchen und franzöſiſchen Bibelüberſetzung) bitter empfinden.

Mit dem reformirten Frankreich blieb B. fortwärend in dem lebhafteſten Verkehr, der denſelben ſogar noch einmal an die Spitze des franzöſiſchen Kirchenweſens fürte. Der Krieg hatte hier nämlich die treffliche Organiſation der Kirche mannigfach geſtört, der ganze Bau derſelben war in ſeinen Fugen erſchüttert und die Disziplin war erſchlafft. Zur Widerherſtellung des Verfaſſungsorganismus und der Disziplin hatte daher die Königin von Navarra die Einberufung einer Nationalſynode nach la Rochelle veranlaßt, deren Vorſitz B. übernehmen ſollte. Allein B. konnte ſich nicht entſchließen, dem Rufe der Königin zu folgen, weshalb er ſtatt ſeiner zwei andere Genfer Geiſtliche nach Rochelle ſandte. Hier aber hatte ſich ſchon vor der Eröffnung der Synode unter den bereits eingetroffenen Abgeordneten eine Partei gebildet, welche unter der Fürung des Pariſer Predigers Jean Morelli und des Philoſophen Peter Ramus geradezu die Niederreißung der beſtehenden Kirchenverfaſſung und die Beſeitigung der Kirchenzucht anſtrebte, um an deren Stelle eine neue Verfaſſung in der Weiſe des deutſch-ſchweizeriſchen Kirchenweſens aufzurichten. Wollte man dieſe Partei unſchädlich machen, ſo war dieſes nur dadurch möglich, daſs man die Autorität B.'s gegen ſie in die Schranken fürte. Eiligſt (März 1571) wurde daher eine zweite noch dringendere Einladung an B. erlaſſen, der es jetzt allerdings als eine Pflicht erkannte, dem Rufe nach Frankreich Gehör zu geben.

Am 2. April 1571 ward die Synode unter B.'s Vorſitz eröffnet. Die Verhandlungen dauerten neun Tage. Die Forderung, daſs mit Zurückdrängung der kirchenregimentlichen Autorität des Predigtamts die bürgerliche Obrigkeit als Haupt der Kirche anerkannt werde, wurde energiſch zurückgewieſen. B. wurde beauftragt, dieſen Beſchluſs der Synode in einer von ihm abzufaſſenden Schrift zu begründen. Außerdem veranlaſste es B., daſs die Synode eine Warnung vor dem in Polen und Siebenbürgen mehr und mehr umſichgreifenden Unitarismus erließ und die Calviniſche Abendmalslehre (mit dem Ausdruck: „Subſtanz des Leibes Chriſti") im Gegenſatz zum Zwinglianismus aufs neue beſtätigte, — was freilich für B. nach Beendigung der Synode neue, ſehr unangenehme Diskuſſionen mit Ramus und Bullinger zur Folge hatte.

An den Streitigkeiten, welche ſich auf dem Gebiete der Augsb. Konfeſſion in Deutſchland namentlich ſeit 1564 über die Lehre von der Perſon des Herrn und über das Sakrament erhoben, beteiligte ſich B. ſchon im J. 1565 mit zwei Schriften, von denen die eine gegen Joh. Brenz und Jak. Andreä und gegen deren Lehre von der Allenthalbenheit des Leibes Chriſti gerichtet war, und die andere eine Verteidigung der reformirten Lehre von der perſönlichen Vereinigung der beiden Naturen Chriſti gegen Andreä enthielt. — Seitdem lag der grimmigſte Haſs aller derer auf B., welche dem Luthertum, das ſich in Gegenſatz zu Melanchthon ſtellte, huldigten, was B. namentlich ſeit 1571 erfaren mußte.

In den Kreiſen der reformirten Theologen und Gelehrten Deutſchlands ſtand natürlich B.'s Anſehen unerſchütterlich feſt. Auf den ſchönen Gelehrtenkreis z. B., der ſich in Breslau um Dudith (in ſeiner ſpäteren Zeit) und um den frommen kaiſerlichen Leibarzt Crato von Crafftheim geſammelt hatte, übte B. einen ununterbrochenen Einfluſs aus. „Er war das Haupt und die Zuverſicht aller, welche der reformirten Konfeſſion angehörten und ſo auch dieſes Kreiſes" (Gillet, Crato v. Crafftheim, II, S. 352).

Eine letzte polemiſche Berürung, die von Erheblichkeit war, hatte B. mit dem exkluſiven Luthertum auf dem Mömpelgarder Kolloquium (14.—27. März 1585), zu welchem B. auf den Wunſch der nach Mömpelgard geflüchteten fran-

[illegible] adlichen Edelleute von dem lutherischen Grafen Friedrich von Württemberg eingeladen war (s. d. Art. Mömpelg. Coll.).

Natürlich wurde der mit der Veranstaltung des Gesprächs beabsichtigte Zweck nicht erreicht, dagegen wurden durch dasselbe die ernstesten Bewegungen innerhalb der reformierten Kirche hervorgerufen. Als nämlich die von dem lutherischen Sprecher zu Mömpelgard veranstaltete Ausgabe der Akten des Kolloquiums im Druck erschien, worin der zur lutherisierenden Fraktion der schweizerischen Geistlichkeit gehörende Prediger Samuel Huber zu Burg bei Bern — ein unermüdlicher Streitgeist [illegible] in der zu Mömpelgard von Beza und Musculus streng [illegible] Prädestinationslehre solchen Anstoß, daß er des[illegible] [illegible] der Gegner der dem Rate zu Bern zur Anzeige [illegible] [illegible] zu legen, veranstaltete der Rat eine [illegible], die im 12. Septbr. 1587 stattfand. In der[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] der Gnade. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] wurde im folgenden Jare [illegible] [illegible] [illegible] zu Bern mit Hinzuziehung der an[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [

Seine Juvenilia sind der Repräsentant seines nur dem Humanismus und der antiken Poesie zugewandten Jugendlebens, das mit deren Veröffentlichung seinen Abschluss erhielt. Doch fülte sich B. auch noch später gelegentlich zu humoristischen und beißend-satyrischen Ergießungen aufgelegt, wie sein Passarantius und seine Complainte de Messire Pierre Lizet sur le trepas de son feu Nez beweist. Ja dass ihn selbst noch im höheren Alter die freundliche Muse nicht verließ, zeigt sein Cato Censorius, eine Sammlung von Epigrammen, worin er die verschiedensten Leidenschaften und Verirrungen geißelt. Außerdem feilte B. bis in seine letzten Jare noch fortwärend an seinen Juvenilia.

Unter den historiographischen Arbeiten B.'s ist — da ihm die Histoire ecclesiastique des églises réformées au royaume de France mit Unrecht beigelegt wird, und da seine Icones von 1580 (in denen er nur als Lobredner erscheint) für die Geschichtsforschung one erheblichen Wert sind, — seine (mit der größten Liebe ausgearbeitete) Biographie Calvins hervorzuheben, neben der auch seine Ausgabe der Epistolae et responsa desselben von 1575 zu nennen ist.

Indessen treten doch alle diese humanistischen und historischen Studien hinter seine theologischen Produktionen (unter dem Titel Tractationes theologicae zusammengefasst) an Bedeutung selbstverständlich gar sehr zurück. In denselben erscheint B. durchweg als der vollendete Schüler, oder richtiger als das Alter ego Calvins. Seine Weltanschauung ist daher deterministisch, und die Grundlage seines religiösen Denkens ist die prädestinatianische Anerkennung der Notwendigkeit alles zeitlichen Werdens und Seins, als einer Auswirkung des absoluten, ewigen und unwandelbaren Willens Gottes, so dass ihm auch der Sündenfall des Menschengeschlechts als zum ewigen Weltplan Gottes wesentlich gehörig erscheint. Am durchsichtigsten stellt B. den Zusammenhang religiöser Anschauungen, der sich von diesem supralapsaristisch-prädestinatianischen Grundgedanken aus ergab, in einer Tafel dar, die derselbe zu der überaus instruktiven Abhandlung Summa totius Christianismi hinzugefügt hat.

Von nicht geringer Bedeutung sind die Verdienste, welche sich B. um die Textkritik, Übersetzung und Auslegung des N. Testamentes erworben hat. B. hatte aus der Bibliothek des älteren Robert Stephanus ein Exemplar des N. Testaments erhalten, dem eine von dessen Son Heinrich St. veranstaltete Variantensammlung aus noch mehreren Handschriften beigefügt war, als der Vater in seiner dritten Ausgabe benutzt hatte. Mit diesem Hilfsmittel stellte B. seine erste Textesrezension her, welche er im J. 1565 mit der Vulgata, mit seiner eignen lateinischen Übersetzung und mit seinen Anmerkungen zum N. Test. veröffentlichte. Auf diese erste Ausgabe ließ dann B. 1582 noch eine zweite folgen, zu deren Bearbeitung er den von ihm zu Lyon entdeckten Codex C. (Cantabrigensis), sowie den Codex Claromontanus, die syrische Peschito und teilweise eine lateinische Übertragung der arabischen Version benutzte.

Vgl. über B. die biographischen Darstellungen „Leben des Theodor Beza und des Peter Martin Vermili, Heidelb. 1809" von Schlosser, „Th. Beza nach Handschriftlichen und anderen gleichzeitigen Quellen, 2 Theile, 1843 u. 1851 (leider nur bis 1563 gehend) von Baum", und „Th. Beza, Leben und ausgewählte Schriften" (wo sich S. 369 ff. auch ein vollständiges Verzeichnis der Schriften B.'s findet) von **Heppe.**

Bibel. Affectiones scripturae sacrae. Unter diesem Titel stellten die älteren protestantischen Dogmatiker von Calov an (Gerhard noch nicht) die eigentümlichen Prädikate zusammen, die der heil. Schrift als dem inspirirten Glaubenskanon zukommen. Die Zälung und Einteilung dieser Eigenschaftsbestimmungen ist sehr verschieden; s. Hase, Hutterus rediv. § 43 ff; darin kommen aber beinahe alle überein, dass sie in bestimmtem Gegensatz teils gegen die katholische Lehre von Schrift und Tradition, teils gegen die Geringschätzung des geschriebenen Wortes von Seiten protestantischer Sekten aufgestellt sind. Die ganze Lehre fürt daher Quenstedt nur in dem polemischen Teile aus Theol. did. polem. I. p. 59. coll. 87 sq. Am gedrängtesten fasst Buddeus, Institt. theol. dogm. I, 139 sq. das Ganze in den drei Prädikaten der veritas, sanctitas, sufficientia zusammen, welche er

übrigens nur auf die doctrina in Script. Sa exhibita bezieht. Gewönlich jedoch unterschied man aff. primariae und secundariae, d. h. nicht, wie Twesten, Vorl. über Dogm. 2. Aufl. 1829, p. 437 ff. dies fasst, wesentliche und minderwesentliche Eigenschaften — denn auch die secundar. sind ebenso wesentlich wie die andern — sondern solche, welche aus der göttlichen Eingebung und Kanonicität der Schrift sich unmittelbar, und solche, welche erst mittelbar aus ihr sich ergeben. Jene nun sind 1) divina auctoritas — gegen die socinianische Herabsetzung des A. T. und die katholische Behauptung, die Auktorität der Schrift müsse erst durch die der Kirche begründet werden. Jene A. selbst ist teils normativa, teils judicialis, gesetzgebende und richterliche; die Schrift ist für die Kirche, die Theologie und den Einzelnen höchstes Gesetzbuch und oberstes Tribunal. Als solcher ist ihr 2) perfectio oder sufficientia, Vollständigkeit zuzuschreiben. Sie enthält alles, was zum christlichen Glauben und Leben und zur Erlangung der Seligkeit notwendig ist. Was aber dies sei, darüber kann kein Zweifel obwalten; denn es kommt ihr 3) auch perspicuitas, Deutlichkeit zu. Im Interesse der römisch-katholischen Theologie lag es, durch Behauptung der Unverständlichkeit und Unbestimmtheit der Schrift dem Traditionsprinzip eine neue Stütze zu verschaffen: Jesuiten, wie Tapper, Melchior Canus, hatten sie eine wächserne Nase genannt oder eine Scheide, in die jedes Schwert passe (vgl. auch Bellarmin, de Verbo Dei III, 1. 2. und de Rom. Pont. III, 21). Andrerseits hatten die Arminianer und Socinianer den Satz von der perspicu. S. Sae übertrieben, indem sie zum vollen, auch religiösen Verständnis der Schrift den natürlichen Menschenverstand für genügend und eine besondere Erleuchtung durch den heil. Geist für unnötig erachteten. Die älteren Dogmatiker unserer Kirche prägen nun im Gegensatz gegen beide einander widersprechende Ansichten die ihrige näher so aus, dass sie teils das Objekt, teils die Subjekte, die sie bei der behaupteten Verständlichkeit der Schrift im Auge haben, näher bestimmen. In der Schrift selbst nämlich finden nicht nur auch sie manche Mysterien, sondern geben auch die Dunkelheit ganzer Abschnitte zu, zu denen sie z. B. den größten Teil der Apokalypse, einen Teil der Weissagungen des Ezechiel und Daniel rechnen. Deutlichkeit behaupten sie nur von der Schrift im Ganzen (totum corpus scripturae, Quenst.) und innerhalb dieses Ganzen selbst beschränken sie dieselbe auf ea, quae ad salutem creditu sunt necessaria. Notwendig zu glauben sind aber nur die eigentlichen Heilswarheiten, zu denen weder die in der Schrift enthaltenen geschichtlichen, noch die dogmatischen Stoffe ihrem gesamten Umfange nach gehören. Zweitens aber sind zum Schriftverständnis auch gewisse Eigenschaften des sie lesenden Subjekts erforderlich. Nicht jedem sind jene Heilswarheiten verständlich: noctuis et vespertilionibus Sol ipse obscurus est. Die claritas scripturae kann dabei immer noch behauptet werden: vitium personae rei non imputandum. In der näheren Bezeichnung der subjektiven Beschaffenheit, die zum Schriftverständnis erforderlich sei, findet sich nun z. B. bei Quenstedt selbst eine Ungleichheit: das eine Mal fordert er den homo spiritualis et renatus, und auch diesem schließt sich der Sinn der Schrift nur auf, wenn er mit dem Lesen derselben Gebet verbindet und dabei vom heil. Geiste unterstützt wird, das andere Mal verlangt er außer der Kenntnis der Sprache, in der dem Menschen die Bibel angeboten wird, nur noch aetatis maturitatem, animum a praejudiciis et erroneis opinionibus non occupatum I, 119. Wie die erste Auffassung sich als Konsequenz der lutherischen Lehre vom gänzlichen Verderben und der geistlichen Blindheit des natürlichen Menschen darstellt, und zunächst gegen den obigen socinianischen Satz sprechen will, so ist die letztere gegen die katholische Unterordnung des die Schrift lesenden Subjekts unter die Auktorität der Kirche gerichtet. Der beide Auffassungen vermittelnde und ausgleichende Gedanke kann wol nur in der Unterscheidung zwischen dem Auffinden und dem Aneignen der schriftmäßigen Heilswarheit liegen. Zum ersten reicht ein unbefangener Sinn hin, zum zweiten ist dann freilich noch das weitere erforderlich. — Nur eine Folgerung aus dem vorigen ist es, wenn 4) der Schrift die semet ipsam interpretandi facultas zugeschrieben wird, über welche zu vergleichen ist der Artikel Hermeneutik. Diese facultas ist mit der perspicuitas gegeben. Über die 5. aff., die divina effi-

cacia Scr. S., welche gegen Schwenkfeld, die Quäker u. a. behauptet wurde, die in der Schrift nur „einen toten auswendigen Buchstaben“ sehen wollten, s. Wort Gottes und Gnadenmittel. Die veritas Script. wird gewönlich gleichfalls zu den aff. erster Klasse gezält, ist aber mit der Inspiration der Schrift so unmittelbar gegeben, dass sie nicht besonders aufgezält zu werden braucht. Zu den aff. secundariae rechnet man 1) die necessitas S. Sae: die geoffenbarte Lehre konnte nur dadurch rein erhalten werden, dass sie in Schriften niedergelegt wurde; weder die bloße Tradition noch das „innere Licht“ bieten dafür eine Bürgschaft. Eine Folgerung aus der suffic. ist 2) integritas S. Scr.: keine notwendig zum Kanon gehörige Schrift ist verloren gegangen; die verlorenen waren entweder nicht inspirirt, oder nur zum besondern Gebrauch einer einzelnen Kirche bestimmt, im allgemeinen weniger tauglich (nicht kanonisch). Ihr göttliches Ansehen setzt 3) die Sincerität voraus: der hebräische Text des A. und der griechische des N. T.'s ist vollkommen unverdorben auf uns gekommen. Gegen das Bibelverbot der römischen Kirche, zugleich als Folgerung aus der protestantischen Ansicht von der Deutlichkeit der heil. Schrift wurde noch eine weitere aff. hervorgehoben: 4) legendi omnibus concessa licentia, die Zugänglichkeit der Bibel auch für Laien jedes Alters, Standes und Geschlechtes. — Überblicken wir die Reihe von Urteilen, welche in den aufgestellten Prädikaten enthalten sind, so fallen allerdings einige jetzt unhaltbare sogleich auf. Schon formell betrachtet kann die Integrität der Bibel und die vollkommene Unverdorbenheit ihres Textes nimmer als dogmatisches Postulat aufgestellt werden, weil sie aus dem göttlichen Ansehen folge oder dasselbe bedinge, sie wäre bloß als Resultat historisch-kritischer Untersuchungen aufzustellen; aber auch materiell ist jene Ansicht in der Fassung, wie sie bei den altkirchlichen Dogmatikern sich findet, nicht richtig. Sodann wird durch den allein richtigen Grundsatz der neueren Hermeneutik, jeden Schriftsteller aus sich selbst zu erklären, die von der Schrift als einem kompakten Ganzen behauptete semet ipsam interpr. facultas bedeutend beschränkt. In die übrigen Urteile aber wird jeder evangelisch gesinnte Kenner und Verehrer der heil. Schrift einstimmen müssen, so sehr auch die Art, wie wir dieselben begründen und fassen, von jener der altprot. Dogmatik abweichen mag. Wir schließen nicht aus der Inspiration der Schrift auf ihr höheres Ansehen und ihre göttliche Wirksamkeit, wol aber kommen auch wir, von ihrer inneren Herrlichkeit und Kraft ausgehend, zu der Gewissheit des Geistes, der in den Verfassern waltete. Die Schrift ist ferner auch uns immer noch oberste Glaubensnorm (auctor. normativa et judicialis), indem sich alle religiöse Gedankenerzeugung innerhalb der Kirche dadurch als christlich auszuweisen hat, dass sie mit der Schrift übereinstimmt, d. h. entweder in ihr ausdrücklich enthalten oder wenigstens eine konsequente Entwicklung ist aus schriftmäßigen Vordersätzen. Dieser behaupteten normalen Dignität der Schrift widerspricht es nicht, wenn wir, dem Charakter des Protestantismus getreu, auch in Beziehung auf die letztere selbst Menschliches und Göttliches, Zeitliches und Ewiges zu unterscheiden suchen. Denn es ist ja nur der aus der Bibel selbst geschöpfte und genärte Geist der an Gott und Christus gebundenen Freiheit, welcher uns zu einer kritischen Tätigkeit gegenüber dieser im Lauf der Zeit zu Stande gekommenen Sammlung heiliger Bücher berechtigt und befähigt. Weiter lehren wir ihre Vollständigkeit (perfectio), natürlich nur in religiöser Hinsicht: nichts kann ein Menschenherz oder Menschenleben bewegen, das in ihr nicht auf den reinsten und kräftigsten religiösen Ausdruck gebracht wäre, 1 Joh. 2, 20. 27. Auch gegen alle Missstände des öffentlichen gesellschaftlichen Lebens liegen die Heilmittel in biblischen Warheiten, welche zeitgemäß hervorzukehren und anzuwenden der Beruf der Schriftgelehrten, namentlich also der Geistlichen ist, Joh. 16, 13; Hebr. 4, 12. 13. Sie reicht daher auch hin (sufficientia), den Glauben zu gründen, und wo er gegründet ist, ihn zu erhalten, zu erneuern und vor Fäulnis zu bewaren. Die göttliche Wirksamkeit (efficacia divina) des Bibelworts ist uns nicht dogmatisches Postulat, sondern Erfarungssatz: die Predigt ist, je biblischer, desto wirksamer. Was endlich die Deutlichkeit der Schrift betrifft, welche der Protestantismus der römischen Kirche gegenüber behauptet, und die daraus folgende Zugäng-

lichkeit für Jedermann, so stellten die älteren protestantischen Dogmatiker den einzelnen Christen viel zu abstrakt der Schrift gegenüber, wärend doch das christliche Individuum nur in einer bestimmten Kirchengemeinschaft zu finden ist, innerhalb der es allein in das Verständnis der Schrift eingefürt werden kann. Und wie nun jede Kirche ein bestimmtes Maß und einen bestimmten Typus des Schriftverständnisses repräsentirt, so steht auch der einzelne zunächst unter dem Einfluss desselben und fasst die Bibel durch das Medium der Kirche hindurch auf. Unser Gegensatz zur röm. kathol. Kirche liegt erst darin, dass unsere Kirche das Individuum, das durch sie im allgemeinen in das Schriftverständnis eingefürt worden ist, an die Bibel unmittelbar verweist, die nach unserer Ansicht mehr religiösen und christlichen Geist enthält, als in irgend einer bestimmten Kirche schon herausgetreten ist, wärend die römische Kirche ihre Mitglieder an das bestimmte Maß von Schriftverständnis unweigerlich bindet, das in ihr herausgearbeitet ist, und abgesehen von dieser kirchlichen Erläuterung die Bibel als dunkles Buch darstellt und beziehungsweise verbietet. Wir glauben und wollen eine beständige Verjüngung der Kirche durch die Schriftforschung des Einzelnen, und halten es daher für heilige Pflicht, Allen die Bibel in die Hände zu geben.

H. Paret † (Rud. Kögel).

Bibelgesellschaft, britisch-ausländische (the British and Foreign Bible Society); sie wurde am 7. März 1804 in London gestiftet. Andere Gesellschaften, welche die Verbreitung der Bibel teilweise oder ausschließlich zum Zweck haben, waren schon früher gegründet worden. 1) Die Society for Promoting Christian Knowledge (geg. 1698) ist die früheste dieser Art. Sie hat sich die Errichtung von Freischulen, Verbreitung der Bibel, des allgemeinen Gebetbuches und religiöser Traktate, sowie die Unterstützung der Heidenmission namentlich in Ostindien zur Aufgabe gemacht und die Bibel in 4 Sprachen, Englisch, Welsch, Manks und Arabisch, gedruckt und verbreitet. Aus ihr ging 2) die Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (1701) hervor, um die überseeischen Besitzungen Englands, besonders in Amerika, mit Missionaren und Schullehrern, sowie mit Bibeln, Gebetbüchern und Traktaten zu versehen. Auch in Schottland bildete sich 3) eine Society for Propagating Christian Knowledge (1709), welche die schottischen Hochlande und Inseln und einen Teil Nordamerikas mit Evangelisten, Erbauungsschriften und Bibeln in gälischer Sprache versorgte. 4) Die Society for Promoting Religious Knowledge among the Poor (1750) wurde zur Verbreitung religiöser Schriften und Bibeln unter den Armen, 5) die Bible Society, später Naval and Military Bible Society genannt (1780), ausschließlich zum Zweck der Verteilung der heil. Schrift unter Soldaten und Matrosen gegründet. 6) Die Society for the Support and Encouragement of Sunday Schools (1785) machte sich unentgeltliche Verbreitung der Bibel in Sonntagsschulen in England und Wales zur Aufgabe. Auch Irland blieb nicht zurück. Es bildete sich in Dublin 7) die Association for Discountenancing Vice and Promoting the Knowledge and Practice of the Christian Religion (1792), um Bibeln unter den Armen zu verbreiten. Ja selbst eine 8) französische Bibelgesellschaft wurde in demselben Jare gegründet, um eine französische Ausgabe der Bibel zu veranstalten. Allein der Plan wurde durch die Ungunst der Zeiten vereitelt und das schon gesammelte Geld für Irland verwendet.

Obwol es demnach an Anstalten für Verbreitung der Bibel nicht fehlte, so konnten diese doch den Anforderungen, die an sie gemacht wurden, bei weitem nicht genügen. Nirgends wurde der Mangel an Bibeln so tief empfunden als in Wales. Hier hatte der Geistliche Thomas Charles von Bala in Merionethshire, der seit 20 Jaren das Fürstentum als Reiseprediger durchzogen und Wanderschulen ins Leben gerufen, ein großes Verlangen nach der heiligen Schrift geweckt. Kinder und Erwachsene wetteiferten im Auswendiglernen derselben. Aber an manchen Orten mussten sie meilenweit gehen, um eine Bibel auf kurze Zeit zu erhalten. Um dieser Not abzuhelfen, ging Charles im Dezember 1802 nach London, wo ihm der Gedanke kam, eine besondere Gesellschaft für die Verbreitung der Bibel in Wales zu gründen. Er teilte den Plan seinem Freunde Tarn mit

Durch diesen bei dem Verwaltungsausschuss der Traktatgesellschaft eingefürt, schilderte er in glühender Rede die Bibelnot in seiner Heimat. Einen tiefen Eindruck machten seine Worte, besonders auf den Baptistenprediger Joseph Hughes, einen der Sekretäre der Traktatgesellschaft. „Gewiss", sagte dieser, „eine Gesellschaft für diesen Zweck möchte sich bilden lassen; und wenn für Wales, warum nicht auch für das Reich und für die Welt?" Damit war der große Gedanke einer allgemeinen Bibelgesellschaft ausgesprochen. Es galt nun zunächst, die Teilnahme für die Sache zu wecken und genaue Erkundigungen über die Bibelnot im In- und Auslande einzuziehen. Zu letzterem erbot sich Steinkopf, Pastor an der deutschen luth. Kirche in der Savoy. Hughes veröffentlichte einen Aufruf, in welchem zugleich die Umrisse der künftigen Gesellschaft gegeben wurden. Am 7. März 1804 fand demgemäß eine öffentliche Versammlung von etwa 300 Personen in der London Tavern statt. Männer der verschiedensten Bekenntnisse fanden sich dabei ein, zum großen Erstaunen auch Quäker, die bis dahin für Verächter der Bibel gegolten, sich von andern Religionsgemeinschaften ferne gehalten und nur einmal — zur Aufhebung des Sklavenhandels — mit andern zusammengewirkt hatten. So erschien von Anfang die Bibelsache als Einigungspunkt für die verschiedensten Religionsparteien. Doch nicht so schnell konnten die bischöflichen Geistlichen sich dazu verstehen, mit Dissentern gemeinschaftliche Sache zu machen. Aber die ergreifende Schilderung, die Steinkopf von der Bibelnot auf dem Kontinente gab, überwand die Zweifel des bischöflichen Geistlichen John Owen, und ließ ihn bei der Zerrissenheit der Kirche in einer Bibelgesellschaft das sicherste Mittel für Einigung auf der festesten Grundlage erkennen. Seine Begeisterung riss die andern, die noch Bedenken haben mochten, mit sich fort, und er selbst sagt im Rückblick auf den Stiftungstag „die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele". Die nur in flüchtigen Umrissen entworfenen Statuten wurden angenommen, ein Verwaltungsausschuss aus 36 Laienmitgliedern gewält und sogleich 700 Pf. gezeichnet. Bald nachher wälte der Ausschuss seine Sekretäre, Hughes und Pratt, in dessen Stelle aber schon nach wenigen Wochen John Owen eintrat, und für das Ausland Steinkopf. Die Stelle eines Präsidenten nahm der frühere Generalgouverneur von Indien, Lord Teignmouth an. Bischof Porteus von London, welcher der Sache die lebhafteste Teilnahme schenkte, hatte ihn vorgeschlagen. Außer Porteus traten bald die Bischöfe von Durham, Exeter und St. Davids nebst andern einflussreichen Männern, wie die durch ihre der Sklavensache geleisteten Dienste bekannten Wilberforce und Granville Sharp, der Gesellschaft bei.

Die Grundregeln der Gesellschaft, anfänglich nur in allgemeinen Umrissen gegeben, erhielten erst nach und nach eine bestimmtere Form. Als Zweck der Gesellschaft wird darin ausgesprochen die Verbreitung der heil. Schrift one Anmerkungen und Erklärungen — im britischen Reiche in der autorisirten Übersetzung, sowie die Ausdehnung ihres Einflusses auf andere, christliche, muhammedanische und heidnische Länder. Die Verwaltung der Angelegenheiten ist in Händen eines Ausschusses von 36 Laien, wovon 6 Ausländer, 15 Glieder der englischen Kirche und 15 Dissenter sein sollen. Von Amtswegen gehören zum Ausschuss außer dem Präsidenten die Vicepräsidenten, der Schatzmeister und die Sekretäre. Geistliche, die subskribiren, haben Sitz und Stimme bei den Ausschussversammlungen. Mitglieder der Gesellschaft tragen järlich eine Guinee bei und erhalten dagegen Bibeln um einen niedern Preis. Um überall die Teilnahme zu wecken und die Verbreitung der Bibel zu erleichtern, wurden Hilfsgesellschaften und Zweiggesellschaften gegründet, welche ihre Sammlungen an die Centralgesellschaft abliefern und h. Schriften im Wert der halben Summe ansprechen können. In Verbindung mit ihnen stehen Bibelvereine, welche kleinere Beiträge sammeln und den Armen gegen einen höchst unbedeutenden Wochenbeitrag die Anschaffung von Bibeln möglich machen. Diese Vereine standen zunächst unter der Leitung von Männern. 1814 bildeten sich aber auch Frauenvereine, die die Bibelsache bedeutend förderten, und Vereine von Matrosen, Soldaten u. a. und selbst von Kindern.

Was die Leistungen der Bibelgesellschaft in der Heimat betrifft, so suchte sie zuerst der Bibelnot in Wales, die den Anstoß zur Bildung dieser Gesellschaft gegeben, abzuhelfen und ließ 20,000 welsche Bibeln und 5000 Testamente drucken. Glücklicherweise konnte dabei der nicht lange zuvor erfundene Stereotypendruck in Anwendung gebracht werden. Als 1806 der erste Wagen mit Bibeln nach Wales kam, wurde er, wie einst die Bundeslade, von dem Volke unter großem Jubel in die Stadt gezogen. Auch die schottischen Hochlande, für welche, da aus 335,000 Einwonern kaum ein Zehnteil Englisch verstand, die obengenannte schottische Gesellschaft eine verbesserte gälische Übersetzung der Bibel drucken ließ, wurden bedacht. In England selbst wandte sich die Aufmerksamkeit der Gesellschaft nicht bloß auf die Unbemittelten, sondern auch auf die Gefängnisse, Kranken- und Armenhäuser zunächst in London und dann in dem ganzen Lande, ferner auf die Sonntagsschulen namentlich in Irland. Auch die Kriegsgefangenen, deren 1806 etwa 30,000 in London waren, wurden nicht vergessen und für sie neue Testamente in französischer, holländischer und spanischer Sprache gedruckt. Mit dem Auslande knüpfte die Gesellschaft gleich anfangs Verbindungen an. Eine Zeit, in der die meisten Länder mit Krieg heimgesucht waren, mochte freilich für Gründung von Bibelgesellschaften höchst ungünstig erscheinen. Doch zeigte sich bald, dass vielfach die Bibelnot tief empfunden wurde, die Verarmung aber es äußerst schwer machte, derselben abzuhelfen. Im Vergleich mit andern Ländern besaß Deutschland wol die meisten Bibeln. Die Canstеinsche Bibelanstalt hatte seit ihrer Gründung etwa 3 Millionen Bibeln in verschiedenen Sprachen gedruckt und verbreitet. Außerdem war die heil. Schrift an vielen Orten gedruckt worden. Sie war aber noch so wenig als in England in allen Häusern zu finden, den Armen fast unzugänglich und in manchen Gegenden im Besitz von nur wenigen. Die Bibelnot in Österreich, über die der Kaufmann Kiesling in Nürnberg berichtete, rief die Gründung der Nürnberger Bibelgesellschaft am 10. Mai 1804 hervor. Dazu, sowie zum Druck der deutschen Bibel mit Stereotypen steuerte die Londoner Gesellschaft bei. Die Basler Bibelfreunde schlossen sich dieser Bibelgesellschaft an, die übrigens schon nach zwei Jaren nach Basel verlegt wurde. Dass in den katholischen Teilen Deutschlands die Bibel selten war, ließ sich leicht begreifen. Um so größer war das Erstaunen, als ein Brief von einem katholischen Priester in Süddeutschland einlief, der seine große Freude über die Gründung der Bibelgesellschaft in London aussprach und versicherte, dass außer ihm viele katholische Priester das Lesen der heil. Schrift fördern. Es war damals ein erfreulicher Umschwung in der katholischen Kirche eingetreten. An der Spitze dieser evangelischen Richtung standen Männer, wie der Freiherr v. Wessenberg und Bischof Sailer. So konnte Wittmann, der Vorstand des Priesterseminars zu Regensburg, eine katholische Bibelgesellschaft in Regensburg 1805 gründen. Er selbst übersetzte das Neue Testament ins Deutsche. Ein Gleiches taten der Priester Goßner in München und Professor Leander van Eß in Marburg. Diese Übersetzungen wurden von der Regensburger Gesellschaft gedruckt und von jenen Männern aufs Eifrigste verbreitet. Sailer selbst empfahl das Lesen der Bibel, Wessenberg erklärte, er werde alles aufbieten, damit jede Familie in seinem Sprengel eine Bibel habe. Und wenn Wittmann in der Verbreitung der Bibel die beste Waffe gegen den Unglauben sah, so erkannte Goßner darin das Band, das die durch Land und Meer, durch Verfassung und Kultus getrennten Christen vereinige. Das Werk hatte den erfreulichsten Fortgang, wurde aber von Rom mit scheelen Augen angesehen. Eine päpstliche Bulle verbot die Verbreitung zuerst im Sprengel Gnesen und im Frühjar 1817 wurde die Regensburger Bibelgesellschaft aufgehoben. Dieselbe hatte bis dahin fast eine halbe Million Neue Testamente gedruckt. Goßner, der trotz des Verbotes fortfur, Bibeln zu verbreiten, wurde aus München vertrieben. Nur van Eß war es möglich, seinen Posten zu behaupten. Er fur, von der britischen Gesellschaft in jeder Hinsicht kräftig unterstützt, mit allem Eifer sowol in der Übersetzung der Bibel als in Verbreitung derselben bis 1830 fort, und verbreitete bis dahin weit über eine halbe Million Testamente. Die dritte Gesellschaft, die

in den ersten Jaren entstand, ist die Berliner Bibelgesellschaft, gegründet den 11. Februar 1806. Sie dankt ihre Entstehung dem Prediger der Brüdergemeinde Jänicke, welcher der Londoner Gesellschaft den großen Mangel an böhmischen Bibeln vorgestellt hatte. Diese steuerte zum Druck einer starken Auflage von böhmischen und polnischen Bibeln kräftig bei, ebenso zur Herausgabe von litthauischen Testamenten, für welchen Zweck sich 1810 ein Zweigverein in Königsberg gebildet hatte. Doch erst als aus der Berliner Gesellschaft die preußische Bibelgesellschaft im August 1814 unter königlichem Schutz hervorging, wurde der Anfang mit der Verbreitung der heiligen Schrift über das ganze Königreich gemacht. Zalreiche Hilfsgesellschaften schlossen sich ihr an, und nach 12 Jaren waren schon über 300,000 Bibeln und Testamente verbreitet worden.

Die meisten Gesellschaften wurden jedoch seit 1812 gegründet, hauptsächlich auf Anregung Steinkopfs und Pinkertons, welche den Kontinent mehrmals bereisten. So bildete sich die württembergische Bibelgesellschaft im Februar 1813, die eine der blühendsten in Deutschland wurde. Andere Gesellschaften wurden in Hannover, Sachsen und den meisten kleineren Staten Deutschlands gegründet. Auch in Ungarn wurde 1811 eine Bibelgesellschaft zu Presburg gebildet, jedoch nach wenigen Jaren infolge einer päpstlichen Bulle aufgehoben.

Die Schweiz blieb hinter Deutschland nicht zurück. Seit die Nürnberger Gesellschaft 1806 nach Basel verlegt war, entfaltete dieselbe eine große Tätigkeit. Eine wolfeile Ausgabe der deutschen Bibel wurde veranstaltet, bald auch eine französische für Südfrankreich gedruckt, darauf eine romanische Übersetzung angefangen. Steinkopfs Reise in die Schweiz im Jar 1812 gab den Anstoß zur Bildung mehrerer Gesellschaften zunächst in Zürich, dann in andern Kantonen. 1816 wurde in La Tour eine Bibelgesellschaft für die Waldenser in Piemont gebildet, die bei ihrer großen Armut fremder Beihilfe benötigt waren.

In den Niederlanden entstand zunächst eine Hilfsgesellschaft zu Amsterdam und 1813 trat in Rotterdam die holländische Bibelgesellschaft ins Leben. Auch eine Matrosenbibelgesellschaft wurde gebildet.

In Frankreich fand die Bibelsache zuerst im Elsass Anklang. Pfarrer Oberlin im Steintal bildete schon 1804 einen kleinen Bibelverein, der mehrere Jare lang der Mittelpunkt für die Verbreitung der Bibel in Frankreich war. Die Straßburger Bibelgesellschaft wurde 1815 von dem greisen Dr. Blessig gegründet. Ein Bibelverein in Paris wurde schon 1812 von Basel aus gegründet. Aber erst im November 1818 gab der Polizeiminister die Erlaubnis zur Bildung einer Protestantischen Bibelgesellschaft in Paris, wo im letzten Jarhundert schon eine solche bestanden hatte. Für die Verbreitung der Bibel unter den Katholiken wurde 1820 Professor Kieffer, der damals mit Herausgabe der türkischen Bibel beschäftigt war, als Agent der britischen Gesellschaft angestellt, ein Amt, das er bis 1833 bekleidete.

Eines der wichtigsten Gebiete für die Tätigkeit der Bibelgesellschaft eröffnete sich im Norden Europas. Die beiden Schotten J. Paterson und Ebenezer Henderson waren nach Kopenhagen gereist, um sich dort als Missionare nach Tranquebar einzuschiffen. Der Plan zerschlug sich, aber der Geh. Archivar Thorkelin lenkte die Aufmerksamkeit derselben auf die große Bibelnot in seiner Heimat Island. In 305 Pfarreien fanden sich nur etwa 50 Bibeln. Durch mühsames Abschreiben derselben suchte man dem Mangel abzuhelfen, da die einzige vorhandene Presse unbrauchbar geworden war. Die beiden Schotten wandten sich an die Londoner Gesellschaft, die die Hälfte der Kosten für den Druck von 5000 Testamenten zu bestreiten versprach. Derselbe wurde 1806 in Fühnen begonnen. Nur ein kleiner Teil der Auflage war nach Island geschickt, als der Krieg zwischen England und Dänemark fernere Zufur von Testamenten abschnitt. Bei der Bestürmung Kopenhagens ging das Warenlager, wo die Testamente aufbewart waren, in Feuer auf, aber der Teil, wo dieselben lagen, blieb unversehrt. Erst 1812 konnte die Bibelsache in Dänemark wider aufgenommen werden. Henderson erhielt von dem König die Erlaubnis, in Kopenhagen zu bleiben, um den Druck der ganzen isländischen Bibel zu vollenden und trotz des Kriegszustandes frei mit

Beginnen zu korrespondieren. Steinkopf besuchte in demselben Jare Kopenhagen und leitete mit Bischof Münters und Hendersons Hilfe die Bildung einer dänischen Bibelgesellschaft zu Kopenhagen ein, welche am 8. Aug. 1814 die königliche Bestätigung und Unterstützung erhielt. Als die isländische Bibel vollendet war, brachte sie Henderson selbst nach Island und stiftete dort eine isländische Bibelgesellschaft 1815. Nach Kopenhagen zurückgekehrt war er sehr tätig in Gründung von Hilfsgesellschaften in Fühnen, Jütland und Schleswig-Holstein, das in zwei Jaren schon 96 Hilfsgesellschaften zälte. Außer der dänischen Bibel wurde von dieser Gesellschaft das Neue Testament in der Farör- und Grönlandsprache zum teil gedruckt.

In Schweden, wo auf 80 Personen nur eine Bibel gerechnet wurde, gründete Paterson die „Evangelische Gesellschaft" in Stockholm 1809, deren zweck Druck von Traktaten und Bibeln war. Ähnliche Vereine folgten in Wisby, Gothenburg und Westerås; in Gothenburg regten Henderson und Steinkopf die Bildung einer Bibelgesellschaft an. Aber erst infolge der eifrigen Bemühungen des schwedischen Gesandtschaftspredigers in London, Dr. Brunmark, der 1813 Schweden bereiste, wurde am 6. Juli 1814 die schwedische Bibelgesellschaft zu Stockholm gegründet. Zalreiche Zweiggesellschaften bildeten sich. Auch in Norwegen bildete sich 1816 eine Bibelgesellschaft.

Aus dem russischen Reiche kamen zuerst von einem Superintendenten in Livland und von den schottischen Missionaren in Karaß am Kaspischen Meer Unterstützungsgesuche an die britische Gesellschaft. Eine genauere Verbindung wurde durch Paterson angeknüpft, welcher 1812 die Gründung einer Bibelgesellschaft zu Åbo einleitete. Die Vorbereitung für den Druck der finnischen Bibel fürte Paterson 1812 nach Petersburg, wo er bei dem Kultminister, Fürst Galizin, die beste Aufnahme fand. Dieser wirkte in Verbindung mit dem britischen Gesandten einen Ukas vom 19. Jan. 1813 aus, infolge dessen unter dem Vorsitz des Fürsten und im Beisein der griechischen und römischen Metropoliten und vieler Adeligen eine Bibelgesellschaft zunächst für die Nichtgriechen am 23. Jan. gestiftet wurde, später die russische Bibelgesellschaft genannt. Mit reichlichen Beiträgen von England veranlaßte sie die Übersetzung der h. Schrift, ganz oder teilweise, in 17 Sprachen und die Verbreitung derselben in 45 Sprachen in 861,000 Exemplaren. Aber ein Ukas machte 1826 ihrem segensreichen Wirken ein Ende.

Auch im südlichen Europa wurden Versuche gemacht, die Bibel zu verbreiten. In Sicilien war große Nachfrage darnach. Der Bischof von Messina ließ Diodatis Übersetzung frei verbreiten. Malta, wo 1817 eine Bibelgesellschaft zu Stande kam, bildete den Mittelpunkt. Von hier aus wurden Testamente auf den griechischen Inseln verbreitet, später die Jonische Bibelgesellschaft in Korfu 1819 gegründet und selbst nach Kleinasien und Ägypten Bibeln gebracht, hauptsächlich durch Burkhardt und Jowett, welche wertvolle Handschriften von dort mitbrachten. In der Türkei wirkte der Gesandtschaftsprediger Lindsay 1815 bei dem ökumenischen Patriarchen die Erlaubnis zur Verbreitung neugriechischer Testamente aus und besuchte die sieben apostolischen Gemeinden in Kleinasien, wo er die Bibel fast ganz vergessen fand.

In Asien war es fast nur Ostindien, wo die Bibelsache festen Fuß faßte. Übersetzungen ins Tamulische, Telugu und Hindostani hatten schon die lutherischen Missionare in Tranquebar unternommen. In umfassenderer Weise bereiteten die Baptistenmissionare in Serampore die Übersetzung der Bibel in alle ostindischen Sprachen vor. Das Kollegium zu Fort William bei Calcutta leitete das Unternehmen, und als dieses einging, die von Dr. Buchanan 1807 gebildete Christian Institution. Verbindungen mit den verschiedenen Missionaren des Landes wurden angeknüpft, wobei besonders der Kaplan zu Fort William, Brown, sich sehr tätig bewies. Eine Bibliotheca biblica wurde gebildet und das Übersetzungswerk eifrig fortgesetzt. Die Londoner Gesellschaft unterstützte das Unternehmen kräftig. 1811 bildete sich eine Hilfs-Bibelgesellschaft in Calcutta, 1812 eine in Colombo für Ceylon, wo damals 150,000 Protestanten und 50,000 Katholiken waren und

für den großen Zweck zusammenwirkten. Bombay folgte 1813, Jaffna 1814 und Madras 1820.

Oceanien erhielt eine Bibelgesellschaft in Amboina 1816 für die 20,000 Christen auf den Molukken, 1817 eine andere in New South-Wales.

Für Afrika wurde die erste Gesellschaft auf Mauritius 1812 gebildet, dieser folgten die auf St. Helena 1814, in Sierra Leone 1818, im Kapland 1820.

In Amerika wurde 1808 die Bibelgesellschaft zu Philadelphia nach dem Vorbild der englischen gegründet, sodann die amerikanische Bibelgesellschaft in New-York 1816, ferner die amerikanisch-ausländische Gesellschaft. In den englischen Kolonieen wurden Hilfsgesellschaften zu Halifax in Nova Scotia 1813, in Antigua 1814, und viele andere gebildet. — In Südamerika suchte Dr. Thomson die Bibel zu verbreiten.

Die britisch-ausländische Bibelgesellschaft ist mit dem Banyanenbaum verglichen worden, der seine Reiser in den Boden senkt, die schnell aufwachsen und bald eine große Strecke Landes bedecken. Allerdings hat sich keine andere Gesellschaft so rasch und so weit verzweigt. Aber nicht one Hindernisse verschiedener Art konnte dieses geschehen. Nicht nur waren manche Länder schwer zugänglich, die Übersetzung der Schrift mit vielen Schwierigkeiten verbunden, es fehlte auch nicht an heftigen Angriffen und gefärlichen Krisen. Man machte es der Gesellschaft zum Vorwurf, dass sie die längst bestehende Promotion Society beeinträchtige und deren stillem Wirken gegenüber sich gerne zur Schau trage. Man fand es bedenklich, die h. Schrift one erklärende Noten in die Hände des Volkes zu geben oder gar in nichtchristliche Länder zu senden. Ja es wurde das Ende der britischen Herrschaft über Ostindien geweissagt, wenn dort die Bibel verbreitet würde. Doch der Hauptanstoß war das Zusammenwirken der Kirchenmänner mit den Dissentern. Es brach darüber ein heftiger Streit in Cambridge aus zwischen den Bibelfreunden Simeon, Milner u. a. und Dr. Marsh, der die Bibel sogar nicht one das allgemeine Gebetbuch verbreitet sehen wollte. Trefflich zeigte Vansittart, später Schatzkanzler und Präsident der Gesellschaft, wie gefärlich es sein würde, die Sache den Dissentern zu überlassen, und wie nötig es sei, da in einem freien Lande alle Meinungen unmöglich vereinigt werden können, alle Herzen zu vereinigen. Viel wurde hin und her geredet und geschrieben. Siegreicher jedoch als alle Verteidigungen widerlegte die Geschichte der zwanzig ersten Jare die Angriffe. Sie verstummten allmählich vor den unbestreitbaren Tatsachen. Es hatte sich gezeigt, dass die Befürchtung schlimmer Folgen für bestehende Gesellschaften, für Kirche und Stat eitel, dass ein Zusammenwirken verschiedener Religionsparteien zu einem großen Zwecke nicht bloß nötig, sondern auch auf einer so breiten Grundlage, wie Verbreitung der heil. Schrift one Anmerkungen und Erklärungen, möglich sei. Aber eines war übersehen worden, den Begriff der heil. Schrift selbst zu bestimmen. Es wurde der in England gültige Begiff als bekannt vorausgesetzt, wärend er auswärts anders bestimmt wurde. Die Folge davon war der Apokryphenstreit (1825—27), der mit solcher Heftigkeit gefürt wurde, dass die Zersplitterung der Gesellschaft zu befürchten stand. Wie für England die autorisirte Übersetzung genommen wurde, so musste es als selbstverständlich erscheinen, dass für die auswärtigen Länder die dort üblichen Bibeln wider gedruckt würden. So wurden schon anfangs Cansteinsche Bibeln mit Apokryphen für die Gesellschaft gekauft, one Widerspruch zu erregen. Erst 1811 lenkte ein engerer Ausschuss die Aufmerksamkeit des Verwaltungsausschusses auf die Apokryphen in den deutschen Bibeln und es wurde beschlossen, die betreffenden Hilfsgesellschaften zum Auslassen derselben zu vermögen. Aber die Schwierigkeit, diesen Beschluss auf dem Kontinente durchzufüren, veranlasste im Juni 1813 die Zurücknahme desselben. Als aber 1819 die katholische Bibel in der italienischen, spanischen und portugiesischen Sprache gedruckt wurde, wurden dem Verwaltungsausschuss Vorwürfe gemacht und derselbe musste sich nach vergeblichen Vermittlungsversuchen zu der Erklärung bequemen, dass künftig nur solche Gesellschaften unterstützt werden sollten, die die Apokryphen gesondert von dem Kanon drucken.

Dieser Beschluss rief einen heftigen Protest der Edinburger Hilfsgesellschaft vom 17. Januar 1825 hervor, in welchem die Apokryphen verdammt und die halben Maßregeln des Ausschusses verworfen werden. Die Heftigkeit des Angriffes hatte jedoch nur die Zurücknahme aller die Apokryphen betreffenden Beschlüsse am 24. Februar zur Folge. Die Edinburger drohten mit Verweigerung der Beisteuer, veröffentlichten die bisherigen Verhandlungen und suchten die andern Hilfsgesellschaften auf ihre Seite zu ziehen. Damit war das Signal zu dem zweijärigen Kampf gegeben, der mit dem Sieg der Apokryphenfeinde endete. Die Vorkämpfer der letzteren waren Haldane und Gorham, während Venn, Simeon und Steinkopf den Ausschuss verteidigten. Was zunächst die Apokryphenfrage an sich betrifft, so wurde von den Schotten die schärfste Grenze zwischen Kanon und Apokryphen gezogen. Diesseits derselben stehen ihnen die kanonischen Schriften, alle gleicherweise inspirirt und identisch mit Gottes Wort, jenseits die Apokryphen „tief unter dem Niveau vieler menschlicher Schriften, voll von Lügen, Irrlehren, Aberglauben und Widersprüchen mit sich selbst und dem Worte Gottes und um so gefärlicher, da sie sich frevelhafter Weise für göttliche Offenbarung ausgeben". Dem gegenüber wird gesagt, es gebe keinen inspirirten Katalog der kanonischen Schriften, der Kanon sei kein Glaubensartikel, ja er möge selbst nicht inspirirte Bücher enthalten. Es frage sich, ob die Begriffe Kanonisch und Inspirirt sich decken. Echtheit, Vollständigkeit und Inspiration des Kanon seien Punkte, die, so genügend sie auch bezeugt sein mögen, doch dem Gebiete der historisch-kritischen Forschung angehören und verschiedene Ansichten zulassen; unter den kanonischen Büchern selbst sei ein Unterschied in der Inspiration. Während alle Weissagungen sicher von Gott eingegeben seien, so frage sich, wie weit den historischen Büchern (z. B. dem Buch Esther), obgleich sie völlig glaubwürdig seien, Inspiration zukomme. Solche Einwendungen wurden aber von den Gegnern mit der einfachen Behauptung abgeschnitten, den Juden sei Gottes Wort im alttestamentlichen Kanon zur Behütung anvertraut worden, und da sie nirgends wegen Fälschung desselben angeklagt worden, sei derselbe offenbar echt. Sie klagten den Ausschuss hart an, dass er nicht blos die Verbreitung der Apokryphen als Teil der heil. Schrift gefördert, sondern auch die günstige Gelegenheit, für das Ausland den richtigen Kanon festzustellen, versäumt habe. Die Verteidiger des Ausschusses beriefen sich auf die Reformation in England und auf dem Kontinent, welche die Apokryphen übersetzt, teils um der Bibel leichter Eingang zu verschaffen, teils weil dieselben viel Gutes enthielten, sodann auf den Gebrauch derselben in der englischen Kirche, hauptsächlich aber auf die Unmöglichkeit, die Bibel one Apokryphen in Ländern zu verbreiten, wo die Bibelnot am größten war. Die Verbreitung solcher Bibeln, in denen die Apokryphen eine getrennte und untergeordnete Stellung einnahmen, konnte damit wol gerechtfertigt werden, aber der Vorwurf, dass mit Verbreitung katholischer Bibeln, in denen der Unterschied zwischen Kanon und Apokryphen aufgehoben ist, ein falscher Kanon aufgestellt und das Warheitsprinzip dem Nützlichkeitsprinzip geopfert werde, ließ sich schwer widerlegen. Die Gegner hielten sich übrigens nicht innerhalb der Grenzen der eigentlichen Streitfrage. Sie griffen auch das ganze bisherige Verfaren des Ausschusses an und erlaubten sich die heftigsten Angriffe auf einzelne Mitglieder desselben. Verschiedene Vermittlungsversuche wurden gemacht, aber die Stimmung gegen die Apokryphen wurde allgemeiner und fürte zur Annahme der Regulationen vom 3. Mai 1826 und 27, worin gesagt wird, dass das Grundgesetz der Gesellschaft die Verbreitung der Apokryphen ausschließe, dass daher keine Gesellschaft oder Person, die dieselben verbreite, Geldhilfe erhalten könne, und dass Bibeln an andere Gesellschaften nur gebunden abgegeben werden sollen unter der Bedingung unveränderter Verbreitung, endlich, dass Gesellschaften, die Apokryphen drucken, den Erlös für die ihnen verwilligten Bibeln der Londoner Gesellschaft zur Verfügung stellen müssen. Damit endete der Apokryphenstreit. Die Folge war, dass die Gesellschaften auf dem Kontinent, deren die britische über 50 gegründet, sich von ihr trennten. Die russische Bibelgesellschaft wurde schon 1826 aufgehoben, dagegen im gleichen Jare die protestantische Bibelgesellschaft zu Petersburg gestiftet. Doch nicht bloß die

kontinentalen Gesellschaften trennten sich von den britischen, auch die Edinburger und die meisten schottischen Hilfsgesellschaften verharrten in ihrer Opposition, obwol dieselbe ihren Forderungen hinsichtlich der Apokryphen nachgegeben. Um sich einen neuen Kanal für ihre Tätigkeit auf dem Kontinent zu eröffnen, bestellte die Londoner Gesellschaft Agenturen. Schon früher hatte sie zwei Agenten, Leander van Eß für das katholische Deutschland bis 1830, und Professor Kieffer, der 1820—33 die Agentur in Paris übernahm. Ihm folgte Herr v. Pressensé und beide verbreiteten in 23 Jaren über 3 Millionen Bibeln und Testamente. Dies war nur möglich durch die höchst zweckmäßige Einrichtung, die auch sonst Nachamung fand, dass die Bibeln durch wandernde Bibelverkäufer in den ihnen zugewiesenen Distrikten von Haus zu Haus gebracht werden. Die Folge war, dass nicht bloß Viele zur evangelischen Kirche übertraten, sondern sich auch manche evangelische Gemeinden bildeten. Für Deutschland gründete Dr. Pinkerton eine Agentur zu Frankfurt (1830), auf welche andere in andern Ländern folgten. Um einen Überblick über den Stand der britisch-ausländischen Bibelgesellschaft im Jare 1877 zu geben, so hat sie (one die 504 Vereine der hiberniſchen Bibelgesellschaft zu rechnen) in Großbritannien und Irland 924 Hilfsgesellschaften, 363 Zweiggesellschaften und 3362 Bibelvereine, zusammen 4649 mit 11 Distriktsekretären; in Europa und den Kolonien 104 Hilfsgesellschaften und 1155 Zweiggef., in Ostindien 8 Gesellschaften. Dazu hat sie Agenturen in allen Ländern Europas, in der außereuropäischen Türkei, in Südamerika, Mexiko, China, Australien. Bibeln oder Teile derselben hat sie im Jare 1876—1877 ausgegeben über 2,600,000, im ganzen seit ihrer Gründung nahezu 80 Millionen (wovon etwa $^1/_3$ auf dem Kontinent gedruckt wurde). Die von ihr früher oder in neuerer Zeit unterstützten Gesellschaften auf dem Kontinent haben im ganzen etwa 16 Mill., in Amerika über 34 Mill., in Ostindien fast 4 Mill. h. Schriften in Umlauf gesetzt. In 216 Sprachen und Mundarten hat die britische Gesellschaft die Bibel erscheinen lassen, und zwar in 163 zum ersten Mal. — Die Einkünfte der Gesellschaft betrugen im Jare 1876—1877 £ 206,864, wovon £ 104,460 aus freien Beiträgen, die andere Hälfte aus dem Erlös aus verkauften Büchern bestand. Seit ihrem Bestehen hat die Gesellschaft über £ 8 Millionen für die Verbreitung der Bibel ausgegeben.

Quellen: Die Jahresberichte; Owen's History of the Origin etc. 1816—20; Brown, History of the Br. & F. Bible Soc. 1859; zalreiche Schriften im Apokryphenstreit.

C. Schoell.

Bibellesen der Laien und Bibelverbote in der katholischen Kirche. Auch über diesen Punkt, sowie über so viele andere herrschen verschiedene Urteile innerhalb der katholischen Kirche. Sind doch unter dem weiten Mantel der äußern Einheit so viele divergirende Richtungen zusammengefasst. Auch ist das Verfaren der Kirche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten ein anderes gewesen. Um darüber ins klare zu kommen, wird es das zweckmäßigste sein, eine Übersicht der Geschichte dieses Gegenstandes zu geben. Er hängt mit der Geschichte der Bibelübersetzungen zusammen. Bellarmin, de verbo Dei lib. II. c. 15 behauptete, dass man in der patristischen Zeit die Bibel bloß in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache gekannt habe. Obschon auch so, was die beiden letzten Sprachen betrifft, eine weite Verbreitung der Bibel möglich ist, so haben wir doch die bestimmtesten Beweise davon, dass in der patristischen Zeit, vielleicht schon vom 2. Jarhundert an, die Bibel in eine ziemlich große Zal von Volkssprachen übersetzt worden ist (worüber vgl. den allgemeinen Artikel Bibelübersetzungen, die Artikel, betreffend die einzelnen Bibelübersetzungen und die Lehrbücher der Einleitung in das N. T.). Das Bestreben, die heilige Schrift in die Volkssprache zu übertragen, steht in Übereinstimmung mit der Empfehlung des Bibellesens von Seiten der Lehrer der patristischen Zeit. Sie handelten darin dem Ausspruche Christi gemäß, Joh. 5, 39, gemäß dem, was Akt. 17, 11 berichtet wird, gemäß dem ganzen Verfaren der Apostel, die ihre Briefe an die Gemeinden richteten. S. Arnauld, Dr., der Jansenist, de la lecture de l'écriture sainte, im 8. Teile seiner Werke, im Gegensatz gegen einen andern katholischen

Theologen, der das Bibelleſen der Laien angegriffen hatte. Hegelmeyer, Geſchichte des Bibelverbotes 1783. Leander van Eß, Auszüge aus den heiligen Vätern und anderen Lehrern der katholiſchen Kirche über das notwendige und nützliche Bibelleſen 1808. 1816 Derſ., von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksſchrift, und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann, 1814. Indem wir auf dieſe Arbeiten in dieſer Beziehung verweiſen, müſſen wir nur noch einige Punkte herausheben. Obſchon bereits im 2. Jarhundert durch die Gnoſtiker ein furchtbarer Miſsbrauch mit der Bibel getrieben wurde, obſchon ſie mittelſt ihrer künſtlichen Exegeſe ihr antichriſtliches Syſtem aus der Bibel herauszuſpinnen wuſsten, obſchon die Kirchenlehrer ſehr auf das Feſthalten der mündlichen Tradition dringen, ſo fällt es ihnen nicht ein, den Laien zu ſagen: ihr ſollt die Bibel nicht leſen. Man glaube ja nicht, daſs die Kirchenlehrer bloß das Anhören der Bibellektion in den gottesdienſtlichen Verſammlungen empfehlen. Der Märtyrer Pamphilus, Freund des Euſebius von Cäſarea, hatte immer eine Menge von Exemplaren einzelner Teile der Bibel bei ſich, die er an ſolche verſchenkte, die ein Verlangen nach dem Worte Gottes hatten *). Hieronymus will, daſs Gaudentius ſeine junge Tochter zuerſt die Pſalmen auswendig lernen, darauf die Evangelien, Epiſteln und Propheten leſen laſſe. Er empfiehlt der Demetrias, gewiſſe Stunden des Tages dem Bibelleſen zu widmen. Gregor I., indem er dem Abt Theodorus den Vorwurf macht, daſs er es unterlaſſe, alle Tage einige Worte ſeines Erlöſers zu leſen, fürt das Beiſpiel eines gichtbrüchigen Laien an, der nicht leſen konnte, ſich aber eine gekaufte Bibel ſo oft vorleſen ließ, daſs er ſie faſt auswendig wuſste. Die Kirchenlehrer gingen dabei von der Vorausſetzung aus, daſs die Schrift, ungeachtet der unergründlichen Tiefe ihres Inhaltes ſich gar wol zum Volksbuche eigne. Auguſtin, de Genesi ad literam lib. V. c. 3, hebt hervor, daſs die Schrift, die den größten Geiſtern genug Stoff zum Denken gebe, auch den Kindern die ihnen angemeſſene Narung darreiche, und beklagt ſich im 56. sermo de tempore, daſs ſo viele die Bibel nicht beſitzen, da man doch überall ſich Exemplare davon verſchaffen könne. Gregor I. vergleicht im Briefe an Leander, Erzbiſchof von Sevilla, die Schrift mit einem Fluſſe, der an gewiſſen Stellen ſo ſeicht iſt, daſs ein Lamm durchwaten könnte, und an anderen ſo tief, daſs ein Elephant darin ertrinken würde. Er empfiehlt in der 15. Homilie über Ezechiel das Bibelleſen allen Laien. Der erſte Anſtoß dazu, den Geiſtlichen und Mönchen das Bibelleſen zu überlaſſen und es den Laien zu entziehen, ging von den Laien ſelbſt aus. In der 3. Homilie über die Geſchichte des Lazarus ſagt er: „deswegen pflege ich euch vorher den Inhalt meiner zukünftigen Predigten anzuzeigen, damit ihr in der Zwiſchenzeit die Bibel nehmet, das ganze der Sache wol erwäget und ſo euren Geiſt zum Anhören deſſen, was euch vorgetragen werden ſoll, vorbereitet. Ich ermane euch, daſs ihr nicht allein hier (in der Kirche) aufmerkſam ſein ſollt auf das, was geſagt wird, ſondern auch, daſs ihr in euren Häuſern euch mit Leſung der heil. Schrift beſchäftigen ſollt. — Es ſoll mir niemand jene abgeſchmackte und verwerfliche Entſchuldigung entgegenhalten: mein Geſchäft iſt es nicht, in der Schrift zu leſen, ſondern das gehört für Leute, welche der Welt entſagt haben, welche ſich auf den Spitzen der Berge befinden und ein ſolches Leben beſtändig füren. Was ſagſt du, mein Freund? deswegen ſoll es dein Geſchäft nicht ſein, die heilige Schrift zu leſen, weil dich unzälbare Sorgen zerſtreuen? Gerade deswegen iſt es mehr dein Beruf als jener Mönche.“ — Die Entſchuldigung derer, welche vorwenden, ſie leſen die Schrift nicht, weil ſie ſie nicht verſtehen, nennt er einen bloßen Vorwand und Deckel der Faulheit. Er iſt ſo weit entfernt, aus dem Bibelleſen der Laien die Ketzereien abzuleiten, daſs er vielmehr ſagt, die Ketzereien ſeien dadurch entſtanden, daſs man jenes Bibelleſen nicht übte. Wir wollen damit keineswegs leugnen, daſs in der patriſtiſchen Zeit die Autorität der Tradition und der Konzilien ſtark hervor-

*) Hieronymus, adv. Ruf. lib. I. Unde et multos codices praeparabat, ut cum necessitas poposcisset, volentibus largiretur.

gehoben wurde. Allein es geschah dieses auf eine, möchten wir sagen, naive Weise; man dachte nicht daran, wegen der vielen Häresien, welche die Bibel anders und anders auslegten, worauf besonders Vincentius Lirinensis in seinem Commonitorium aufmerksam macht, jene dem Volke zu entziehen.

Auch in den Zeiten des Mittelalters unter den romanischen und germanischen Völkern war noch längere Zeit hindurch keine Rede von Bibelverboten, was zum teil daher kam, dass die Laien, ungebildet und roh, sich mit dem Lesen der Schrift am wenigsten befassen konnten. Der katholischen Kirche kann es billigerweise nicht zur Last gelegt werden, dass sie einen harten Boden zu bearbeiten hatte. Doch trifft sie der Vorwurf, dass sie viel zu wenig darauf bedacht war, die Bibel dem Volke in seiner eigenen Sprache zugänglich zu machen. Nach und nach bemächtigte sich der hierarchische Geist dieser Sache. Wärend noch Johann VIII. in der ep. 247 ad Sfentopulcrum comitem v. J. 880 den Gebrauch der Volkssprache beim Gottesdienste zugegeben hatte, findet Gregor VII. dieses höchst anstößig und unzulässig, und sagt geradezu: Gott habe es gefallen, dass an einigen Orten (er meint solche, wo die lateinische Sprache nicht verstanden wurde) die heilige Schrift unbekannt bleibe, damit nicht, wenn sie allen ganz verständlich wäre, sie vielleicht in Verachtung geraten oder unrichtig verstanden die Leute zu Irrtum verleiten möchte (Brief Gr. VII. an Herzog Wrateslaw von Böhmen 1080 ep. lib. VII. ep. 11). Es erhellt hieraus, dass das Aussterben der lateinischen Sprache und das daraus fließende Unverständlichwerden der gottesdienstlichen Gebete sowie der heiligen Schrift dem hierarchischen Geiste eine willkommene Narung darbot.

Die schlimmste Wendung nahm die Sache seit dem Auftreten der großen Reaktion gegen den römischen Katholizismus unter den romanischen Völkern im 12. Jarhundert. Ein charakteristischer Zug dieser Gegner der herrschenden Kirche war das Zurückgehen auf die Schrift, das Übersetzen derselben in die Volkssprache, das Verbreiten derselben in den Volkskreisen. Damit war einerseits eine Durchbrechung des hierarchischen Zusammenhangs, ein Streben, mit Christo und der apostolischen Zeit in unmittelbare Verbindung zu treten, andererseits ein Aufgeben der katholischen Dogmen gegeben, dieses bei den Katharern bis zur Verleugnung der christlichen Grundwarheiten gesteigert, bei den Waldensern innerhalb enger Grenzen festgehalten. Es bildete sich so das Vorurteil, dass das Bibellesen der Laien eine hauptsächliche Quelle der Ketzerei sei, welches Vorurteil auf einer höchst oberflächlichen Beobachtung ruhte, indem die Katharer, die hier wesentlich in Betracht kommen, nur was sie Christliches hatten, aus der Schrift schöpften; die künstlichen Erklärungen, vermöge welcher sie ihr antichristliches System in die Bibel hineinlegten, in ihrer Blöße aufzudecken, dazu waren die katholischen Priester nicht fähig, entweder unwissend oder mehr mit Syllogismen und scholastischen Ausdrücken vertraut als mit der heiligen Schrift; man schritt daher zu bequemeren Widerlegungsmitteln. Innocenz III. scheint sich 1199 über das Bibellesen der Laien noch ziemlich milde auszusprechen, in der epistola ad universos christianos tam in urbe Metensi quam ejus dioecesi constitutos, ep. lib. II. ep. 141, er findet es überhaupt nicht tadelnswert, dass die Laien ein Verlangen haben, die Schrift zu verstehen. Doch, nachdem er erwänt hat, die Schrift sei von so tiefem Inhalte, dass auch die Weisen und Gelehrten ihn nicht zu erschöpfen vermöchten, beruft er sich auf die Bestimmung im A. T., dass das Tier, welches den Berg Sinai berürte, gesteinigt werden sollte. Bis zum Jar 1229 hatte aber der hierarchische Geist solche Fortschritte gemacht und besonders solche Abneigung gegen alle Übertragungen von religiösen Dingen in die Volkssprachen gewonnen, dass das Konzil von Toulouse im gedachten Jare das Verbot erließ, dass den Laien nicht gestattet sein solle, die Schriften des A. oder des N. T. zu besitzen, es sei denn, heißt es weiter, dass einer den Psalter, das Brevier oder die Horen der heil. Maria aus Andacht besitzen wollte. Aber aufs strengste verbietet das Konzil, solche Bücher in die Volkssprachen übersetzt zu besitzen. Das Konzil von Tarracona 1234 befiehlt die romanischen Bibelübersetzungen innerhalb 8 Tagen nach der Veröffentlichung der Verordnung dem Bischofe zu übergeben, damit sie

verbrannt werden; wer das nicht tue, er sei Kleriker oder Laie, soll als der Ketzerei verdächtig angesehen werden. Spätere reformatorische Bewegungen gingen ebenfalls auf die Schrift zurück und suchten sie dem Volke zugänglich zu machen, und riefen so neue Reaktionen von Seiten der römischen Hierarchie hervor. Das Konzil von Oxford 1408 verordnete, dass niemand einen biblischen Text in die Volkssprache übersetzen dürfe one Bewilligung des Diözesanbischofs oder einer Provinzialsynode. Gerson, der die hussitische Bewegung erlebt hatte, erklärte sich im allgemeinen gegen das Bibellesen der Laien; sie sollten sich mit den geschichtlichen und moralischen Bestandteilen der Bibel zu ihrem Privatgebrauche begnügen, und man sollte ihnen deshalb nach diesem Prinzip gemachte Auszüge der heiligen Schrift in die Hände geben (lectio altera contra vanam curiositatem. Consideratio IX. in den Werken des Gerson v. Dupin tom. I. p. 105). Eiferer erklärten sich, wie jenes Konzil von Toulouse 1229, gegen alle in die Landessprache übersetzten religiösen Bücher. So Joh. Busch im Gegensatz gegen die Tätigkeit der Brüder des gemeinsamen Lebens (Gieseler, K.-G. II. 4. S. 311). Erzbischof Berthold von Mainz erließ ein Verbot gegen den Druck deutscher Übersetzungen religiöser Bücher überhaupt (1468). Er sagt, die Verbreitung von religiösen Schriften in der Volkssprache unter dem Volke gereiche zur Profanation der religiösen Dinge; er beruft sich darauf, dass die deutsche Sprache unfähig sei, als Ausdruck für die tiefen Religionswarheiten zu dienen, und es sei unmöglich, dass die Unwissenden und Ungebildeten die heilige Schrift verständen. Berthold verbietet daher den Druck aller deutschen Übersetzungen, welche nicht von gewissen Kommissarien genehmigt seien, bei Strafe der Exkommunikation (Gieseler a. a. O. S. 350). Es erhellt aber aus B.'s eigenen Worten deutlich, dass nicht sowol das Bestreben, unrichtige Übersetzungen zu hintertreiben, als vielmehr die Absicht, die Übersetzungen selbst womöglich zu beschränken, den Erzbischof bei dieser Verordnung geleitet hat.

Dessenungeachtet mehrten sich in der zweiten Hälfte des 15. Jarhunderts die Ausgaben der Bibelübersetzungen besonders in deutscher Sprache in auffallender Weise. Doch sie alle übertraf an Wert, sowie auch an Erfolg und Aufnahme Luthers Bibelübersetzung. Gegenüber dieser neuen gewaltigen Erscheinung, welche die Kirche aus ihren verrosteten Angeln zu heben drohte, konnte sie unmöglich untätig und gleichgültig bleiben. Indes auf der einen Seite Luthers Bibelübersetzung verboten wurde, drang sie von der anderen Seite, in etwas veränderter Gestalt, unter anderem Namen (Emser) in die Kreise des katholischen Volkes von Deutschland: es war ein doppelter Sieg der Reformation über die katholische Kirche. Schien es doch, als ob diese in der genannten Beziehung in den Kreis der reformatorischen Bewegung hineingezogen würde. Erasmus verteidigte und empfahl mit viel Wärme das Bibellesen den Laien in der Vorrede zu seinen Paraphrasen des N. T. Dasselbe tat der französische Theologe Claude d'Espence. Ein spanischer Theologe, der bei Karl V. in hohem Ansehen stand, schrieb ein eigenes Buch, worin er die katholischen Argumente gegen das Bibellesen der Laien widerlegte. Doch konnten Prohibitivmaßregeln nicht ausbleiben. Das Konzil von Trident gab den Impuls dazu durch die 10 Regeln, die es für den zu rechtfertigenden index librorum prohibitorum aufstellte, und welchen Pius IV. 1564 seine Sanktion erteilte. In der 3. Regel wird das Lesen der häretischen Übersetzungen des Alten Testaments den frommen und gelehrten Männern gestattet, jedoch nur unter der Bedingung, dass der Diözesanbischof es erlaubt. Hingegen ist das Lesen der häretischen Übersetzungen des N. T. niemandem bewilligt. In der 4. Regel wird das Lesen der heiligen Schrift in der Volkssprache, da es im allgemeinen mehr schädlich als nützlich ist, nur gestattet auf einen schriftlichen Erlaubnisschein hin, den der Pastor oder Beichtiger solchen Laien ausstellt, von denen sie bestimmt wissen, dass ihnen dieses Lesen nicht zum Nachteil, sondern zur Mehrung des Glaubens und der Frömmigkeit gereichen wird *), und zwar

*) D. h. von solchen Laien, die vom katholischen Prinzip ganz durchdrungen, auch weniger das Bedürfnis empfanden, sich aus dem Worte Gottes zu erbauen.

handelt es sich bloß um katholische approbirte Übersetzungen, und auch solche dürfen die Buchhändler nur mit bischöflicher Genehmigung verkaufen. Diese Verordnungen erinnern uns an das Wort des Kardinal Hosius, der da meinte, den Laien die Bibel in die Hand geben sei so viel als die Perlen vor die Säue werfen; sie blieben fortan die herrschende Regel des Verfarens; Gregor XV. und Urban VIII. fügten nur die besondere Bestimmung hinzu, dass Anmerkungen aus den Kirchenvätern dem Bibeltext beigegeben werden sollten, damit gar kein Zweifel über den von der Kirche angenommenen Sinn entstehen könne (s. Münscher-Cöln, Lehrbuch der Dogmengesch. II, 2. S. 268 ff.).

Der Jansenismus rief eine Erneuerung und Verstärkung dieser Maßregeln hervor. Es zeigt sich das protestantische Element des Jansenismus in seiner Hinneigung zur Schrift. Die Männer von Port-Royal närten ihren Geist mit der heiligen Schrift. Einer derselben verfertigte eine neue Bibelübersetzung; sein Wahlspruch war, dass er es mit der Bibel überall aushalten könne. Arnauld, derselbe von dem Racine in der Geschichte von Port-Royal rühmt, dass er alle Tage den Rosenkranz betete, er trat, wie bevorwortet, in einer eigenen Schrift als Verteidiger des Bibellesens der Laien auf, wärend Fenelon, der aufgeklärte, feingebildete Fenelon, die Sache sehr bedenklich fand und sich dagegen aussprach, unter anderem dieses anfürend, dass der Streit zwischen Paulus und Petrus (Gal. 2) leicht Anstoß geben könnte. Aus jansenistischen Anregungen ist das N. T. des Pater Quesnel hervorgegangen (le nouveau Testament en françois avec des reflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture plus facile et la méditation plus aisée, Paris 1699). Die Grundsätze über das Bibellesen, die der Verfasser in seine Erklärungen einflocht, waren allerdings im höchsten Grade geeignet, der römischen Kirche Schrecken einzuflößen. Quesnel erkünte sich, zu lehren, dass die Bibel für alle Christen gegeben worden, dass sie ihnen nützlich, ja notwendig sei, dass es gefärlich sei, sie ihnen zu entziehen, dass die Dunkelheit derselben keinen hinlänglichen Grund abgebe zu dieser Entziehung, dass man den Sonntag durch das Lesen des Wortes Gottes heiligen solle, dass dieses Wort die Milch sei, welche die Gläubigen näre, dass sie ihnen vorenthalten so viel heiße als ihnen den Mund Christi verschließen, die Kinder des Lichtes berauben und sie mit einer Art von Interdikt belegen. Wenn solche Grundsätze Wurzel faßten, sich mit andern jansenistischen Grundsätzen verschmolzen, wenn die zalreichen äußerlich bekehrten Protestanten, deren Eintritt in die katholische Kirche man durch Erlaubnis des Bibellesens erleichtert hatte, wenn sie der Bibel treu blieben und auf ihre älteren Glaubensgenossen in diesem Sinne anregend einwirkten, so war allerdings die katholische Kirche in gefarvoller Lage, und die Häresie, die man überwunden wänte, erhob ihr Haupt drohender, als zuvor. Dies der Ursprung der berüchtigten Bulle oder Konstitution Unigenitus Clemens XI. (bei Harduin, auch bei Labbeus und Cossart, Auszüge bei Hegelmeyer). So große Entrüstung sie erregte, so vielen Widerstand sie auch fand, so dass sie selbst auf den Straßen von Paris dem Gespötte preisgegeben wurde, so läßt sich doch nicht sagen, dass sie das absolute Verbot des Bibellesens der Laien ausspricht, sie bezweckt nur dieses, dass das Prinzip des Bibellesens in der Weise, wie Quesnel es getan, nicht aufgestellt werde, und in diesem Sinne sind seine obengenannten Sätze verworfen (in den propositiones 79—85).

Seit jener Zeit verbreitete sich ein milderer Dunstkreis in der kirchlichen Atmosphäre, wozu die Verbreitung der jansenistischen Grundsätze wesentlich beitrug. Der Erzbischof von Salzburg empfahl 1782 in einem Hirtenbriefe seinen Diözesanen das Lesen der Bibel und berief sich auf das Vorbild Josephs II. Selbst Pius VI. schreibt an den Abt Martin, nachherigen Erzbischof von Florenz: „Du tust wol daran, die Gläubigen zum Lesen des göttlichen Wortes anzuhalten; denn es ist die lauterste Quelle, die allen Gläubigen geöffnet sein soll, damit sie daraus die Reinheit der Sitten und der Glaubenslehren schöpfen können“. Die großartige Tätigkeit der Bibelgesellschaften im 19. Jarhundert und ihre Erfolge riefen nun neue Gegenmaßregeln hervor. Daraus sind die Verordnungen Pius VII. 1816, Leos XII. 1824, Gregors XVI. 1832 gegen die Verbreitung der protestan-

tischen Bibeln geflossen, welchen zuletzt auch Pius IX. nachgefolgt ist, wobei wol zu bemerken, dass von einem absoluten Verbote des Bibellesens keine Rede ist. Diesen Päpsten haben sich katholische Bischöfe in Mandaten für ihre besonderen Diözesen angeschlossen. Hat doch der Bischof von Gent 1837 in einem Mandat die Verbreitung der protestantischen Bibel geflissentlich zusammengestellt mit den abscheulichsten Mitteln der Volksverfürung. Dass die Kirche nur solche Bibeln zulässt, welche von ihr approbirt sind, kann man ihr nicht verdenken, und insofern haben jene Verbote eine gewisse formelle Berechtigung. Wenn man aber bedenkt, dass die protestantischen Bibeln keine Verfälschung der Schriftwarheit sich erlauben, und dass die katholischen Theologen bis auf den heutigen Tag, auch die Encyklopädie von Wetzer und Welte den Nachweis davon schuldig geblieben sind, sowie dass die katholische Kirche so wenig Anstalten trifft, um die Bibel unter das Volk zu bringen, so liegt doch auf der Hand, dass ihr nicht viel daran gelegen ist und dass jene Verbote protestantischer Bibeln ebensowol gegen die Verbreitung der Bibel überhaupt gerichtet sind. Dagegen erkennen wir mit Freuden an, dass es katholische Bischöfe gibt, welche das Lesen der heiligen Schrift in kirchlich approbirten Übersetzungen befördern. Aus solchen Bestrebungen ist in Deutschland die Bibelübersetzung von Leander van Eß hervorgegangen, versehen mit Approbationen und Empfehlungen vieler bischöflichen Ordinariate. Daher auch in den ersten Jarzehnten des Jarhunderts mehrere Schriften zur Empfehlung des Bibellesens der Laien außer der genannten des Leander van Eß erschienen sind.

Das Endresultat unserer Untersuchung ist dieses, dass wenngleich in der katholischen Kirche seit alter Zeit eine Änderung zum Schlechten vorgegangen, der bessere Geist doch nicht völlig unterdrückt ist. Immerhin steht das fest: die katholische Kirche erkennt in ihren offiziellen Erklärungen für die Laien keine Verpflichtung an, sich aus dem Lesen des göttlichen Wortes zu erbauen; sie gesteht dem Bibellesen durchaus keine Notwendigkeit, sondern nur eine gewisse in enge Grenzen eingeschlossene Nützlichkeit zu. In diesem Sinne spricht sich auch die Encyklopädie von Wetzer und Welte unter d. Art. mit lobenswerter Aufrichtigkeit aus. Die Anerkennung der Verpflichtung zum Bibellesen wäre dem Grundprinzip der katholischen Kirche, ihrer Auffassung des Verhältnisses der Gläubigen zu Christo, ihrer Auffassung der geschichtlichen Entwicklung seit der Zeit, wo der biblische Kreis abgeschlossen worden, völlig zuwider. Die katholische Kirche muss sich gestehen, dass so manche ihrer Elemente in der Schrift nicht enthalten sind, und das kann sie vermöge ihres Prinzips sich gestehen, one an der Warheit desselben irre zu werden; denn der biblische Kreis ist ihr in vielen Stücken mehr Ausgangspunkt denn Quelle, Norm und Kriterium der Religionswarheit, und sie muss befürchten, dass sie durch Freigebung des Bibellesens Anlass gebe, das Verhältnis der Bibel zur Kirche und zur kirchlichen Entwicklung seit dem Ende des apostolischen Zeitalters umzukehren. Daher muss sie sich vorbehalten, eine besondere Erlaubnis dafür zu geben, und diese Erlaubnis muss recht verklausulirt sein, so dass es ganz angemessen scheint, wenn die Kirche in gewissen Fällen ein strenges Verbot ausspricht, sobald sie nämlich bemerkt, dass die Laien das Verhältnis der Bibelwarheit zur Kirche in protestantischem Sinne auffassen. Daher derjenige Bischof und Priester, der das Lesen auch der kirchlich approbirten Bibelübersetzungen nicht empfiehlt, gewiss niemals sich die Unzufriedenheit seiner Obern zuziehen wird. Ein solcher Fall ist nirgends und niemals vorgekommen, weit öfter mag der entgegengesetzte eintreten, sowie der andere, dass wer sich gewissen mechanischen Andachtsübungen widersetzt, und von den Heiligen hinweg auf Christum, von den toten Werken auf den lebendigen und lebendig machenden Glauben hinweist, in den Verdacht der Ketzerei gerät. Das Basler Missions-Magazin v. 1826, monatl. Auszüge S. 45 N. VI, fürt zwar ein Beispiel an von Erteilung von Ablass an solche, die sich des Bibellesens befleißigen. Doch dies eine Beispiel ändert nicht das ganze Verfaren der Kirche.

Es ist beachtenswert, dass sich aus dem Schoße des Rationalismus heraus in der protestantischen Kirche eine änliche Richtung zu entwickeln versuchte, wie

in der katholischen Kirche. Semler behauptete an verschiedenen Stellen seiner Paraphrasen zu den apostolischen Briefen und in den Vorreden dazu, sowie in de antiquo ecclesiae statu commentatio, dass die heiligen Schriften eigentlich nur für die Lehrer bestimmt waren, dass die alte Kirche keinen allgemeinen Gebrauch von der Schrift zugelassen und dieselbe namentlich den Katechumenen vorenthalten habe. Ähnlich äußerte sich Lessing in seinen Axiomata 1778 und in seinen Thesen aus der Kirchengeschichte, dass die Gemeinden sich mit der Tradition hätten begnügen müssen. Beide wollten den Gebrauch der heiligen Schrift als etwas Unwesentliches, für das Volk nicht notwendiges hinstellen. Gegen beide schrieb C. W. Fr. Walch, Kritische Untersuchungen vom Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten drei Jahrhunderten, 1779. Auch im 19. Jarhundert sind änliche Urteile, wie die oben genannten, ausgesprochen worden in verschiedenen Schriften, die aber nicht one Antwort blieben. Besonderes Aufsehen machte Ferd. Delbrück durch eigentliche Repristination der Semler-Lessingschen Grundsätze in der Schrift: Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, 1825, wogegen Sack, Lücke und Nitzsch auftraten: über Schriftauslegung und Glaubensregel. Drei theol. Sendschreiben an Fr. Delbrück 1826, worin treffend nachgewiesen wurde, dass die Berufung auf die Tradition die alten Kirchenlehrer keineswegs verhindert habe, auf die Schrift zurückzugehen, und dass beides Hand in Hand ging. Über die Litteratur zu diesem Gegenstande s. Münscher-Köln, II. 2. 276—278. **Herzog.**

Bibellesen in der griechischen Kirche, s. Griechische Kirche.

Bibeltext des A. T.; Geschichte desselben. Der hebräische Text des A. T., wie er jetzt in den Handschriften und Drucken vorliegt, gewönlich der massoretische genannt und unter diesem Namen sowol dem Texte der alten Übersetzungen, als auch dem hebräischen Texte früherer Zeitalter entgegengesetzt, bietet uns die Schriften des A. T. nicht mehr in derjenigen Gestalt dar, in welcher sie aus der Hand der heiligen Schriftsteller kamen, sondern er hat, bis er seine jetzige Gestalt erhielt, eine Reihe von Veränderungen durchlaufen und allerlei Zutaten erhalten, und stellt im ganzen eine Textgestalt der alttestamentlichen Schriften dar, welche innerhalb eines gewissen Zeitraums durch die jüdischen Gelehrten als die richtige und allein gültige festgestellt worden ist. Über die Zeit, wann, und über die Grundlagen, auf welchen diese amtliche Gestaltung des massoretischen Textes vorgenommen wurde, gingen früher die Ansichten der Forscher, welche zuerst diese Fragen wissenschaftlich genauer erörtert haben (hauptsächlich im 17. Jarhundert), sehr weit auseinander, — eine Folge teils des großen Mangels an positiven Nachrichten, teils der zu starken Einmischung dogmatischer Gesichtspunkte in die Untersuchung. Die eine Reihe von Gelehrten, an deren Spitze die beiden Buxtorf (Vater und Son), glaubte im Interesse der damaligen kirchlichen Lehre von der Inspiration und dem Worte Gottes die absolute Vollkommenheit und Unfehlbarkeit, sowie die ausschließliche Gültigkeit des mass. Textes verteidigen zu können, und eignete sich somit im ganzen die Ansicht der späteren Synagoge an, welche über diesen Text ebenso dachte; sie schrieben darum, wie die Sammlung der heiligen Schriften zu einem Kanon, so auch die schließliche und endgültige Feststellung und Gestaltung des massoretischen Textes dem Esra und den übrigen Männern der „großen Synagoge" als ein in der Kraft des göttlichen Geistes unternommenes und vollendetes Werk zu; sie leiteten von jenen Männern die Reinigung des Textes von allen bis dahin etwa eingedrungenen (der Schrift den Charakter des lauteren Wortes Gottes benehmenden) Fehlern, die Beisetzung der Vokale, Accente und anderen Lesezeichen und die darin verkörperte authentische Lesung und Auffassung des Textes, die richtige Einteilung desselben in Verse, Abschnitte, Bücher und außerdem die Aufstellung einer Reihe von allerlei Bemerkungen über den Text ab, welche (durch spätere Massoreten freilich noch vermehrt) jetzt unter dem Namen der Massora zusammengefasst werden und dazu dienen sollten, jede Möglichkeit einer künftigen Verderbnis des endgültig festgestellten Textes abzuschneiden, sofern, wenn auch in die späteren Handschriften widerum Fehler eingedrungen seien, diese doch — Dank der göttlichen Vorsehung

und der Sorgfalt der Juden! — nie allgemein in den sämtlichen Handschriften sich verbreitet haben, und jedenfalls in jenen Bemerkungen der Massora ein sicheres Korrektiv für alle Handschriftenfehler enthalten sei. Diese Ansicht vom Texte gelangte während der Blütezeit der protestantischen Scholastik zu ziemlich allgemeiner Herrschaft, und kann als die orthodox-protestantische bezeichnet werden (bei den einzelnen Gelehrten wider mannigfach modifizirt). Ihnen gegenüber stand eine andere Reihe von Männern (voran Joh. Morinus und Lud. Cappellus), welche entweder in rein geschichtlichem Interesse oder zu dem unlauteren antiprotestantischen Zweck, die Sicherheit und Auktorität des hebräischen Bibeltextes wankend zu machen, fast alle die der kirchlichen Lehre entgegenstehenden Schwierigkeiten mit Glück und Gelehrsamkeit aufdeckten, und sowol das verhältnismäßig späte Alter der mass. Feststellung zu erweisen, als auch den alten Übersetzungen und andern kritischen Hilfsmitteln Wert und Brauchbarkeit zu vindiziren suchten. In Einzelnheiten der Textgeschichte mögen diese Männer, sowie ihre Nachfolger am Ende des 18. Jarhunderts, manche irrige Ansichten aufgestellt, namentlich in polemischer Befangenheit das Alter der einzelnen Teile der mass. Textgestaltung zu sehr unterschätzt und die Brauchbarkeit der außermassoretischen kritischen Hilfsmittel zu sehr überschätzt haben; in ihrer Bekämpfung der kirchlichen Lehre von der Vollkommenheit des mass. Textes behielten sie dennoch Recht. Der überzeugenden Kraft ihrer Gründe ist es zuzuschreiben, dass eine besonnenere und richtigere Ansicht vom mass. Texte sich in unserer Kirche allgemeine Geltung verschafft hat. Statt die letzte Gestaltung dieses Textes von einer Versammlung inspirirter Männer zur Zeit des Esra abzuleiten, ist man jetzt darin einverstanden, dass noch viel spätere Männer und Zeiten an ihrer Hervorbringung gearbeitet haben, und statt der absoluten Vollkommenheit und ausschließlichen Gültigkeit jenes Textes wird jetzt nur noch eine relative Vollkommenheit und ein hoher Vorzug desselben vor andern Textgestaltungen gelehrt; nur freilich in Beziehung auf das mehr oder weniger jener relativen Vorzüglichkeit und in Beziehung auf das höhere oder jüngere Alter, das man den einzelnen Teilen der Textgestaltung beilegt, widerholen sich auch heutzutage noch, wenn gleich feiner und minder schroff, die Gegensätze der strengeren dogmatisch-kirchlichen und der freieren geschichtlich-kritischen Richtung. Dass auch diese Abweichungen der Ansichten mehr und mehr ausgeglichen werden, hängt von neuen Einzelforschungen auf diesem zwar schon durch manche schöne Untersuchung aufgehellten, aber immer noch genug dunkeln Gebiete der Textgeschichte ab. Ein kurzer Überblick über die Textgeschichte soll nun zeigen, was bis jetzt an sicheren Ergebnissen darüber vorliegt, und zu einem allgemeinen Urteil über den massoretischen Text befähigen.

I. Über die älteste oder vorkanonische Textgeschichte der Schriften des A. T. haben wir fast gar keine positiven Nachrichten und nur wenige indirekte Andeutungen. Die Bücher wurden warscheinlich auf Tierhäute, vielleicht auch Leinwand (Papier, in Ägypten uralt, war möglicherweise auch in Palästina in Gebrauch; das eigentliche Pergament scheint später zu sein) geschrieben, und zwar scheint bald das Rollenformat das gewönliche geworden zu sein (Ps. 40, 8; Jer. 36, 14 ff.; Hez. 2, 9; Zach. 5, 1). Der Schriftcharakter, dessen man sich ursprünglich und noch nach dem Exil bediente, war der althebräische (später כְּתָב עִבְרִי oder כְּתָב רַעַץ benannt), ursprünglich wol mit dem altphönizischen und moabitischen (auf der Mescha-Stele) fast identisch, im Laufe der Zeit eigentümlich weiter entwickelt; Proben davon liegen uns noch vor auf alten geschnittenen Steinen (aus dem 8. oder 7. Jarhundert), auf den Münzen der Hasmonäer und aus der Zeit der jüdisch-römischen Kriege, wider etwas anderer Art in der samaritanischen Schrift. Jedes einzelne Wort von seinem Nachbar durch ein besonderes Zeichen (Punkt) oder einen Zwischenraum regelmäßig zu trennen, war man damals noch nicht gewont (der Hauptbeweis für diesen Satz liegt in der Häufigkeit unrichtiger Wortabteilung in späteren Texten); wol aber zeigen die ältesten Schriftdenkmale anderer Völker (vor allem jetzt der Mescha-Stein), dass man neben der scriptio continua auch schon die Wortabteilung (durch Punkte) im hohen Altertum kannte und anwandte (s. Gesenius, Gesch. d. hebr. Sprache § 45). Ob

man auch größere und kleinere Sinnabteilungen in der Schrift ausdrückte, darüber haben wir kein Zeugnis; regelmäßig geschah es gewiss nicht, warscheinlich aber doch zerstreut und in einzelnen Fällen (auf dem Mescha-Stein vermittelst eines senkrechten Strichs), und in poetischen Texten scheint die Bezeichnung der Verse und Versglieder durch Zeilenabsätze eine alte Sitte gewesen zu sein, denn sie werden auch später immer so geschrieben, und andere Völker, z. B. die Araber, haben diese Schreibweise als uralte Sitte. Aber sicher war diese alte Schrift one Vokalpunkte und Accente; denn das mass. Punktationssystem ist viel späteren Ursprungs (s. unten), und die Ansicht von Cappellus und Jo. Morinus u. a., dass ehemals אהיו zur Bezeichnung der Vokale häufiger als später gebraucht und sie erst nach Erfindung der Vokalpunkte wider aus dem Texte ausgemerzt worden seien, ist zur Genüge widerlegt bei Gesenius a. a. O. § 49. Vielmehr war die hebräische Schrift, wie ursprünglich alle semitische Schrift, wesentlich Konsonantenschrift; die meisten Vokale wurden, als am Konsonanten haftend gedacht, nicht geschrieben; nur für die langen Vokale ī und ū, ē und ō und für die Diphthonge wurden schon ursprünglich die Zeichen der ihnen verwandten Laute י und ו vielfach angewendet, sowie auch ה für auslautendes ā, ē, è, ō, nur selten und mehr aramäisirend א für ā im Inlaut und Auslaut; auch können wir am massor. Texte des A. T. selbst noch nachweisen, dass das Streben nach Deutlichkeit der Schrift die Anwendung dieser Schriftzeichen gegen das Exil hin und nach demselben häufiger werden ließ (s. Ewald, Lehrb. der hebr. Spr. VIII. § 14—20). Die aus dem Mangel an Vokalschrift für das Lesen der Schriften sich ergebenden Schwierigkeiten wurden wärend des Lebens der Sprache durch deren lebendiges Verständnis leicht beseitigt, obwol nicht zu verkennen ist, dass ein solcher unvokalisirter Text schon damals für minder geübte Leser eine Quelle von Missverständnissen war. — Über die Art und Weise der Fortpflanzung und Erhaltung des Textes in dieser Zeit fehlen zwar alle Nachrichten, wir können aber mit Grund vermuten, dass derselbe der Möglichkeit einer Verderbnis noch mehr ausgesetzt war, als später. Die Schriften waren dem Volke damals noch nicht heilig oder kanonisch im späteren Sinne des Worts, und wenn auch einzelne derselben durch den amtlichen Charakter ihrer Verfasser auf eine sorgfältigere Behandlung Anspruch hatten, so waren doch andere ursprünglich kaum über den Rang von Privatschriften erhaben. In den starken Abweichungen aller der vielen doppelt vorkommenden Stücke des A. T. liegt uns ein faktischer Beweis dafür vor, mit welcher Freiheit spätere Autoren ältere Schriftstücke ausarbeiteten, also auch dafür, dass man damals jene Schriftstücke noch nicht als einen heiligen, unantastbaren Buchstaben sich gegenüberzustellen gewont war, und wir schließen daraus mit Recht, dass man damals auch auf die Erhaltung jedes einzelnen Wortes und Buchstabens noch nicht jene ungemeine Sorgfalt verwandte, wie später. Bei dieser freieren Stellung des Bewusstseins der Leser und Schreiber zu den überlieferten Denkmalen der Schrift, musste die Gefar der Textesverderbnis, die überhaupt bei jeder Vervielfältigung eines Buchs durch Abschriften vorliegt, noch erhöht werden, sowie denn auch in der größeren Unregelmäßigkeit der alten Schriftzüge ein neues Moment der Art liegt; wogegen, dass die Urexemplare von manchen Schriften vielleicht noch längere Zeit vorhanden waren, nicht viel in Betracht kommt, weil gewiss nicht alle Abschriften, welche gemacht wurden, auch darnach korrigirt wurden. Und so finden wir denn wirklich in den doppelt vorkommenden Stellen des A. T. außer den Abweichungen, welche auf Rechnung absichtlicher Änderung durch die späteren Autoren zu setzen sind, auch noch viele solche, welche offenbar auf Texteskorruption beruhen, zum teil eigentliche Fehler, namentlich in Namen und Zalen (s. Movers, Abhandl. über die Chronik S. 53—74; Cappellus, crit. sacr. I, S. 61—132); und wenn gleich manche dieser Fehler erst in späteren, nachkanonischen Zeiten allgemein eingedrungen sind, sofern alte Übersetzungen statt ihrer noch die richtige Lesart haben, so stammt doch die Mehrzal derselben aus der vorkanonischen Zeit, und beweist somit sicher für unseren obigen Satz; wenigstens wird bei der Erklärung, welche Buxtorf, Anticr. 2. C. 2. S. 366 ff., und Carpzov, crit. sacr. S. 120 ff., davon geben, sich jetzt niemand mehr beruhigen.

II. Eine neue Epoche für den Text der heiligen Schriften begann nach dem Exil von der Zeit an, als dieselben zu kanonischer Dignität erhoben und als heilige Schriften verehrt mit immer steigender Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit behandelt wurden. Dieser Zeitpunkt trat zwar nicht, wie die älteren, und noch manche neuere Theologen behaupten, für alle die biblischen Schriften zugleich ein, etwa durch Esra, Nehemia und andere Männer der großen Synagoge, als hätten diese schon den ganzen Kanon gesammelt und geschlossen, vielmehr war die Bildung des Kanons eine successive; sofern aber doch für einen Teil des Kanons, zum mindesten für das Gesetz, jener Zeitpunkt mit Esra beginnt, müssen wir gleichwol diese Epoche von ihm an rechnen, und indem wir dieselbe bis auf die Zeit des Schlusses des Talmud (am Ende des 5. Jarh.'s) ausdehnen, setzen wir diese ganze Periode als die vormassoretische der im engern Sinne massoretischen entgegen. Es ist die Periode, in welcher nicht bloß der Schriftcharakter und der Text seine feste Gestaltung erhielt, sondern auch die Lesung und Einteilung des Textes in der Hauptsache schon ganz so, wie sie jetzt vorliegt, festgestellt und von dem später in der Massora zusammengefasten kritisch-exegetischen und grammatischen Apparat schon ein guter Theil erzeugt wurde, so jedoch, dass dieser Apparat und die richtige Lesung des Textes vorerst meist nur mündlich überliefert wurde. a) Eine mehr nur die äußere Gestalt des Textes betreffende Veränderung, welche in dieser Periode mit demselben vorging, ist die Änderung der Schrift und die Ausbildung einer heiligen Kalligraphie. Die althebräische Schrift wurde unter dem Einflusse des aramäischen Schriftcharakters allmählich zur Quadratschrift (כְּתָב מְרֻבָּע), auch „assyrische" oder babylonisch-aramäische Schrift (כְּתָב אַשּׁוּרִי) genannt (andere unrichtige Ableitungen des Namens s. bei Hupfeld, Stud. und Krit. 1830, II, S. 293 ff.), umgebildet. Die jüdische Sage, wie sie im Talmud Sanhedr. fol. 21 et 22, Hier. Megill. fol. 71, b., bei Origenes (Hexapla Tom. I, p. 86 ed. Montf.) und Hieronymus (prolog. gal.) erscheint (vergl. Abulfathi Annales Samaritani ed. Vilmar p. 74), schreibt die Einführung der Quadratschrift dem Esra zu und bezeichnet sie ausdrücklich als eine aramäische Schrift, welche die Juden statt ihrer hebräischen angenommen haben, wogegen sie diese selbst den Samaritanern hinterlassen haben (s. Gesenius, Gesch. S. 150 f.). Diese neueren Untersuchungen über die Entwicklung der semitischen Schriften haben nun zwar diese aramäische Abstammung der Quadratschrift bestätigt (Gesenius a. a. O. § 42 f. und Hupfeld a. a. O. S. 256—301). Man kann jetzt vermittelst der assyrischen, persischen und ciliciſchen Siegel und Münzen, weiterhin auf den schon länger bekannten aramäischen Papyrus aus Ägypten vom 3. bis ins 1. Jarhundert v. Chr. und auf den palmyrenischen Inschriften vom 1. bis 3. Jarh. n. Chr. die allmähliche Ausbildung dieses aramäischen Schriftcharakters bis ins 8. Jarh. zurück, also fast durch ein Jartausend hindurch, einigermaßen verfolgen und den Beweis füren, dass die Quadratschrift sich eng an diese Entwicklungsreihe anschließt, und mit der ägyptisch-aram. und palmyrenischen Schriftgestalt in engster Verwandtschaft steht. Aber eben so sicher kann man behaupten, dass zur Zeit Esras die Quadratschrift noch nicht ausgebildet war, sie also auch noch nicht von ihm eingefürt sein kann. Überhaupt ist die Vorstellung von einer eigentlichen und plötzlichen Eintauschung der einen Schrift für die andere und von einer förmlichen Umschreibung der Bücher aus der alten in die neue Schrift als eine undenkbare zurückzuweisen, und vielmehr ein längerer Umbildungsprozeſs der Schrift anzunehmen. Die Zeit, innerhalb welcher, und die Stufen, durch welche hindurch diese Umbildung vor sich ging, können wir aus Mangel an Nachrichten nicht mehr genau bestimmen (aus Esra 4, 7 wird sich mit Movers a. a. O. S. 37 schwerlich etwas sicheres folgern lassen). Wie die aramäische Sprache nach dem Exil die hebräische Sprache allmählich zu verdrängen anfing, so wird von der gleichen Zeit an auch die aramäische Schrift dem althebr. Schriftcharakter nach und nach Terrain abgewonnen haben. Sehr wol möglich ist, dass das Beispiel und der Einfluss des Babyloniers Esra für die Einführung des aram. Schriftzugs in die heil. Bücher entscheidend wurde. Aber weder war das schon die ausgebildete Quadratschrift,

noch kann damals die aram. Schrift außerhalb der Kreise der Gesetzesgelehrten schon allgemein verbreitet und ausschließlich in Gebrauch gewesen sein. Nicht bloß die Samaritaner erhielten für ihren Pentateuch die alte Schrift noch fort, sondern auch bei den Juden muss sie noch lange verständlich gewesen sein, dass sie ja auf Münzen der hasmonäischen und nachhasmonäischen Zeit angewendet wurde. (Die Beweisfürungen aus den LXX, welche schon versucht wurden, um die Herrschaft sei es der Quadratschrift oder der althebräischen Schrift im 3. und 2. Jarhundert v. Chr. zu erweisen, haben sich als unergiebig erwiesen, weil für jede der beiden Meinungen sich einzelne Stellen anfüren lassen, was nicht zu verwundern ist, wenn die Schrift damals im Stadium der Umbildung begriffen war; s. Eichhorn, Einl. 4. Aufl., Bd. I, S. 201 f.; Gesen. a. a. O. S. 153, 158. 176; Movers a. a. O. S. 32—40; Frankel, Vorstudien S. 211—213). Dass jene Umbildung im ersten christlichen Jarhundert in der Hauptsache schon vollendet war, hat man aus Matth. 5, 18 geschlossen, sofern schon hier das Jod als der kleinste Buchstabe genannt ist, was er in der Quadratschrift ist, und schon hier die Hörnchen oder Spitzen über den Dächlein einzelner Buchstaben erwänt werden (s. die Abbildungen bei Surenhusius, Mishna I, p. 9); doch würde *ἰῶτα* und *κεραία* sich auch vom Standpunkt des griechischen Alphabets aus erklären. Ein sicherer Beweis liegt in den neuerdings bekannt gewordenen palästinischen Inschriften aus den par Jarhunderten vor und nach der Zerstörung Jerusalems (vgl. de Vogüé und de Saulcy in der Revue archéol. 1864, IX, p. 200 ff.; 1865 XI, p. 137 ff. 319 ff.; Nöldeke in Z.D.M.G. XIX, S. 640 f.; Merx, Archiv Bd. I, S. 360 ff.; Renan im Journ. Asiat. 1864 Déc. p. 531 ff. und 1876 Août-Sept., p. 273 ff.), wogegen die Grabschriften aus der Krim nach Stracks und Harkavys Auseinandersetzungen hier nicht mehr in Betracht kommen können. In der Mishna wird sie unter dem Namen אַשּׁוּרִית erwänt (Sarenh. II, p. 390 — 392, VI, p. 490) und zu Origenes Zeit wird die Quadratschrift als etwas Altes betrachtet und ihre Einfürung schon dem Esra zugeschrieben (s. oben), sie muss also damals längst ausgebildet gewesen sein; die Beschreibungen, welche Hieronymus und der Talmud von den einzelnen Buchstaben geben, stimmen ganz zu derjenigen Form derselben, welche sie noch heute in den Handschriften haben. Die volle Ausbildung des ängstlichen und kleinlichen Buchstabenglaubens, welche bald nach Jerusalems Zerstörung bei den Juden eintrat, muss schnell auch jeder weiteren Entwicklung der Quadratschrift ein Ziel gesetzt haben; der Talmud macht, was früher nur Observanz gewesen war, zu einer gesetzlichen Vorschrift und gibt eingehende Regeln über Kalligraphie und Orthographie (Menach. f. 29 sqq.; Schabb. f. 103 sqq.; Megill. hier. fol. 71 sqq.; s. Wähner, antiq. hebr., sect. I. C. 45). Infolge dieser gesetzlichen Obhut der Talmudisten über die Schriftzüge der Bibel ist der damalige Typus der Quadratschrift bis auf den heutigen Tag fest und unveränderlich geblieben; kaum vermochten sich innerhalb dieses allgemeinen und immer gleichen Typus unbedeutende Spielarten und Variationen der Quadratschrift in den verschiedenen Ländern zu erzeugen (Eichhorn § 351 f.).

b) Aus der Verehrung, welche in dieser Periode den kanonischen Schriften in immer höherem Maße zu teil wurde, musste sich für die Juden eine erhöhte Sorgfalt in Behandlung derselben und vor allem die Notwendigkeit einer kritischen Feststellung des Textes ergeben. Wie leicht beim Abschreiben der Bücher trotz der gewissenhaftesten Sorgfalt Fehler in die Texte kommen und wie leicht solche durch Beschädigung der Handschriften vermehrt werden können, ist aus der Litterärgeschichte aller Völker bekannt, auch noch in den spätern massoretischen Bibelhandschriften zeigt sich dies ebenso (die verschiedenen Arten, wie Abschreiber fehlen können, findet man aufgezält und mit freilich nicht durchaus richtigen Beispielen aus dem A. T. belegt fast in jedem Handbuch der Einleitung, namentlich L. Bauer, crit. sacr. § 20; Eichhorn § 93 — 106, Jahn § 127—147; kürzer bei de Wette-Schrad. § 113, Keil § 204). Solcherlei Fehler waren nun auch schon in vorkanonischer Zeit in die Abschriften der älteren Bücher eingedrungen; durch zufällige Beschädigungen konnten einzelne Handschriften verstümmelt und lückenhaft

werden, oder durch Zusätze verunstaltet, und ihr Text durch willkürliche Änderungen, Versetzungen einzelner Stellen u. s. f. verderbt werden. Sobald man nun den alten Schriften kanonische Autorität zuzuschreiben, sie in den gottesdienstlichen Gebrauch einzufüren, als Quelle für das Recht, die Lehre und den Glauben der Gemeinde zu benützen anfing, mußte man auch auf die etwaigen Abweichungen der in Umlauf befindlichen Handschriften von einander aufmerksam werden, und das Bedürfnis eines festgestellten richtigen Textes mußte sich von selbst geltend machen. Die dadurch notwendig gewordene gelehrte Beschäftigung mit den Schriften fing nun nach allem, was wir wissen, bei dem „Gesetze" (dem am frühesten heilig gewordenen Teil der Bibel) an und zwar schon unter den babylonischen Juden: Esra, als er aus Babylonien nach Palästina kam, war schon der große Gesetzesgelehrte und hat nur eine Geistesrichtung und eine Gelehrsamkeit, welche dort schon länger bestanden hatte, nach Jerusalem herüber verpflanzt. Daß er und die Männer seiner Richtung nicht bloß mit der Erklärung des Gesetzes und seiner Durchfürung im Leben der Gemeinde, sondern auch mit der Herstellung eines amtlichen Textes desselben sich beschäftigt haben, müssen wir wol glauben, ohne daß wir darum mit den Talmudisten schon alle die Ergebnisse späterer Textarbeiten als ihm bekannt vorauszusetzen oder sie in die Stelle Nehemia 8, 8 hineinzutragen nötig hätten (s. Buxtorf, Tiber. C. 8). Die andern beiden Teile des Kanons (Propheten und Hagiographen) hatten damals noch nicht, sondern gewannen erst im Laufe der Jarhunderte ein höheres Ansehen, obgleich niemals so hoch wie das Gesetz, und ehe das geschah, kann man kaum denken, daß man von Amtswegen ihrer Texte sich werde besonders angenommen haben. Die Sopherim der nächsten 2 Jarhunderte nach Esra, auch die große Synagoge genannt (Ewald, Geschichte 3 Bde. 4°, S. 218 ff.; J. Derenbourg, essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, Par. 1867, p. 29 ff.) betrieben die gesetzliche Neuordnung der Gemeinde, die Ausgestaltung der rechtlichen und rituellen Verhältnisse; die eigentliche textkritische Tätigkeit lag ihnen noch ferne. Gewiß gab es von den Büchern, die man als heilige anerkannte, zumal von denen, die man öffentlich vorzulesen pflegte, am Tempel oder später in bedeutenderen Synagogen besonders znverlässige und sorgfältige Handschriften, aber das konnte nicht verhindern, daß nicht die gewönlichen kursirenden Exemplare oft ziemlich willkürlich behandelt wurden und allerlei sachliche und sprachliche Umgestaltungen erfuren. Die skrupulöse Scheu, mit welcher nach Josephus (c. Ap. 1, 8) und Philo (Euseb. praep. ev. 8, 6. 7) die Juden ihrer Zeit die hl. Bücher zu behandeln pflegten, darf auf diese früheren Jarhunderte nicht unmittelbar übertragen werden, und betrifft auch mehr den Inhalt als die sprachlichen Minutien des Textes. A. Geiger (Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857) hat nachzuweisen gesucht, daß auch die Gelehrten in Palästina sich vor allerlei Änderungen, auch sachlichen, in ihren Handschriften nicht scheuten (a. a. O. S. 97—100; 231 ff.). In den ältesten kritischen Beweisstücken, im samaritanisch-hebräischen Pentateuch und in den LXX haben wir noch Zeugnisse dafür, daß damals (vom Ende des fünften bis in das zweite Jarhundert hinein) die Wortfeststellung in den am meisten verbreiteten und gebilligten Handschriften noch ziemlich schwankend war. Die ältere Meinung, daß bei den paläst. Juden damals der Text schon fest normirt gewesen sei und die Abweichungen der griech. und samarit. Bücher nur durch Nachlässigkeit und Willkür der helleniſtischen Juden und der Samaritaner erzeugt seien, ist längst als unhaltbar erkannt (s. Geiger a. a. O. S. 8—19). Die ägyptischen Juden wollten in allem sich möglichst an die paläſtinischen anschließen. Wenn gleichwol bei ihnen das Fortbestehen so bedeutender, noch aus vorkanonischer Zeit herrürender Textesabweichungen (Rezensionen), wie sie die LXX in den Büchern Jeremja, Proverb., Sam. u. s. w. zeigen, möglich war, so beweist das zum mindesten, daß man damals auf genaue Uniformität der Texte noch nicht den Wert legte, wie später. Und wenn LXX und Sam. so oft, nicht bloß dann und wann in guten, sondern auch, und noch öfter, in schlechten Lesarten, gegen den massoret. Text zusammenstimmen, so kann man daraus schließen, daß diese eben auch in vielen Handschriften der paläst. Juden noch verbreitet waren und noch keineswegs für anstößig oder durchaus unzulässig galten. Auch andere alte

Dokumente, wie das Buch der Jubiläen oder das N. T. oder das jerusal. Targum, füren gelegentlich auf denselben Satz. Es mag sein, dass die jüngeren Sopherim um die Zeit Christi, die s. g. Chakhamim, in Bezug auf Korrektheit des Textes schon peinlicher und strenger waren als die früheren, also auf eine genauere Feststellung des Textes hinsteuerten, aber durchgedrungen sind sie damit noch nicht und noch weniger haben sie schon die Arbeit am Text abgeschlossen. Die abschließende Arbeit fällt erst in die Zeit der jüngeren Tannaim, nach Jerusalems Zerstörung, als das Judentum sich gesetzlich neu aufbaute und die buchstäbliche Genauigkeit eines R. ʿAqîba herrschend wurde. Nun, da das gesamte Judentum der strammen Herrschaft seiner rabbinischen Leiter unterworfen wurde, war die Möglichkeit gegeben, allen Textesabweichungen ein Ende zu machen und einen ausschließlich geltenden amtlichen Text herzustellen. Plötzlich geschah auch das nicht; noch mehrere Generationen arbeiteten daran. Die griechischen Übersetzungen aus dem 2. Jarh. n. Chr., namentlich Aquilas und Theodotions, haben schon viel weniger Abweichungen vom mass. Text (Cappell. II, 843). Die amtlichen, im 3. und 4. Jarh. in Babylonien vollendeten Targums zum Gesetz und den Propheten (Onkelos und Jonathan) haben einen, dem massoretischen nächstkommenden Text (Cappell. crit. sacr. II, p. 771—793); denn dass die Juden erst in weit späterer Zeit ihren Text nach den Targumim korrigirt haben, ist eine grundlose Annahme. Weit genauer, als sonst bei den Griechen, stimmt der hebräische Text des Origenes (s. Eichhorn § 113) und Hieronymus (s. Eichhorn § 127 b; aber auch Cappell. II, p. 898 und Kennicott, Dissert. gen. § 84, 13) mit dem massoretischen. Im Talmud erscheint der konsonantische Text schon durchaus als ein fester und als ein so unveränderlicher, dass man etwaige Varianten nur noch als ein Keri zum Ketibh nachtrug; die Feststellung des Textes samt den Resten kritischen Apparats dazu (s. darüber unten) wird bereits als ein Werk des hohen Altertums angesehen und auf eine הֲלָכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי zurückgefürt (Nedar., f. 37, b; Buxtorf, Tiber. p. 40 sqq.). Dass dagegen die im Talmud oft vorkommende Unterscheidung zwischen מִקְרָא und מָסֹרֶת und die Formel: „lies nicht so, sondern so" keinen Beweis für damals vorkommende Schwankungen des Textes enthalten, ist gegen Jo. Morinus u. Cappellus schon von Buxtorf, neuerdings wider von Hupfeld (Stud. u. Krit. 1830; III, S. 554 ff.; s. auch H. Strack, Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebr., Lips. 1873, p. 66 ff.) gründlich erwiesen. Auch die Varianten, welche sich aus den Anfürungen von Bibelstellen im Talmud ergeben, sind äußerst unbedeutend (s. die Schriften darüber bei de Wette, Einl. § 105) oder gar keine (s. Strack p. 94—111). Die Bildung des konsonantischen Textes kann somit als eine vor dem talmudischen Zeitalter beendigte angesehen werden. — Die Grundsätze, nach welchen bei diesen Textarbeiten verfaren wurde, sind nicht bekannt und lassen sich nur indirekt erkennen. In dem von ihnen gebildeten Texte sind die Eigentümlichkeiten der einzelnen Schriftsteller, Bücher und Zeitalter, Archaismen, Idiotismen, lokale Dialektfärbungen, sogar eigentümliche Schreibweisen oft mit bewundernswürdiger Treue bewart, und wir sehen wenigstens soviel, dass absichtliche und willkürliche Textänderungen und uniformirende Verbesserungsversuche (sei es auch nur in Beziehung auf die Schreibweise) diesen Kritikern ferne lagen. Auch die Untersuchung der vielen Parallelstellen des A. T. fürt auf denselben Satz; es lag hier, wenn irgendwo, für sie nahe, die vielen Abweichungen dieser Stellen von einander, und die offenbaren Widersprüche und Textesfehler wegzuräumen, und eine Stelle aus der andern zu verbessern (wie die LXX oft genug taten); dass sie das sich nicht beigehen ließen, ist uns ein Zeichen ihrer Gewissenhaftigkeit. Dass sie gar aus dogmatischen Gründen einzelne Stellen gefälscht haben (wie da und dort in der alten Kirche, später von Jos. Voss, De LXX interpr. p. 18 sq., Kennic., Diss. II, sup. rat. C. 1, p. 17 sq. u. a. behauptet wurde), ist längst als eine grundlose Beschuldigung erkannt (Capp. I, p. 1—13; Walton, Prolegg. ad Polygl. Lond. VII; Carpzov, Crit. p. 111, 958 sq.; Bauer, Crit. p. 47 sq.) und ist auch bei Stellen wie Jes. 19, 18; 53, 9; Ps. 22, 17 nicht warscheinlich. Aus den angefürten Tatsachen ergibt sich zugleich, dass diese alten Kritiker nicht nach

Konjektur, sondern nach dem Zeugnis der Handschriften den Text feststellten, und die Befolgung dieses Grundsatzes können wir ihnen nicht genug danken. Wir sagen: Handschriften, in der Mehrzal. Denn die Behauptung von P. de Lagarde (Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbia, Leipz. 1863, S. 2, und in den G.G.A. 1870, S. 1549 ff.), dass alle hebr. Handschriften auf ein einziges Muttermanuskript mit allen seinen Fehlern zurückgehen, ist an sich so unwarscheinlich und durch das (in de Lagarde, Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs, Leipz. 1867 P. I, p. 231 veröffentlichte) angebliche Zeugnis eines späten christlichen Autors so schlecht gestützt (s. dagegen A. Kuenen, les origines du texte Masoréthique de l'ancien testament, traduit par A. Carrière, Par. 1875), dass ihr wol niemand sonst beipflichten wird. Aber eine andere Frage ist, ob jener Grundsatz hinreichte, einen durchaus richtigen Text zu erzeugen. Wir wissen zwar über die Menge und Qualität der von ihnen zu Rate gezogenen Handschriften nichts, aber wir können uns denken, dass, wenn sie zu einem Buche nur wenige oder minder gute Handschriften hatten und diese zufällig in einem Fehler zusammenstimmten, dieser dann auch in ihren Text kommen musste, und hier verewigt wurde. Sodann kam vieles auf die kritischen Grundsätze an, nach welchen sie aus den Lesarten der Handschriften auswälten. Das im Talmud hier. Taanith. f. 68a (oder Megilla 4, 2, auch Sopherim 6, 4) erwänte Beispiel kritischen Verfarens, wornach man einmal bei Vergleichung dreier Handschriften immer zweien gegen eine Recht gab (s. Eichhorn § 115; Geiger a. a. O. S. 232 ff.), gibt nicht gerade ein gutes Vorurteil für ihr kritisches Geschick. Nehmen wir noch dazu, dass in den alten Übersetzungen und andern kritischen Denkmälern doch noch hie und da, ja bei einigen Büchern (die niemals sehr sorgfältig behandelt worden waren) sogar noch sehr oft eine der massoretischen Lesart vorzuziehende erhalten ist, so müssen wir urteilen, dass diese Männer, wenn auch in der Regel, so doch nicht immer, das richtige gewält haben und dass ihr Text zwar one Vergleich der beste und beglaubigtste, aber doch nicht der absolut richtige ist. Völlig außer dem Bereich der Aufgabe dieser Kritiker aber lag es, Textesfehler und Textesänderungen (aus der Zeit der Sopherim und Chakhamim), welche zu ihrer Zeit in den ihnen zugänglichen Handschriften allgemein verbreitet waren, zu bessern, und man begreift hienach, dass in dem von ihnen gebildeten Texte noch manche Fehler stecken können, welche wegzuräumen sie keine Macht hatten, weil schon zu ihrer Zeit die kritischen Zeugnisse zu mangelhaft waren. Dass aber wirklich noch manche Fehler der Art, über welche alle kritischen Zeugnisse schweigen, die aber gleichwol durch die Unzulänglichkeit des Sinnes, sowie durch grammatische und formale Gesetze als Fehler erkannt werden, im massoretischen Texte stecken, kann kein unbefangener Exeget leugnen. Wurde aber so die amtliche Feststellung des Konsonantentextes in einem gewissen Zeitpunkte definitiv abgeschlossen und in einigen Musterhandschriften verewigt, so begreift sich leicht, dass nun auch alle Fehler der damaligen Rezension sich unabänderlich forterbten, one dass man darum mit de Lagarde anzunehmen nötig hätte, der jetzige Bibeltext beruhe auf einem einzigen bei der Erstürmung der Feste Bether zufällig geretteten Exemplare. Dass übrigens in Kleinigkeiten selbst jetzt noch nicht alle Abweichungen ausgeschlossen waren, sondern selbst noch in die massoretischen Zeiten hinein vorkamen, kann man jetzt mit Sicherheit z. B. daraus beweisen, dass in den Handschriften der babyl. Massoreten das הוּא für das pron. fem. (das im Pentateuch allgemein forterhalten wurde) sich auch noch in den Propheten forterhalten hat, wärend es von den paläst. Massoreten hier durchaus in הִיא geändert wurde (Geiger S. 236; Z.D.M.G. XXVIII 676; G.G.A. 1876, S. 203). Von dem bei jenen älteren Arbeiten gewonnenen, kritischen Apparate sind uns leider nur sehr spärliche Reste aufbewart, namentlich sind die Varianten aus den älteren Zeiten, wenn je damals schon solche gesammelt wurden, fast ganz verloren gegangen. Manche Reste von diesem kritischen Apparate der älteren Zeit sind in der späteren Massora verborgen, können aber, weil sie hier mit jüngerem Stoffe vermischt sind, nicht mehr ausgeschieden werden. Andere solche Reste sind aber schon im Talmud erwänt, und diese Erwänungen sind wichtig, weil sie uns in die kritischen Bemühungen dieser älteren

Zeit einige Einsicht verschaffen. Talmud bab. Nedar f. 37 b wird erwänt, dass die Sopherim in 5 Stellen ein fälschlich eingedrungenes ו beseitigt haben (עטור סופרים; s. Geiger S. 251 ff.; Strack p. 86), und so wird auch in der späteren Massora zu Num. 1, 1 und Ps. 106, 20 überliefert, dass sie in 18 Stellen (Capp. I, p. 445—455) gegen einzelne, entweder dem Kritiker nahe liegende oder schon in die Handschriften eingedrungene Textveränderungen den richtigen Text (nach andern: gegen die ursprüngliche Lesart den jetzigen Text) gesichert und festgestellt haben (תקון סופרים; s. darüber Geiger S. 309 ff., wo auch die vormassor. Zeugnisse darüber angegeben sind; Strack p. 87; Wedell, De emendationibus a Sopherim propositis, Vratisb. 1869). Ebenso scheinen die sogenannten „außerordentlichen Punkte" über einzelnen Wörtern oder Buchstaben (s. die 15 Fälle, wo sie in unserem Texte vorkommen, bei Cappell. I, p. 455—458 und Buxtorf, Tiber. cap. 17; Geiger S. 257 f.; Strack p. 88 ff.) schon von diesen älteren Kritikern herzurüren (denn schon der Talmud und Hieronymus quaest. zu Gen. 19, 33 erwänen solche), und von ihnen zur Bezeichnung der Unechtheit oder wenigstens des kritischen Verdachts angewendet worden zu sein (s. Hüpeden, Neue wahrsch. Muthmaßung 1751). Bestandteile des kritisch-exegetischen Apparats der älteren Zeit sind auch noch die dreierlei Arten von Qeris, die schon den Talmudisten wol bekannt sind und zum teil von ihnen auf uralte Tradition zurückgefürt werden, da man nämlich entweder etwas las, was im Texte nicht geschrieben stand (קרי ולא כתיב), oder etwas nicht las, was im Texte geschrieben war (כתיב ולא קרי; s. die Stellen, wo diese 2 Arten vorkommen, aufgezält bei Buxtorf, Tiber. pi 40 sqq., Cappell. I, p. 180—188); vgl. Strack p. 85 f., auch Geiger S. 254 ff.), oder das geschriebene Wort anders las, als es geschrieben war (קרי וכתיב), und auch von dieser letztern und in der spätern Massora hauptsächlichsten Klasse muss den Talmudisten schon eine gute Anzal bekannt gewesen sein (s. Eichhorn § 120; Strack p. 81 ff.). Diese dreierlei Qeris haben nun zwar zum großen teil nur exegetischen Wert (sollen z. B. statt der grammatisch oder orthographisch ungewönlichen Wortformen die gewönlichen angeben, zeigen, wo man zur Erleichterung des Verständnisses einiges hinzudenken oder weglassen muss, oder vom Leser die Ersetzung obscöner Wörter des Textes durch euphemistische verlangen) und sind insofern nur Scholien zum Text; aber ein guter Teil derselben enthält doch wirkliche Varianten (Cappell. I, 393 ff.; Eichhorn I, § 148; Geiger S. 254 ff.), und solche ruhen, wenigstens zum größten teile, nicht auf bloßer Konjekturalverbesserung, sondern auf Handschriftenvergleichung, wie denn manche derselben durch alte Übersetzungen bestätigt werden; es sind also wirkliche Reste eines älteren kritischen Apparats und als solche für uns wichtig; nur ist zu bedauern, dass über die Art und Zal der Handschriften, woraus sie stammen, nichts überliefert ist. Mehr von diesem älteren kritischen Apparat wäre uns vielleicht erhalten, wenn derselbe schon früher der Schrift anvertraut worden wäre, aber wie andere den Text betreffende Ergebnisse und Festsetzungen sind auch diese durch diese ganze Periode hindurch meist nur mündlich überliefert worden. Indessen zeigt der Inhalt dieser Reste kritischer Bemerkungen, dass schon in diesen Zeiten es sich nur noch um untergeordnete Einzelnheiten des Textes handelte, bedeutendere, oder den Gehalt der Bücher alterirende Textesschwankungen aber nicht mehr vorkamen.

c) Hand in Hand mit der Gestaltung des geschriebenen Textes ging die Feststellung der Art, wie er zu lesen sei, oder die Ausbildung der Vokalisation und der Wort-, Vers- und Abschnitt-Abteilung. *α*) Dass die alte Schrift keine Vokalpunkte hatte, ist schon oben erwänt; nur ein O. G. Tychsen konnte noch im Jar 1778 (in Eichhorns Repertorium Bd. III) von Gleichzeitigkeit der Punktation mit der hebräischen Schrift träumen. Auch ist, dass nicht schon die große Synagoge die Vokale, Accente und andere Lesezeichen dem Texte beigeschrieben habe, wie die Buxtorfe und andere behaupteten, infolge der Verhandlungen darüber im 17. Jarhundert und der neueren Forschungen (s. die älteren Schriften bei Rosenmüller, Handbuch der Liter. I, 569—587) hinreichend festgestellt und

allgemein anerkannt (s. die Gründe für jene Behauptung, zusammengestellt bei Carpzov, Crit. sacr. p. 242 — 274; Löscher, De causis p. 276 sqq. und meist richtig widerlegt bei L. Bauer, Crit. sac. § 13). Ja sogar wärend dieser ganzen Periode bis zum Schlusse des Talmud waren dem heiligen Texte noch keine Vokal- und andere Punkte beigeschrieben. Sämtliche alte Übersetzungen, zumal die griechischen, und Josephus differiren gerade in der Lesung und Vokalaussprache der biblischen Wörter so bedeutend vom massor. Texte (s. über die Abweichungen der Griechen Cappell. II, S. 500—545, 793—805; St. Morinus, De ling. prim. p. 385—396; Gesenius, Gesch. § 50), dass sie unmöglich schon den jetzigen vokalisirten Text gehabt haben können. Die Auskunft, die Abweichungen aus willkürlichen und absichtlichen Veränderungen der Übersetzer zu erklären, scheitert schon daran, dass nicht etwa nur der eine oder andere, sondern alle diese Übersetzer so sehr abweichen. Auch Origenes gibt seinen hebräischen Text in der Hexapla in einer von der massor. verschiedenen Aussprache. Noch Hieronymus, welcher in seinen Arbeiten über das A. Test. überall kritisch-philologische und orthographische Bemerkungen einmischt, kennt selbstgeständlich keine Vokalzeichen (nicht einmal das diakritische Zeichen des ש, s. Hupfeld a. a. O. III, S. 580 Anm. und 585 f.) und Ausdrücke von ihm, um deren willen man früher Bekanntschaft mit Vokalzeichen bei ihm glaubte voraussetzen zu müssen, sind anders zu erklären (a. a. O. S. 571—587). Und ebenso setzen die Talmudisten überall einen unpunktirten Text voraus und kennen durchaus keinerlei Lesezeichen, wie Buxtorf Vater in Tib. C. 9 und Son in punct. ant. I, 6 meinten (s. die ausfürliche Nachweisung davon schon bei Elias Levita in Mas. Hammas., Cappellus arc., Jo. Morinus exerc. und Hupfeld a. a. O. S. 554—570). Noch bis jetzt werden die öffentlichen oder heiligen Handschriften der Juden unpunktirt und one alle Lesezeichen geschrieben, laut ausdrücklicher Vorschrift, in welcher die Observanz der talmudischen Zeit zum Gesetz für die spätere Zeit erhoben wurde. Nach alledem bleibt es dabei, dass das mass. Punktationssystem erst späteren Ursprungs sei, wie schon Elias Levita gelehrt hatte, und wärend dieser ganzen Periode den heil. Texten noch keine Punkte beigeschrieben wurden. Allein daraus folgt nun nicht, dass wärend dieser ganzen Zeit auch die Lesung des unpunktirten Textes bei den Juden noch ganz freigegeben oder schwankend war; vielmehr kann gar nicht anders als angenommen werden, dass zugleich mit der amtlichen Feststellung des Textes auch eine bestimmte Art, denselben zu verstehen und zu lesen, sich ausbildete. Sie bildete sich aber, wie der Text selbst, nicht auf einmal, sondern im Laufe der Jarhunderte und infolge der Studien vieler Generationen von Gelehrten. Die alten griechischen Übersetzungen, vor allem die LXX, aber auch die späteren, haben nicht nur ein sehr eigentümlich gestaltetes Vokalisationssystem (s. unten), sondern sie weichen auch in Beziehung auf die Lesung und die dadurch bedingte Auffassung der Wörter so bedeutend von der mass. Lesung ab, stimmen aber andererseits hie und da in schweren und zweideutigen Fällen mit dieser wider so auffallend überein (Buxtorf, Punct. p. 116 sq.), dass man daraus erkennen kann, wie in Beziehung auf die Lesung schon eine exegetische Tradition vorhanden war, diese aber noch nicht alles einzelne fest und sicher gestellt hatte, auch diesen griechischen Übersetzern nicht vollständig bekannt geworden oder nicht durchaus bindend erschienen war. Die schließlich in Babylonien festgestellten amtlichen Targumim dagegen zeigen schon eine von der massoretischen viel seltener abweichende Lesung und Auffassung des Textes, und beweisen somit (da ein anderer von Eichhorn § 68, 1 und Gesenius, Geschichte § 51, 1 daraus gezogener Schluss unrichtig ist), dass schon im Anfang der christlichen Zeit die exegetische Überlieferung ziemlich fest und durchgreifend geworden war. Sodann hat Hieronymus in Beziehung auf die Lesung des Textes eine durchaus sichere Überlieferung, beruft sich auf sie wie auf eine Auktorität gegenüber von den griechischen Übersetzungen, und weicht im ganzen sehr wenig von der mass. Lesung ab (s. Cappellus II, S. 858—868) und das oft vielleicht nur aus Nachgiebigkeit gegen die griechischen Übersetzungen. Im Talmud wird, trotz des Mangels an Lesezeichen im Texte, doch die richtige Art, ihn zu lesen, als bekannt, fest, sicher und allgemein gebilligt vorausgesetzt (man vergleiche auch die schon

im Talmud erwänten Qeris; daſs die künſtlichen Varianten, durch welche die Talmudiſten ihre Lehrſätze an Worte des Bibeltextes anknüpften, keine Spuren abweichender Lesarten enthalten, ſ. bei Hupfeld a. a. O. 554 ff.). Es ſcheint demnach, daſs ſchon lange vor dem Schluſſe dieſer Periode die Feſtſtellung der Leſung des Textes vollzogen worden war, und inſoweit haben die älteren Gelehrten, welche den vormaſſoretiſchen Urſprung der Vokaliſation behaupteten, Recht; aber in der Schrift fixirt war dieſe Leſung noch nicht, ſondern nur erſt mündlich gelehrt und fortgepflanzt, obwol vielleicht ſchon damals einzelne Gelehrte in ihren Büchern ſich eigentümliche Merkzeichen zur Unterſtützung ihres Gedächtniſſes gemacht hatten. β) Von der Leſung der Wörter hängt auch die Wortabteilung ab und umgekehrt jene von dieſer; die Feſtſtellung der Wortabteilung, ſoweit ſie nicht ſchon in den älteren Handſchriften vorlag, muſs darum ebenfalls ſchon in dieſer Periode zu Stande gekommen ſein. Und zwar ſcheint dieſer Teil der Textarbeit ſchon frühe vollendet, und die Worttrennung auch in der Schrift bald ziemlich regelmäßig durchgefürt worden zu ſein. Zeichen dafür haben wir am ſamaritaniſch-hebräiſchen Pentateuch, in welchem jedes Wort von ſeinem Nachbar durch einen Punkt getrennt wird, und an den griechiſchen Überſetzungen, welche zwar noch ſehr häufig in der Wortabteilung vom jetzigen Texte abweichen, aber doch mehr nur bei Wörtern, die dem Sinn nach enger zuſammengehören (Cappell. II, 685—693, 839—842; Eichhorn § 73, 76). Die Targumim ſtimmen ſchon faſt regelmäßig zur maſſoretiſchen Wortabteilung (Eichhorn § 73), und ſie muſs alſo damals wenigſtens traditionell feſtgeſtellt geweſen ſein. Andererſeits ſehen wir aus der in den erſten chriſtlichen Jarhunderten vollendeten Ausbildung der Quadratſchrift mit ihren Finalbuchſtaben, daſs die Worttrennung nun auch äußerlich regelmäßig bezeichnet worden ſein muſs. Hieronymus hat einen ſolchen Text mit Wortabteilung vor ſich (ſ. z. B. zu Zach. 11, 11) und kennt die Finalbuchſtaben; Talmud Menach. f. 30a ſchreibt vor, wie groß der Zwiſchenraum zwiſchen den einzelnen Wörtern ſein müſſe; die Synagogenrollen haben noch jetzt obwol keine Vokalpunkte, ſo doch durchaus die Worttrennung durch Zwiſchenräume infolge der Obſervanz der alten Handſchriften aus der talmudiſchen Zeit; und der Umſtand, daß eine Anzal maſſoretiſcher Qeris die traditionelle Worttrennung verbeſſert (ſ. dieſelben bei Cappell. I, S. 189—202; Jahn I, S. 356 folg.), beweiſt widerum für das hohe Alter der Wortabteilung in unſeren jetzigen Texten. (Hierdurch widerlegt ſich die Anſicht Eichhorns § 76.) γ) Auch die Versabteilung iſt keineswegs der jetzigen Accentuation gleichzeitig (Eichhorn § 77), ſondern viel früheren Urſprungs. Die Versabteilung beruht auf der Unterſcheidung der Sätze und Sinnabſchnitte. Daſs dieſe nicht ſchon in den älteſten und älteren Zeiten regelmäßig auch in der Schrift bezeichnet wurden, iſt ſoviel als gewiſs; nur in poetiſchen Texten ſcheint man die rhythmiſchen Glieder und Sätze urſprünglich oder doch gar bald durch Zwiſchenräume oder Zeilenabſätze kenntlich gemacht zu haben. Dieſe Schreibweiſe poetiſcher Texte war früher allgemein (ſogar in den lateiniſchen und griechiſchen Bibelhandſchriften), und findet ſich noch in den älteren der uns erhaltenen hebräiſchen Handſchriften, für die poetiſchen Texte Ex. 15, Deut. 32; Jud. 5; 2 Sam. 22 iſt ſie ſogar geſetzlich vorgeſchrieben (Talm. Schabb. f. 103b; Sopherim c. 12) und daher jetzt noch üblich; erſt infolge der maſſoretiſchen Accentuation iſt jene Schreibweiſe poetiſcher Texte allmählich außer Übung gekommen. Für die proſaiſchen Texte können wir etwas änliches aus früheren Zeiten nicht nachweiſen; noch der ſamaritaniſch-hebräiſche Pentateuch hat zwar Bezeichnung der Satzglieder, aber nicht die maſſoretiſchen Verſe (Walton, Proleg. XI, 10), auch die Überſetzungen haben ſie nicht, weichen vielmehr auch in der Satztrennung ſehr ſtark vom maſſoretiſchen Text ab (Capp. II, 547 ff. über LXX). Indeſſen muſs teils das gelehrte exegetiſche Studium, teils die Sitte, geſetzliche und prophetiſche Texte in den Synagogen vorzuleſen, das Bedürfnis der Periodenfeſtſtellung geweckt und eine gewiſſe Obſervanz der Praxis darin erzeugt haben. Im Talmud erſcheint die Feſtſtellung der Verſe (פְּסוּקִים) der proſaiſchen und poetiſchen Texte als vollendet; ſie werden ſchon in der Mishna Megill. 4, 4 als bekannt vorausgeſetzt; in der Gemara werden ſie oft erwänt (daneben auch andere Namen für

dieſelben oder für andere kleinere Sinn- und Satz-Abteilungen, wie טְעָמִים, פְּסוּקֵי טְעָמִים, הֲכְרִיעִים, über deren Bedeutung ſ. Hupfeld, Stud. und Krit. 1837, IV, S. 851 f.). Die Verseinteilung wird an verſchiedenen Stellen des Talmud (ſ. Buxtorf, Tib. c. 8 u. 9), wo über Neh. 8, 8 geredet wird, als ſchon dem Eſra bekannt betrachtet, in Megill. f. 22a ſogar auf eine חֲלָכָה לְמֹשֶׁה zurückgefürt; öfters wird im Talmud und Midraſch die Summe der Verſe einzelner Bücher oder Abſchnitte des A. T. ausdrücklich angegeben (ſ. Hupfeld a. a. O. S. 848, 850 f. Anm.), und ſie ſtimmt dann zwar nicht ganz, aber nahe zu der ſpäteren maſſoretiſchen Zälung (die Litteratur darüber ſ. bei Strack p. 78—80). Aber auch dieſe Verseinteilung und Verszälung ſcheint nur erſt die Sache einer mündlich in den Schulen gelehrten und gelernten Kunſt geweſen zu ſein und eine Bezeichnung der Verſe durch die Schrift wird im Talmud nirgends erwänt, auch keine Regel darüber gegeben, wie über die Wortabteilung, und ſo mangelt auch noch in den ſpätern Synagogalhandſchriften alle und jede Versbezeichnung. (Möglich iſt freilich, daſs wenigſtens in ihren Privathandſchriften die Gelehrten ſich die Verſe auf irgend eine Weiſe bezeichnet haben.) Daſs die von Hieronymus in ſeiner lat. Überſetzung eingefürten Vers- und andere Abteilungen nicht die der Juden waren, ſ. bei Hupfeld a. a. O. S. 854—856. δ) Noch früher als die Verseinteilung vollendet wurde, ſcheint man ſich über die Zerfällung des Textes in größere oder kleinere Abſchnitte (פָּרָשִׁיוֹת) verſtändigt zu haben. Dieſe lag an ſich viel näher und war auch für das Verſtändnis und für die gottesdienſtliche Vorleſung notwendiger als die feſte Verseinteilung; zum teil mögen dieſe Abſchnitte ſogar auf uralten Abſchnittsbezeichnungen in den handſchriftlichen Texten beruhen. Die Paraſchen ſind zum mindeſten vortalmudiſch; ſie werden ſchon in der Mishna (ſ. die Stellen bei Hupfeld a. a. O. S. 837 Anm.) und häufig in der Gemara (ſ. Strack p. 74ff.) erwänt und in dieſer auf moſaiſche Tradition zurückgefürt; auch wird daſelbſt (Schabb. f. 103 b; Menach. f. 30 f.) geboten, beim Abſchreiben des Geſetzes auf die Paraſchen wol zu halten, und darum kommen ſie auch in den Synagogenrollen vor. Außerdem ſpricht für ihr vormaſſoretiſches Alter auch noch das maſſoretiſche Piska im engeren Sinne (worüber unten). Bezeichnet wurden ſie in der Schrift durch leere Zwiſchenräume (פְּסָקָא oder פְּתִיחָא) und zwar wurden durch die Art dieſer Zwiſchenräume zweierlei Paraſchen unterſchieden, einmal die großen Sinnabſchnitte, bei welchen die Darſtellung auf einen neuen Gegenſtand übergeht, einſt durch Zeilenabſätze bezeichnet und darum „offene“ (פ׳ פְּתוּחוֹת) genannt, und dann die kleineren Sinnabſchnitte innerhalb jener größeren, einſt durch Zwiſchenräume innerhalb der Zeile bezeichnet und daher (פ׳ סְתוּמוֹת oder פ׳ סְמוּכוֹת) „geſchloſſene“ oder „verbundene“ genannt (in ſpäteren Handſchriften und Drucken ſind beide nur noch durch Zwiſchenräume in der Zeile bezeichnet, aber dann durch ein in dieſelben eingeſetztes פ oder ס unterſchieden). So war nicht nur das Geſetz, ſondern auch die beiden andern Theile des Kanon eingeteilt; auch in unſern Drucken finden ſich die Paraſchen dieſer beiden andern Teile noch durch Zwiſchenräume, aber one פ oder ס bezeichnet. (Sowol die Kapitel des ſam.-hebr. Pentateuch als die Capitula des Hieronymus ſind anderer Art, und haben mit den Abſchnitten des hebr. Textes nichts zu ſchaffen. Die Haphtharen oder die für die kirchliche Vorleſung ausgehobenen Leſeſtücke aus den Propheten haben nicht den Sinn und Zweck von Texteinteilungen. Vgl. über dieſe ganze Materie Hupfeld a. a. O. 832—844.) ε) Über die Einteilung des ganzen Kanons und die Anordnung der Bücher innerhalb desſelben ſ. d. Art. Kanon. — Aus dem Geſagten ergibt ſich, daſs die ganze Leſung des Textes, die Vokaliſation, Wort-, Vers- und Abſchnitt-Einteilung auf allmählicher Feſtſetzung der Sopherim im weitern Sinne beruht; es kommt darum dieſer Leſung weder Unfehlbarkeit noch abſolut bindende Kraft zu, und obwol ſie von ſehr gründlicher Durcharbeitung und ſehr richtigem Textverſtändnis ihrer Urheber zeugt, ſo kommen doch zerſtreute Fälle vor, wo dem Exegeten die Notwendigkeit einer Abweichung von

der traditionellen Feststellung mit Gewalt sich aufdrängt. — Über getreuer Fortpflanzung des so allseitig durchgearbeiteten und festgestellten Textes wurde mit großer Sorgfalt gewacht; schon in vortalmudischer Zeit scheint man zu dem Zweck, daſs an dem festgestellten Texte lediglich nichts soll geändert, nichts dazu- und und nichts davongetan werden können, Buchstaben, Wörter, Verse und Abschnitte gezält zu haben; wenigstens wird in der von Buxtorf, Tib. p. 44 so sehr premirten Talmudstelle solches Zälen als eine den älteren סוֹפְרִים geläufige, den Talmudisten aber abhanden gekommene Kunst gerühmt (s. auch Strack p. 10ff.). Andere Zeichen dieser Sorgfalt, z. B. die Gesetze über Kalligraphie, über Schreibung der außergewönlichen Punkte, Paraschen u. s. f. sind schon oben da und dort erwänt. Mass. Sopherim gibt ausfürliche Vorschriften über die Art, wie die Handschriften geschrieben werden müssen; auch die sorgfältige Fortpflanzung der zum teil schon im Talmud erwänten (s. Strack p. 91—93; Geiger S. 258 f.) ungewönlichen Buchstaben (literae majusculae, minusculae, inversae, suspensae, finales in der Mitte, medianae am Ende), welche zum teil zur Bezeichnung der mittleren Buchstaben der Bücher, zum teil zu anderen unbekannten Zwecken dienten, zum teil aber gewiſs nur zufällig in den Text gekommen sind (s. die Ansichten der Juden über sie bei Buxtorf, Tib. c. 14—16), geben einen Beweis von der abergläubischen Gewissenhaftigkeit dieser Zeit. Gleichwol kommen über Einzelnheiten noch in der mass. Zeit Schwankungen vor, und müssen wir darum annehmen, daſs die gelehrte Arbeit noch nicht alle und alle Kleinigkeiten betroffen oder schon endgültig erledigt hatte.

III. Die dritte Periode der Textgeschichte ist die massoretische, gewönlich vom 6. bis ins 11. Jarh. (von wo an die jüdische Gelehrsamkeit aus dem Osten nach Nordafrika und Spanien sich verlegte) gerechnet; sie umfaſst das Zeitalter der Massoreten im engeren Sinne des Worts, und hat für den Bibeltext dieselbe Bedeutung, wie die talmudische Periode für die Rechtslehre. Die Bemühungen der Gelehrten um Feststellung, Lesung und Verständnis des hl. Textes waren über die Bildung des Talmud etwas zurückgedrängt; ganz geruht haben sie wol nie. Nach dem Abschluſs des Talmud traten sie wider in den Vordergrund und blühten nun teils in Babylonien, wo sie früher zu einem Abschluſs oder Stillstand kamen, teils in Paläſtina (Tiberias), wo sie länger betrieben wurden. Beide Schulen bauten auf dem früher gelegten Grund weiter; doch verfuren die Paläſtiner gegenüber der talmudisch-babylonischen Richtung zum teil selbständig, und ihre in allerlei Einzelnheiten abweichenden Ergebnisse trugen endlich den Sieg über die babyl. Schule davon. In beiden Schulen begnügte man sich nicht mehr, wie bisher, mit der bloß mündlichen Erlernung und Fortüberlieferung der richtigen Lesung des Textes, sondern nahm jetzt die Schrift und schriftliche Zeichen dafür zu Hilfe. Die immer peinlicher werdende Genauigkeit in diesen Dingen fürte von selbst mit einer Art Notwendigkeit auf diese Neuerung; die Behandlung heiliger Texte bei den Syrern und später bei den Arabern zeigt eine änliche Fortentwicklung. Es bedarf also nicht einmal der von den spätern Juden gegebenen Erklärung jener Neuerung, wornach die Veranlassung in der mit dem 6. Jarh. beginnenden Abnahme der Zal der Gelehrten und in dem allmählichen Aussterben der lebendigen Kenntnis der hebr. Sprache gelegen hatte (Buxtorf, Tiberias p. 11 und Buxtorf, De punctis p. 51). Zusammenhängende geschichtliche Nachrichten über die Männer der Massora und den Fortgang ihrer Studien hat man nicht mehr (s. Buxtorf, Tiber. cap. 7; Wolf, Bibl. hebr. t. 1 nro. 337); in neuerer Zeit sind aus Randnoten alter Bibelmanuskripte und Fragmenten anderer Werke manche wertvolle Notizen darüber zu Tage gefördert (z. B. von Pinsker in Liqute Qadmoniot, Wien 1860, S. 29—32; Strack in den Theolog. Studien und Kritiken, Jahrg. 1875, S. 737—747). Im übrigen siehe den Artikel Massora. — Das Hauptbestreben dieser massoretischen Periode ging also (wie auch der Name Massora „Überlieferung" aussagt) darauf, den exegetisch-kritischen Stoff der älteren Zeit zu sammeln und aufzuzeichnen, und die eine Hälfte ihrer Leistungen ist damit hinlänglich bezeichnet. Aber die Massoreten haben auch neue Leistungen hin-

[illegible] Text [illegible] Lesart [illegible] Einzelne [illegible] Ganze [illegible] Sprache [illegible] Zeugnis [illegible] Zeit [illegible] Masoreten [illegible] Zeit [illegible] Masoreten [illegible] Zeit [illegible] Masoreten

jeder Silbe und jedes Wortes in seinem Zusammenhang mit den übrigen genau zu normiren und auch die feinsten Schattirungen des Lautes durch schriftliche Zeichen auszudrücken sucht. Ihrer Bedeutung nach zerfallen die Lesezeichen, mit welchen nun der konsonantische Text versehen wurde, in solche, durch welche die Aussprache der Konsonanten geregelt wird (Dagesh, Mappik, Raphe, diakritischer Punkt), in Vokalzeichen und in Accente. Was die sprachlich-grammatische Seite der durch diese Zeichen vorgeschriebenen Aussprache des Textes betrifft, so ist darin zuverlässig die jüdische Aussprache des Hebräischen in der reinsten Gestalt, welche sich bis dahin noch erhalten hatte, niedergelegt. Die ungemein starke Abweichung der Aussprache des Hebräischen bei den Griechen und in den griechischen Übersetzungen der älteren Zeit kann nicht als Beweis dafür gebraucht werden, dass diese massoretische Aussprache eine willkürlich gemachte, unverlässliche sei, sofern vielmehr jene außerpalästinische Aussprache eine unreine und stark zum Aramäischen hinneigende war (Gesenius, Geschichte § 54 f.; Ewald, Grammatik § 87, g.; Frankel, Vorstudien S. 71—103) und überhaupt einst je nach den Gegenden das Hebräische verschieden ausgesprochen wurde (Hieron. ep. 126 ad Euagr.); vielmehr ruht sie im ganzen auf der richtigsten und reinsten Überlieferung, und bewärt sich als solche durch die sprachwissenschaftliche Analyse; im einzelnen aber ergibt sich freilich manches davon als nicht ursprünglich, sondern als nur aus der Konsequenz des Systems abgeleitet. Nach ihrer exegetischen Seite hin ruht die durch die Punktation festgestellte Lesung (Vokalisation und Distinktion) des Textes auf der älteren mündlich überlieferten Lesung; noch manche scheinbar ganz unregelmäßige Vokalisationen einzelner Wörter, zu welchen in der Konsequenz des Systems kein Grund vorlag, mögen ihren Grund in dieser Überlieferung haben. Aber schon wenn man den Ursprung der überlieferten Lesung selbst bedenkt, so wird man bei aller Hochachtung vor der massoretischen Vokalisation doch dazu sich nicht verleiten lassen, dass man jede einzelne Lesart für unfehlbar und unabänderlich richtig hielte; man wird aber um so weniger in diesen Fall kommen, wenn man noch weiter bedenkt, daß die Überlieferung selbst gewiss auch oft genug schwankend war und bei solchen Schwankungen auch manchmal die minder richtige Lesung in den Text gekommen sein kann. Das gleiche gilt auch von der Accentuation, soweit diese die Satz- und Sinnabteilung normirt und somit einen exegetischen Wert hat; soweit dieselbe aber bloß die Modulation der Stimme beim Vortrag des Textes vorschreibt, will sie zwar ebenfalls nur etwas damals schon Bestehendes, nämlich den gesangartigen Vortrag der Schriften in der Synagoge, in der Schrift fixiren, ist jedoch für christliche Leser ziemlich wertlos. — In allen Hauptsachen stimmt nun in dieser Punktation die paläst. und babyl. (assyr.) Schule überein, und kann man daraus schließen, dass beide auf einem gemeinsamen überlieferten Grunde ruhen. Außer den zalreichen Abweichungen in Lesung oder Aussprache einzelner Wörter besteht die Hauptdifferenz zwischen beiden Schulen darin, dass in der babyl. Punktation die dafür angewandten Vokal- und Accentzeichen zum teil andere und andersgestellte (aber ihrem Ursprung nach meist noch durchsichtigere) und etwas wenigere sind (namentlich unter den Vokalen das Segol ganz fehlt), überhaupt das ganze System noch einfacher, in der palästinischen dagegen verwickelter, aber auch feiner ausgebildet ist (s. darüber Ewald, Jahrb. d. bibl. Wissensch. I. 1849, S. 160 ff.; Geiger S. 485—490; Pinsker, Einl. in das babyl.-hebr. Punktationssystem, Wien 1863; Z.D.M.G. XXVIII. 148 ff. 487 ff. 675 ff.). Um so weniger ist zu verwundern, dass das paläst. System allmählich den Sieg über das östliche davongetragen hat. Die Petersburger Prophetenhandschrift mit babyl. Punktation vom Jar 916 ist bereits stark mit Zeichen der paläst. Schule durchsetzt (s. meine Bemerkungen in G.G.A. 1876, S. 206). Und obwol Saadia am Anfang des 10. Jarhunderts die babyl. Leseweise noch kennt und zum teil befolgt (Geiger S. 169) und Spuren von ihr sich noch lange bei den südarab. Juden erhalten haben (Derenbourg im Journ. As. 1870, Oct. — Déc., p. 507 ff.), so ist sie doch sonst allmählich so verdrängt worden, dass die Wiederauffindung von babylonisch-punktirten Handschriften in der Mitte dieses Jarhunderts eine ware Entdeckung war. Nur in den in den biblischen Handschriften angemerkten Va-

rianten der östlichen Schule hatte sich einige Kunde von derselben forterhalten. Das paläst. Punktationssystem war jedenfalls nach der Mitte des 8. Jarh. schon vollkommen ausgebildet (s. unter andern Strack in den Stud. u. Krit. 1875, S. 745 f.), demnach das babylonische wol schon im 7. Jarh. Schon vom 11. Jarh. an halten die Juden die ganze Punktation für etwas uraltes. Jedoch darin, dass sie in die öffentlichen Codices nie eindringen konnte, hat sich bis heute eine Erinnerung oder ein faktisches Zeugnis ihrer Neuheit erhalten. c) Die Vers- und Abschnittseinteilung blieb im ganzen die gleiche, wie in der vorigen Periode, und erfur wol nur Modifikationen im einzelnen. Aus den Abweichungen der talmudischen Verszälungen von den massoretischen (s. Buxt., Tib. p. 44; Hupfeld, Stud. u. Krit. 1827, S. 848, 850 f.; Strack, Prolegom. p. 78 ff.) können wir schließen, dass wegen mangelnder oder schwankender oder unrichtig erkannter Überlieferung von den Massoreten manches neu und abweichend geregelt wurde. Bezeichnet aber wurde das Ende des Verses im Anfang dieser Periode schon vor Einfürung der Punktation durch den Soph Pasuk (:), später nach dieser Einfürung auch noch durch den Accent Silluk (s. Hupf. a. a. O. S. 857—861). Die alten Paraschen sind von den Massoreten beibehalten, aber nicht durchaus als richtig anerkannt, indessen in diesem Falle doch durch Beibehaltung des Paraschenzeichens, nämlich des Zwischenraums, oder durch das Piska im engeren Sinn (des Ringchen ○ in den gedruckten Texten) als alte Tradition respektirt (Hupfeld S. 835). Neu in die Handschriften eingefürt wurden wärend des massoretischen Zeitalters die, warscheinlich auf babylonischen Ritus zurückgehenden 53—54 großen Paraschen des Pentateuch oder Sabbatsperikopen, die Haphtharen oder die synagogalen Lesestücke aus den Propheten (Hupfeld S. 843 ff.), wol auch die 446 סְדָרִים, in welche das A. T. zerfällt ist, darunter 155 für den Pentateuch (nach dem Ritus der Palästiner, welche das Gesetz nicht in 1 sondern in 3 Jaren zu Ende lasen; s. darüber Zunz, Gottesdienstl. Vorträge, Berl. 1832, p. 4; Strack, Proleg. p. 77; Derenbourg in Journ. Asiat. 1870, Oct.—Déc., p. 529 ff. 534). d) Mit Einfürung der Punktation in die geschriebenen Texte war nun aber nicht sofort Übereinstimmung erzielt. Nicht bloß die beiden Hauptschulen (die östliche und die westliche) wichen ja genug von einander ab, sondern auch innerhalb der beiden waren wider Differenzen zwischen den einzelnen Lehrern und Lehrerfamilien. Es gehörte Zeit dazu, bis nach derlei Schwankungen eine Schule oder Familie das Übergewicht über die andern gewann. Auch Fehler schlichen sich leicht in die Abschriften ein. Daraus ergab sich für die Gelehrten gegen das Ende unseres Zeitraums hin die Aufgabe, entweder die richtige Punktation durch Handschriftenvergleichung und Zurateziehung der besten Autoritäten wider herauszufinden und festzustellen, oder die wichtigsten Varianten in der Punktation aufzusuchen und anzumerken, oder auffallend scheinende aber doch richtige Punktationen durch beigesetzte Kautelen zu waren. Eine Masse der massoretischen Bemerkungen zum Text bezieht sich hierauf. Außer einigen andern massoretischen Bibelhandschriften, welche in den massor. Bemerkungen der Codices oder in den Schriften der Rabbinen als Auktoritäten zitirt werden, z. B. der Codex Hillel (s. über dieselben Eichhorn § 136 u. 374; Strack p. 22—24), waren besonders berühmt als die eigentlichen Musterhandschriften des A. T. von der babyl. Schule Codex ben Naphthali (d. i. Mose ben Naphthali, nach andern Jakob ben Naphthali), von der paläst. Schule der Codex ben Ascher (d. i. Aharon ben Mose ben Ascher), beide aus der ersten Hälfte des 10. Jarhunderts; die Litteratur über sie siehe bei Strack p. 24 ff. 44 f. Beide sind verloren (denn Jakob Sapphirs Nachrichten, dass der Cod. ben Asch... in Beroea noch vorhanden sei, verdient keinen Glauben). Sie wurden einst ... den Gelehrten viel verglichen; viele Varianten derselben sind in den massor. Bib... handschriften angemerkt; ein Verzeichnis von 864 (besser 867) fast ausschließ... auf Vokale und Accente sich beziehenden Varianten ist nach R. Jakob ben Cha... in der Bombergschen und den übrigen rabbinischen Bibeln, sowie in der Londo... Polyglotte Bd. 6 gedruckt, aber weder sind sie ganz korrekt noch vollstän... (s. Strack p. 27 ff.). Auf dem Codex ben Ascher beruht schließlich der ganze ma... Text der Occidentalen; von den babylonischen Lesarten sind verhältnismäßig wen...

in denſelben aufgenommen. e) In ihrer außerordentlichen Sorgfalt für die Erhaltung des Textes und ſeiner richtigen Leſung waren ſchon die älteren Gelehrten (ſ. oben S. 393) ſoweit gegangen, daſs ſie die einzelnen Abſchnitte, Verſe, Wörter, Buchſtaben des Textes ſich zälten, nachſahen und ausrechneten, wo und wie oft einzelne Wörter, Buchſtaben, Schreibweiſen, Anomalieen in der Bibel vorkommen, was der längſte und kürzeſte Vers ſei u. ſ. f. In der maſſ. Zeit ſetzte ſich ſelbſtverſtändlich das alles fort, wurde aufgeſchrieben und in den Handſchriften angemerkt (ſiehe z. B. Buxt., Tib. C. 12—18; Strack S. 10—13; Derenbourg, Journ. As. 1870, Oct.—Déc., p. 542 ff.). — Die von den Maſſoreten ausgebildete Punktation des Textes erwies ſich als etwas ſo Nützliches und einem ſo weſentlichen Bedürfniſſe dieſer ſpäteren Zeiten Entſprechendes, daſs dieſelbe ſchnell in die Handſchriften überging und außer den Synagogalhandſchriften bald kaum mehr eine geſchrieben wurde, in welcher nicht entweder bloß der punktirte oder doch der punktirte neben dem unpunktirten Text enthalten geweſen wäre. Der übrige maſſor. Stoff aber wurde teils neben und unter dem Text der bibl. Bücher auf dem Rand und am Ende derſelben, teils in eigenen Maſſoraſchriften (wie z. B. das von S. Frensdorff 1864 zu Hannover herausgegebene Buch Ochlah W'ochlah) aufgezeichnet. Doch ſ. hierüber den Art. Maſſora.

IV. Seit der Vollendung der maſſoretiſchen Textarbeiten und der Sammlung der darauf bezüglichen Bemerkungen iſt keine neue irgend weſentliche Veränderung mehr mit dem Texte vorgegangen und es handelt ſich in der vierten oder nachmaſſoretiſchen Periode nur noch um die getreue Erhaltung, Fortpflanzung und Verbreitung des maſſoretiſchen Textes. Die Handſchriften, durch welche der Bibeltext bis auf die neueren Zeiten herab fortgepflanzt wurde, zerfallen zunächſt in 2 Klaſſen, die öffentlichen oder heiligen und die privaten oder gemeinen. Die Verfertigung der erſteren oder der Synagogenrollen wurde ſo ſorgfältig überwacht und war durch detaillirte Vorſchriften (im Traktat Sopherim; ſ. auch Carpzov, Crit. I. C. 8, 3 und Eichhorn § 343—346) ſo genau geregelt, daſs das Eindringen von Varianten und Fehlern in ſie kaum möglich war (doch ſ. Eichhorn § 346, S. 466). Sie umfaſſen aber nur den Pentateuch oder auch die fünf Megilloth und die Haphtharen, ſtellen die maſſoretiſche Textesrezenſion, aber one alle maſſoretiſchen Zugaben, dar, und ſind meiſt verhältnismäßig jung, in ihrer äußeren Form aber altertümlich, auf Rollen von Pergament und Leder geſchrieben. Die Privathandſchriften, nicht bloß auf Pergament und Leder, ſondern auch auf gemeinem Papier in Buchform verſchiedenen Formates geſchrieben, enthalten den punktirten maſſoretiſchen Apparat dazu bald in größerer, bald in geringerer Vollſtändigkeit (Qeris, Varianten, Scholien, Maſſora — ganz oder im Auszuge, kleine Maſſora genannt —); ſie ſind in der Regel durch mehrere Hände verfertigt, indem der eine den konſonantiſchen Text, ein anderer die Punkte, wider andere die Korrekturen, den kritiſchen Apparat, die Maſſora, und die ihnen oft beigegebenen Überſetzungen und rabbiniſchen Kommentare ſchrieben (ſ. über das alles Eichhorn § 347—371). Ihr Alter und Vaterland iſt, wenn ausdrückliche Bemerkungen darüber in der Handſchrift ſelbſt fehlen, nur ſchwer und oft gar nicht zu beſtimmen (§ 372). Von den uns erhaltenen reicht keine mehr in das vormaſſoretiſche Zeitalter zurück, weil die Juden vorſchriftmäßig (Mass. Sopherim 5, 14) ihre außer Gebrauch geſetzten Bibelhandſchriften vergraben. Noch vor wenigen Dezennien kannte man keine Handſchriften, welche mit Sicherheit vor das 11. und 12. Jarhundert zurückdatirt werden konnten. Manche der von Kennicott und de Roſſi verglichenen wurden zwar zum teil viel älter geſchätzt, aber one zureichende Beweiſe oder auch erweislich falſch (eine Überſicht über dieſelben ſ. bei Strack p. 47, 49—51). — Ebenſowenig iſt auf die Angaben J. Sapphirs und Heidenheims über ſehr alte Handſchriften in Kairo und Syrien (Strack p. 45 f. 48) irgend ein Verlaſs, bevor dieſelben wirklich unterſucht ſind. Die erweislich älteſten Handſchriften ſind bis jetzt der Prophetencodex mit babyl. Punktation vom J. 916 und die vollſtändige Bibelhandſchrift vom J. 1009, beide zur Tirkowitſch'ſchen Sammlung auf der k. Bibliothek zu St. Petersburg gehörig (ſ. Strack und Harkevy, Katalog der hebr. Bibelhandſchriften der kaiſ. öffentlichen Bibliothek zu St. Pe-

tersburg 1875, S. 223 ff. u. S. 263 ff., mit den Nummern B 3 und B 19a). Über die Handschriften zu Tschufut-Kale in der Krim s. Strack in der Zeitschr. f. luth. Theologie 1875, S. 585 ff. Verzeichnisse von hebr. Handschriften findet man bei le Long, Bibliotheca sacra P. I, cap. 2; Wolf, Biblioth. Hebr. tom. II et IV; Kennic., Diss. gen.; de Rossi, Var. lectiones in den Proleg., sowie in den Katalogen der öffentlichen Bibliotheken Europas (zusammengestellt bei Strack, Proleg. p. 30—32 und 119—121). In Beziehung auf ihre Güte hat man schon verschiedene aber meist ungenügende Einteilungen versucht; sicher ist nur, dass die älteren in der Regel genauer sind, als die neueren (Eichhorn § 136 und 373 f.; Jahn § 117). Da die Verfertigung der Privathandschriften nicht ebenso amtlich überwacht war, wie die der Synagogenrollen, so drangen hier auch leichter Fehler ein und zwar nicht bloß in der Punktation und Textabteilung, sondern auch in Beziehung auf die Buchstaben selbst, namentlich die scriptio plena et defectiva, oder durch Aufnahme des Qeri in den Text statt des Ketibh; auch scheinen, trotzdem dass der von den Massoreten festgestellte Text im ganzen der ausschließlich herrschende wurde, doch in einzelnen Abschriften sich auch noch allerlei nichtmassoretische Lesarten zum teil von früherer Zeit her erhalten, zum teil aufs neue eingeschlichen zu haben, welche sofort bis auf die jetzige Zeit sich vererbt haben. Auch die Massoraschriften und massor. Randbemerkungen wurden mit der Zeit durch Nachlässigkeit, willkürliche Zusätze, Weglassungen, Änderungen wider zum teil verderbt und verworren (Eichhorn § 155). So war man immer wider für die Reinigung des Textes von Fehlern auf die Vergleichung guter Massora-Handschriften angewiesen, und wir wissen noch, dass man schon im Mittelalter dem Übelstande der Handschriftenverderbnis durch Kollation abhelfen musste (Kennic., Diss. gen. § 50—56; Eichhorn § 136 b). Berühmt ist aus diesen älteren Zeiten das kritische Werk des Meïr ha Levi aus Toledo († 1244) zum Pentateuch, ספר מסרת סייג לתורה gedruckt zu Florenz 1750, worin er denselben von allen durch jüngere Abschreiber hineingekommenen Fehlern zu reinigen suchte (Eichhorn §. 136 b). Indessen, ehe man in der Buchdruckerkunst das Mittel erfand, eine Schrift in sich völlig gleichen Exemplaren überallhin leicht zu verbreiten, konnten solche Versuche der Textesreinigung doch nur vereinzelt und ohne weiterreichende Wirkung bleiben, und wurden durch die immer wider eindringenden Abweichungen bei Verfertigung neuer Abschriften neutralisirt. Als man aber in der Buchdruckerkunst ein sicheres Mittel der Verbreitung des Textes gewonnen hatte, ergab sich die Aufgabe, nach Auswal der besten Handschriften durch sorgfältige Vergleichung dieser und unter fortwärender Zurateziehung der Massora den massoretischen Text getreu und rein herzustellen, aber diese Aufgabe wurde nicht sogleich richtig erfasst und ist noch immer nicht vollständig gelöst. Die ersten Ausgaben flossen meist nur aus sehr beschränkten handschriftlichen Quellen, im Laufe der Zeit wurden deren immer mehrere verglichen, aber one gehörige Unterscheidung der korrekten von den inkorrekten; auch sind die ersten Drucke in technischer Beziehung noch sehr unvollkommen. Nachdem anfangs nur einzelne Bücher des A. T. gedruckt worden waren, zuerst der Psalter im J. 1477 (s. die Litteratur über diese älteren Drucke bei de Wette-Schrad. § 127), erschien die erste vollständige Bibel im Druck zu Soncino 1488, zum teil aus Handschriften, zum teil aus älteren Spezialausgaben einzelner Bücher geschöpft, daher bei den einzelnen Büchern von verschiedenem Wert; sie gilt mit der sich an sie anschließenden Gersomschen Ausgabe zu Brescia 1494 (aus welcher Luther übersetzte) als die erste Hauptrezension, mit eigentümlichen Lesarten, aber massoretisch vielfach ungenau, namentlich in Unterscheidung der Qeris und Ketibhs. Denselben Text, übrigens nach Handschriften im einzelnen modifizirt, geben die erste Ausgabe der Bombergschen rabbinischen Bibel und die Bombergschen Handausgaben, sowie die von R. Stephanus (1539 ff.) und Seb. Münster. Die zweite unabhängige, aus Handschriften geflossene Ausgabe ist die in den Biblia Polyglotta Complutensia (1514—17) enthaltene. Der Text hat Vokale, aber keine Accente. — Die dritte wichtige Rezension enthält die Biblia Rabbinica Bombergiana, ed. II., cura R. Jacob ben Chajim. Venet. 1525—1526; sie ist nach der Massora redigirt, welche der Herausgeber erst neu

revidirt hatte, und enthält zugleich den ganzen massoretischen und rabbinischen Apparat. Sie ist in vielen Drucken des 16. und aus dem Anfang des 17. Jarhunderts teils unverändert, teils nur wenig verändert wider enthalten. — Gegenüber von diesen drei Originalrezensionen enthalten alle folgenden Ausgaben gemischte Texte: aus dem komplutensischen und bombergschen gemischt ist der hebräische Text der Antwerpner Polyglotte 1569—1572, welchem die Plantinischen kleineren Ausgaben, die Pariser und Londoner Polyglotten und die Reineccesschen Ausgaben folgen; eigentümlich gemischte Texte enthalten ferner die Ausgaben von Elias Hutter (zuerst 1587), die Handausgabe und die große rabbinische Bibel von Buxtorf, welcher dabei so genau, als seine Mittel und Kenntnisse erlaubten, sich nach der Massora richtete, und die allen folgenden zu Grund liegende Ausgabe von Jos. Athias, cum praef. Jo. Leusdenii 1661 u. f., für welche einige sehr alte Handschriften verglichen wurden. Unter den von diesen abhängigen spätern Ausgaben sind teils wegen neuer Handschriftenkollation, teils wegen umsichtiger Auswal der Lesarten und fleißiger Berichtigung der Punktation berühmter geworden die von Jablonsky 1699, Jo. H. Michaelis 1720 (van der Hooght 1705, Opitius 1709, A. Hahn 1832 u. ö.; G. Theile 1849). Übersichten über die Bibelausgaben bei Le Long, Bibl. s., ed. Masch, tom. I; Rosenmüller, Handb. I, 189 ff.; III, 279 ff.; Eichhorn § 391—401; de Wette-Schrad. § 127.

Die nächste Aufgabe, den massoretischen Text mit möglichster Genauigkeit widerzugeben, haben alle diese und andere Ausgaben noch nicht gelöst, weil weder die Massora selbst in den bisherigen Ausgaben, nämlich in den rabbinischen Bibeln von Bomberg (I. u. II.) und Buxtorf, genau genug bearbeitet, noch in jenen Textausgaben der kritische Grundsatz, ausschließlich den ältesten und besten massoretischen Zeugnissen zu folgen, konsequent durchgefürt ist. Die großen Variantensammlungen aber, welche B. Kennicott, Vetus testam. Hebr. cum var. lectionibus, 2 tom., Oxon. 1776—1780 (darin 615 Handschriften, 52 Ausgaben und der Talmud, freilich zum teil sehr oberflächlich, verglichen sind) und weit gediegener de Rossi, Variae lectiones Vet. Test., 4 tom., Parm. 1784—1788 (darin noch 731 andere Mss. und 300 andere Ausgaben samt den alten Übersetzungen verglichen) und supplementa ad varias s. textus lectiones 1798, hergestellt haben, haben zwar auch ihren Nutzen, namentlich zur Erkenntnis vereinzelter außermassoretischer Lesarten, werfen aber für die Lösung der oben genannten Aufgabe wenig Frucht ab. Wichtiger für diesen Zweck sind außer dem oben genannten Werk Meïr ha Levis und Menahem de Lonzanos אור תורה Venet. 1618, vor allem des Salomo Minnorzi kritischer Kommentar zum A. T., genannt מנחת שי (Mantua 1742/4, Wien 1813), ferner die Schriften von Wolf b. Simson Heidenheim u. a., und besonders die neue und gründliche Bearbeitung der Massora von S. Frensdorff (die Massora magna, 1 Teil, Hannover 1876; auch Ochlah W'ochlah 1864), außerdem die jetzt mehr und mehr ans Licht gezogenen Werke der ältesten nationaljüdischen Grammatiker und Lexikographen, und allerlei neuentdeckte oder doch neu verglichene alte Bibelcodices und Fragmente von solchen (namentlich der 1876 von Strack photogr. abgedruckte Petersburger Prophetencodex vom J. 916). Anfänge solcher genauerer, auf Revision des alten und Vergleichung des neuen Materials basirter Abdrücke des mass. Textes sind gemacht in den von S. Bär im Verein mit Fr. Delitzsch in den Jaren 1861—1876 besorgten Separatausgaben der Bücher Genesis, Jesaja, Psalmen, Hiob. — Mit der möglichst genauen Herstellung des massor. Textes ist dann zwar die notwendige feste Grundlage für alle weitere Textkritik gegeben, nicht aber der vollkommen richtige Text selbst schon gefunden. Außerhalb dieses amtlich festgestellten massoretischen Textes in den alten Übersetzungen und sogar — obwol selten — in hebräischen Handschriften hat sich noch manche ursprünglichere und bessere Lesart erhalten; auch die massoretische Punktation können wir nicht immer als eine dem Text entsprechende billigen, und über dem allen stecken im Texte selbst von den ältesten Zeiten her, zu welchen kein kritisches Denkmal mehr hinaufreicht, einzelne Fehler. In der Reinigung des Textes von solchen Schäden zu immer größerer Sicherheit zu gelangen, ist das Ziel der Kritik, welche darum im Notfall auch Konjekturen nicht verschmähen darf,

und die Erkenntnis der Textgeschichte muß zeigen, daſs diese Kritik nicht ein Recht, sondern eine Pflicht des Exegeten gegen seinen Text ist. **C. Dillmann.**

Bibeltext des N. T. *). I. Geschichte des geschriebenen Textes. Von sämtlichen Originalhandschriften der neutestamentlichen Bücher hat sich schon im hohen Altertume jede Spur verloren. Ins Gebiet der Fabel gehört sowol die von Philostorgius (VII, 14) und Nicephorus Callisti (X, 33) aus verschiedenen Zeiten berichtete Entdeckung der Urschrift des johanneischen Evangeliums als auch die Angabe des Chronicon Paschale (ed. Dindorf I, 11. 411), daſs dasselbe johanneische Original in der Gemeinde zu Ephesus getreu verwart geblieben sei, sowie änliche Erzälungen aus viel späterer Zeit. Wenn aber Tertullian, wie man vielleicht mit Recht angenommen hat, der Meinung war, daſs die Urexemplare der pauliniſchen Briefe zu seiner Zeit noch in Rom, Korinth u. s. w. aufbewart wurden **), so muſs es dahingestellt bleiben, ob in der Tat dieser allerdings naheliegenden Voraussetzung die Wirklichkeit entsprach oder nicht. Dies aber wäre, da die ἀρχεῖα des Ignatius (ad Philad. 8) jedenfalls nicht hierher gehören (vgl. Zahn z. d. St.), die einzige Erwänung neutestamentlicher Autographen, welcher wir in den drei ersten Jarhunderten der Kirche begegnen. Schon Irenäus sieht sich für die Lesart χξ΄ Offenb. Joh. 13, 18 lediglich auf sorgfältige und alte Abschriften gewiesen ***) und Origenes weiß für den Text des Johannesevangeliums dem Exemplare des Herakleon gegenüber an keine ältere Autorität zu appelliren (z. B. in Joh. T. XIII, 11).

Fragt es sich, wie der frühzeitige Verlust jener kostbaren Urkunden zu erklären sein möchte, so ist zuvörderst davon auszugehen, daſs das Leben der ersten Gemeinden noch unter der unmittelbaren Einwirkung des apostolischen Geistes und deshalb in einem anderen Verhältnisse als spätere Zeiten zu dem geschriebenen Buchstaben stand. Wie es sodann unzweifelhaft ist, daſs der Apostel Paulus seine Briefe nicht selbst zu schreiben pflegte (vgl. Röm. 16, 22; 2 Thess. 3, 17; 1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 18; vgl. auch Gal. 6, 11), so ist dies auch bei den Verfassern der übrigen neutestamentlichen Schriften wenigstens nicht sehr warscheinlich. Vorzugsweise kommt aber das Material in Betracht, welches für diese Schriften zur Anwendung kam. Sie waren nach damaliger Gewonheit höchst warscheinlich auf Papyrus (χάρτης 2 Joh. 12) geschrieben und wo dies etwa nicht der Fall war †), vertrat die Stelle des Papyrus das damalige sehr feine Pergament (μεμβράνα 2 Tim. 4, 13). Daraus ergibt sich nun, daſs der oft widerholte Gebrauch und die Mitteilung an andere in wenig Jarzehnten, ja in wenig Jaren den mit mehr oder weniger Recht als apostolische Originale geltenden Handschriften verderblich werden muſste. Man darf dieser Behauptung nicht entgegenhalten, daſs wir heute noch weit über ein Jartausend alte Papyrusrollen und Pergamenthandschriften besitzen; denn die Erhaltung solcher Dokumente, wenn wir besonders von den späteren sehr dauerhaften pergamentenen absehen, hatte darin ihre Hauptstütze, daſs sie nicht in häufigen Gebrauch kamen, oder, was namentlich von den

*) Bei der Revision dieses Artikels, zu welchem Tischendorf selbst im ersten Supplementbande der 1. Aufl. der Real-Encykl. 1865 einen Nachtrag geliefert hatte, war, aus naheliegenden Gründen, das Bestreben darauf gerichtet, die Grenzen unumgänglicher Berichtigung und Ergänzung nicht zu überschreiten. Namentlich gilt dies von den Abschnitten über die Geschichte des gedruckten Textes und über die Grundsätze der Textkritik, welche, bis auf einige redaktionelle Modifikationen und meist leicht erkennbare Zusätze, unverändert beibehalten wurden.

**) De praescr. haer. c. 36. Die Beziehung der ipsae authenticae literae eorum (sc. apostolorum) auf den griechischen Text gegenüber dem lateinischen (so noch Tischend. in der 1. Aufl.) ist sicherlich unhaltbar. Eher könnte das Prädikat authenticus hier nach Analogie von adv. Valent. 4 zu interpretiren sein.

***) Contra haer. V, 30, 1 (ed. Harvey II, 406): τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ (sc. χξ΄) κειμένου κτλ.

†) Daſs in der Zeit der neutestamentlichen Autographen und der nächsten Folgezeit der Gebrauch des leicht zerstörbaren Papyrus geherrscht und daſs erst später das Pergament wegen größerer Dauerhaftigkeit an seine Stelle getreten, bezeugt auch Hieronymus, indem er (epist. 141, catal script. eccl. I, 131) erzält, daſs Acacius und Eupolius die Cäsareenser Bibliothek auf Pergament umgeschrieben haben.

erhaltenen und größtenteils in Sarkophagen gefundenen Papyrus gilt, von Anfang an faſt außer allem Gebrauch blieben.

Wie ſchon angedeutet, dürfen wir uns die neuteſtamentlichen Originale vorzugsweiſe als Papyrusrollen denken, und zwar vermittelſt des Rorſtifts oder Calamus (3 Joh. 13 *διὰ μέλανος καὶ καλάμου*) und mit Rußtinte (3 Joh. 13; 2 Joh. 12) in Kolumnen geſchrieben. Die Schrift ſelbſt wird, namentlich wo ſie von der Hand des Schreibers niedergeſchrieben war, in ſogenannten Uncialen verfaſst geweſen ſein, die jedoch auf Papyrus keineswegs ſo ſtattlich zu ſein pflegten wie in unſeren älteſten Pergamentmanuſkripten. Sie lief ununterbrochen oder one Worttrennung fort, hatte keine Interpunktion, auch keine Initialbuchſtaben, gewiſs nur höchſt ſelten Abſätze; ſie war ferner one Hauch- und Tonzeichen, one das iota subscriptum, wol auch ganz one das iota adscriptum. Die Evangeliſten könnten ihre Schriften wol ſelbſt, überſchriftlich oder unterſchriftlich, als Evangelien bezeichnet haben; doch iſt, wie es ſcheint, Juſtins regelmäßige Erwänung der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, einmal mit dem Zuſatz *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* (apol. I, 66, vgl. dial. c. Tr. 100: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*), dagegen, ſowie auch Luk. 1, 1 und Act. 1, 1 nicht dafür ſprechen. Alle Zuſätze, wie *κατὰ Ματθαῖον* u. ſ. w., ſind jedenfalls ſpäteren Urſprungs und ſetzen ſchon eine Sammlung von Evangelien voraus. Bei den Briefen iſt wol nur die Adreſſe als Überſchrift oder Unterſchrift, wie *πρὸς Ῥωμαίους*, *πρὸς Κορινθίους* u. ſ. w., wovon jedoch *πρὸς Ἑβραίους* auszunehmen ſein möchte, der erſten Redaktion zuzuſchreiben; doch laſſen die uns erhaltenen Nachrichten über die zur römiſchen Kaiſerzeit übliche ſtrenge Briefform (vgl. u. a. Cyprian, ep. 9, ed. Vindob. p. 489) darauf ſchließen, daſs die Originale ſelbſt mit noch anderen Merkmalen der Autorſchaft u. ſ. w. (vgl. auch 2 Theſſ. 3, 17) verſehen waren, die, weil nicht weſentlich zum Inhalte der Briefe gehörig, bei der Vervielfältigung derſelben für den liturgiſchen Gebrauch übergangen wurden. Die übliche Benennung der Apoſtelgeſchichte (acta apostolorum = *πράξεις* [*τῶν*] *ἀποστόλων*) findet ſich, nur mit dem Zuſatz omnium vor apostolorum, bereits im ſ. g. Muratoriſchen Fragment, und ebendaſelbſt wird die Offenbarung Johannis apocalypsis genannt; ob aber dieſe Überſchriften von den Verfaſſern ſelbſt herrüren, muſs dahingeſtellt bleiben. Das Prädikat „katholiſch“ für Briefe aus der im Bibelkanon ſo benannten Sammlung läſst ſich zuerſt aus dem Ende des 2. Jarhunderts nachweiſen (Apollonius bei Euſebius, hist. eccl. V, 18, 5, wo warſcheinlich die johanneiſchen Briefe gemeint ſind); viel ſpäter jedoch iſt die Übertragung dieſes Namens auf unſere ſämtlichen katholiſchen Briefe und lediglich auf dieſe, denn noch im 3. und 4. Jarhundert war es üblich, Schreiben kirchlicher Männer überhaupt als katholiſche zu bezeichnen, wofern ſie nicht an Einzelgemeinden allein gerichtet waren, wie z. B. den Brief des Barnabas, die Briefe des Dionyſius von Korinth u. ſ. w. (vgl. Origenes c. Cels. I, 63 und ſonſt, Euſebius hist. eccl. IV, 23, 1).

Was nun der neuteſtamentliche Text, ſo lange er abgeſchrieben wurde, äußerlich für Schickſale gehabt, das läſst ſich vermöge der uns aus dem letzten Jartauſend vor Erfindung der Buchdruckerkunſt gebliebenen handſchriftlichen Denkmäler mit ziemlicher Sicherheit beurteilen. Es liegt in der Natur der Sache, daſs Handſchriften, welche unſer ganzes Neues Teſtament enthielten, erſt in verhältnismäßig ſpäter Zeit angefertigt wurden; aber auch nach dem förmlichen Abſchluſſe des Kanons blieben dergleichen Handſchriften ſelten. Die aus dem 4. und 5. Jarhundert uns erhaltenen Beiſpiele dieſer Art (ℵBAC) weiſen zugleich eine Verbindung mit dem griechiſchen Alten Teſtamente auf und bezeugen zum teil den zu jener Zeit unanſtößigen Gebrauch, dem Neuen Teſtament die eine oder die andere derjenigen Schriften anzuſchließen, welche zwar als kirchliche Vorleſebücher oder Leitfäden für den Katechumenenunterricht einer weiten Verbreitung genoſſen, auf vollgültiges kanoniſches Anſehen aber keinen gegründeten Anſpruch zu erheben vermochten. So haben z. B. am Schluſſe des Codex Sinaiticus der Brief des Barnabas und der Hirt des Hermas, am Schluſſe des Codex Alexandrinus die Briefe des Clemens von Rom (und das ſog. Psalterium Salomonis) eine Stelle gefunden. Am häufigſten ſchrieb man die vier Evangelien ab, ferner die paulini-

schen Briefe öfter als die katholischen, welche letzteren man gern mit der Apostelgeschichte verband; doch verband man oft auch die pauliniſchen und katholischen Briefe zugleich mit der Apostelgeschichte. Am seltensten wurden Handschriften der Apokalypse gefertigt. Die Ordnung der einzelnen Bücher war bei den Evangelien schon frühzeitig die unsrige, die schon von Irenäus (c. haer. III, 1, 1) und dem Verfasser des nach Muratori genannten Bibelkanons (vgl. Hesse, Das Muratorische Fragment S. 57 ff.) bezeugt wird; nur unter den lateinischen Handschriften, mit Einschluss einer griechisch-lateinischen, des Codex Cantabrigiensis, haben mehrere unsrer ältesten (der Vercell., Veron., Palat., Corbei., Brixianus, Monac.) nach dem Matthäus den Johannes, darauf Lukas und Markus. Und ähnlicher Weise ordnet auch die wol dem 3. Jarhundert angehörige Stichometrie des Codex Claromontanus, nämlich so: Matthäus, Johannes, Markus, Lukas. Nach der Apostelgeschichte, welcher im Cod. Sin. und einigen anderen die pauliniſchen Briefe vorausgehen, pflegte man die katholischen Briefe zu stellen: so stehen sie, nach dem Vorgange des Cyrill von Jerusalem, in den meisten unsrer griechischen Handschriften. Eusebius hingegen lässt die pauliniſchen Briefe auf sie folgen, worin er der lateinischen Kirche zum Vorbilde geworden ist. In der Anordnung der pauliniſchen Briefe herrschte mehrfache Verschiedenheit; besonders einig gegen unsere Ordnung sind mit Athanasius und Epiphanius die vier ältesten griechischen Handschriften darin, dass sie den Hebräerbrief nach dem zweiten Briefe an die Thessalonicher setzen. Der griechisch-lateinische Codex Claromontanus hingegen bezeugt den schon frühzeitig allgemeinen Gebrauch der lateinischen Kirche, wonach der Hebräerbrief nach dem Briefe an Philemon zu stehen kommt. Die katholischen Briefe endlich hat man, sobald sie in den Kanon kamen, fast allgemein in die noch heute übliche Ordnung gebracht. Das bezeugen Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, nebst dem laodicenischen Konzil; doch ordnen die apostol. Kanones so: Petrus, Johannes, Jakobus, Judas. Die Apokalypse findet bei voller Aufzälung der kanonischen Bücher zuerst bei Athanasius ihren Platz, und zwar, wie auch später immer, an der letzten Stelle des Kanons.

Schon in den ersten christlichen Jarhunderten trat nun an die Stelle des Papyrus das Pergament, das in der Regel um so feiner erscheint, je älter es ist. Vom 4. bis 11. Jarhundert blieb es fast ausschließlich im Gebrauch; vom 13. Jarhundert an wurde häufiger als Pergament das Baumwollenpapier angewendet, bald darauf auch Linnenpapier (vgl. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter, 2. Aufl., S. 114 ff.). Die größere Seltenheit des Pergaments veranlaste auch, nach Vertilgung älterer Schriften durch Abschaben oder Abwaschen, einen neuen zweiten Gebrauch von alten Pergamentblättern zu machen; doch sind auf diesem Wege öfter Bibeltexte durch andere, namentlich patristische, überdeckt worden *), als dass die ersteren über vertilgte andere Schriften geschrieben wurden. Mit dem Papyrus schwand auch die Rollenform; anstatt derselben wurde die Buchform gebräuchlich. Die Bücher bestanden zumeist aus Quaternionen, d. h. aus Heften von vier Doppelblättern **), seltener aus Quinternen; später wurden auch Sexternen sehr gebräuchlich. Die Abteilung der Schrift in mehrere Kolumnen wurde anfangs noch beibehalten (der Cod. Sin. hat 4 Kolumnen, der Cod.

*) Der berühmteste neutestamentliche Palimpsest ist der Codex Ephraemi, dessen neuere Schrift aus dem 12. Jarhundert stammt. Aber schon von Cicero (ad Trebat., epp. VII, 18) und Catull (carm. XXII, 4 sq.) geschieht der Palimpseste Erwänung, desgleichen von Plutarch (ed. Reiske IX, 117).

**) Dass auch (abgesehen vom vereinzelten Vorkommen) Ternionen üblich gewesen, hat man mit Unrecht aus Euseb. vita Const. IV, 37 geschlossen. Denn die hier (mit Bezug auf die Ausstattung der im Auftrage des Kaisers für die Kirchen Konstantinopels hergestellten 50 Bibelexemplare) gebrauchten Ausdrücke τρισσά und τετρασσά gehen zweifellos nicht auf die Blätterlagen, sondern auf die Zal der Kolumnen (σελίδες). So urteilt richtig Wattenbach a. a. O. S. 149. Ein σελίσι τρισσαῖς und zwar eigenhändig geschriebenes Exemplar A. und N. T. vermachte, nach dem Bericht der griechischen Menäen (*Μηναῖον τοῦ Ὀκτωβρίου*, S. 93 der Venetianer Ausgabe v. J. 1843), der antiochenische Presbyter Lucian der Kirche zu Nikomedien. Der Ausdruck τετρασσός hingegen scheint sonst nicht vorzukommen.

Vat. 3, der Cod. Alex. und andere 2, der Cod. Ephraemi nur eine durchlaufende Kolumne), doch scheint man bald gleichgültig dagegen geworden zu sein. Die Unzialschrift, womit der Text geschrieben wurde, blieb bis ins 7. Jarhundert fast durchgängig one Accente, nur erscheinen schon früher in einzelnen Fällen Spiritus und Apostroph; vom 7. und 8. Jarhundert an erscheint die Accentuation bald mehr bald weniger vollständig, öfters mehr willkürlich als regelmäßig. Nachdem die Unzialschrift in den letzten Jarhunderten ihres Bestehens schon mehrfache Abweichungen von der früheren Quadrat- und Zirkelform erfaren hatte, trat vom 10. Jarhundert an fast allgemein an ihre Stelle die Kursivschrift.

Interpungirt wurde der Text, obschon zuerst nur durch leere Zwischenräume und den einfachen Punkt, nachweisbar vom 4. und 5. Jarhundert an. Die durch Euthalius im 5. Jarhundert für die pauliniſchen Briefe sowie für die Apostelgeschichte nebst den katholischen Briefen eingefürte Schreibweise in Stichen oder kleinen dem Sinne des Textes nach gebildeten Zeilen, war eine besonders dem Bedürfnisse der kirchlichen Vorlesung angepasste großartige Interpunktionsmanier, wie sie für die Psalmen und einige andere poetische Bücher des Alten Testaments, die deshalb *βίβλοι στιχηρεῖς* genannt wurden, schon längst vorlag. Auch die Evangelien wurden wol um dieselbe Zeit in dergleichen Stichen geschrieben, wie die griechisch-lateinische Handschrift zu Cambridge vor Augen stellt. Doch nur wenige Jarhunderte lang fand diese kostspielige Art neutestamentlicher Abschriften Beifall; dafür wurde es nun gewönlich, das Verständnis des fortlaufend geschriebenen Textes durch zalreichere Interpunktion zu erleichtern. Die Sitte der Zälung der Stichen am Ende des Textes, die sich zuerst in den stichometrisch geschriebenen, vom Berg Athos nach Paris gebrachten Fragmenten der pauliniſchen Briefe (H), etwa aus dem 6. Jarhundert, und vom 9. Jarhundert an öfter in den neutestamentlichen Handschriften beobachten läßt, scheint nicht sowol auf des Euthalius stichometrische Arbeit zurückzuweisen, als vielmehr dem alten schon viel früher für die klassische Litteratur üblichen Gebrauche der Zälung der Raumzeilen zu entsprechen. Das stichometrische Verzeichnis der alt- und neutestamentlichen Bücher, unter Einfügung einiger Antilegomenen des Eusebius, das sich im Codex Claromontanus p. 468 sq. befindet und offenbar viel älter ist als der wol im 6. Jarhundert geschriebene Codex selbst, beweist, dass solche Zälungen schon vor Euthalius vorhanden waren *).

Frühzeitig wurden aber auch schon andere Ab- oder Einteilungen des Textes vorgenommen. Die Evangelien teilte behufs leichterer Auffindung der Parallelstellen Eusebius in 1162 Sektionen (*κεφάλαια*) ab, wovon 355 auf Matthäus, 233 auf Markus, 342 auf Lukas, 232 auf Johannes kommen. Diese Sektionen verteilte er auf einer Tabelle in 10 Gruppen (*κανόνες*), je nachdem eine Stelle (1.) in allen vier Evangelisten, oder (2. 3. 4.) in dreien, oder (5.—9.) in zweien gleich oder änlich lautend angetroffen wird, oder endlich (10.) einem der vier Evangelisten eigentümlich ist. War nun, wie das seit dem 5. Jarhundert in fast allen Handschriften geschehen, diese Einteilung, d. h. die Sektionszal nebst der

*) Schon Origenes bedient sich zur Bezeichnung des Umfangs neutestamentlicher Schriften des Ausdrucks *στίχοι*, indem er bemerkt, dass die einzelnen Briefe des Paulus und ingleichen der 1. Brief des Johannes nur wenige, der 2. und 3. des Johannes gar nicht einmal volle hundert Stichen umfasten (Euseb hist. eccl. VI, 25, 7. 10). Dazu kommt, dass im Cod. Sin., wenn nicht von gleichzeitiger, so doch, nach Tischendorfs Zeugnis, von sehr alter Hand am Schluss der pauliniſchen Briefe (ausgenommen den Brief an die Römer, 1 Kor. und 1 Thess.) die Stichenzal angemerkt ist. Übrigens ist zu bemerken, dass die Euthalianischen Stichen, wie sie uns z. B. im Cod. Clarom. vorliegen, keineswegs mit der von Euthalius selbst verzeichneten Stichenzal übereinkommen. So hat der Philipperbrief im Cod. Clarom. zwischen 4- und 500, der Galaterbrief über 700, der Epheserbrief fast 800, der 2. Korintherbrief über 1400, der Hebräerbrief über 1300 Stichen, wärend Euthalius für Phil. 208 (Sin. 200), für Gal. 292 (Sin. 312), für Eph. 312 (Sin. desgl.), für 2 Kor. 507 (Sin. 612), für Hebr. 702 (Sin. 750) aufgezeichnet hat. Was auch hierbei zur genaueren Feststellung und Beurteilung des Tatbestandes noch in Betracht kommen mag, so bleibt doch die Verschiedenheit des *στιχηρὸν γράψαι* des Euth. von den alten, durch ihn selbst vertretenen Stichenzälungen unverkennbar.

Ziffer des betreffenden Kanons, dem Texte am Rande beigeschrieben, so genügte ein Blick auf die Tabelle, um über das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von Parallelstellen Gewissheit zu verschaffen. Den Anstoß zur Aufstellung dieses ingeniösen Paralleliſirungssystems gab dem Eusebius, wie er in dem Briefe an Karpianus bemerkt *), die Evangelienharmonie des Ammonius von Alexandria (3. Jarh.), welche darin bestanden zu haben scheint, dass dem fortlaufenden Texte des Matthäus die entsprechenden Stellen der übrigen Evangelisten in Parallelkolumnen beigeschrieben waren. Es liegt aber auf der Hand, dass die Sektionen des Eusebius nicht, wie man bisher fast allgemein angenommen hat, einfach dem System des Ammonius entnommen sind; denn nur unter der Voraussetzung der von Eusebius ausdrücklich als eigene Erfindung bezeichneten κανόνες ist es erklärlich, dass z. B. Joh. 21, 12. 13 in drei, Vers 16 und 17 desselben Kapitels in je zwei Sektionen zerlegt erscheinen **). Bei den Briefen und der Apostelgeschichte kommt die Kapiteleinteilung in betracht, welche Euthalius bei den paulinischen Briefen als eine noch neue Arbeit bereits vorfand und beibehielt, wärend er sie für die katholischen Briefe und für die Apostelgeschichte erst einfürte. Eine änliche Einteilung in Kapitel (τίτλοι) erfuren auch die Evangelien, und zwar höchst warscheinlich lange vor Euthalius, da sie sich schon im Cod. Ephraemi und im Cod. Alexandr. vorfindet, obschon diese beiden mutmaßlich sogar in Ägypten geschriebenen Handschriften von den Zutaten des ägyptischen Diakonus Euthalius noch unberürt geblieben sind. Ein vereinzeltes Zeugnis von noch früherer Teinteilung der Evangelien sowol als der Briefe gibt der vatikanische Codex. Die evangelischen Textabschnitte desselben haben noch nichts mit den sehr bald allgemein angenommenen (Ammonisch-)Eusebianischen gemein ***); die der Briefe haben die große Besonderheit, dass sie der Gesamtheit der paulinischen Briefe als einem Ganzen gelten. Das Buch der johanneischen Offenbarung scheint bis auf Andreas den Kappadocier (Ende des 5. Jarh.) one Textabschnitte geblieben zu sein; von ihm aber wurde sie bei Gelegenheit seines Kommentars in 24 λόγοι und 72 κεφάλαια eingeteilt. Die jüngste, aber durch ihre Aufnahme in die gedruckten Textausgaben verbreitetste Kapiteleinteilung hat zu ihrem Urheber den Kardinal Hugo von St. Caro, im 13. Jarhundert. Er soll sie bei Ausarbeitung einer lateinischen Konkordanz unternommen haben: wol eben deshalb erscheint sie früher in lateinischen als in griechischen Texten. Erasmus setzte sie in seinen Ausgaben nur der lateinischen Übersetzung auf dem Rande bei, doch hatte sie schon die Complutenser Polyglotte aufgenommen. Noch jünger als diese Kapiteleinteilung ist die Einteilung in Verse, wie sie in den gedruckten Ausgaben gewönlich ist (s. u. S. 422). Außerdem ist der Perikopen oder der zu den kirchlichen Vorlesungen bestimmten Textabschnitte zu gedenken. Wann und in welcher Weise sie zuerst in Anwendung kamen, ist nicht zu bestimmen. Euthalius fürte dergleichen für die epistolischen Bücher und für die Apostelgeschichte ein; gewiss lagen andere für die Evangelien zu seiner Zeit längst bereits vor; für die lateinische Kirche wenigstens bezeugen es ausdrücklich Optatus und Augustin. Häufig wurden die Lektionsangaben in ältere Exemplare des fortlaufenden Textes später noch eingetragen, wie dies z. B. im Codex Ephraemi (aus dem 5. Jarh.) von einer Hand des 9. Jarhunderts geschah. Um aber Handschriften mit vollständigem oder fortlaufendem Texte be-

*) Ἵνα δὲ σωζομένου καὶ τοῦ τῶν λοιπῶν δι' ὅλου σώματός τε καὶ εἱρμοῦ εἰδέναι ἔχοις τοὺς οἰκείους ἑκάστου εὐαγγελιστοῦ τόπους, ἐν οἷς κατὰ τῶν αὐτῶν ἠνέχθησαν φιλαλήθως εἰπεῖν, ἐκ τοῦ πονήματος τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς (sc. Ἀμμωνίου) εἰλημφὼς ἀφορμὰς καθ' ἑτέραν μέθοδον κανόνας δέκα τὸν ἀριθμὸν διεχάραξά σοι τοὺς ὑποτεταγμένους.

**) Nach dem Vorgange Lloyds (Nov. Test. Oxon. 1827, Monitum p. VIII sq.) ist neuerdings Burgon (The last twelve verses of the Gospel according to S. Mark. Oxford and London 1871, p. 295 ff.) für diese Auffassung des Verhältnisses der eusebianischen Einteilung zu Ammonius eingetreten. Vgl. auch Scrivener, Introduction p. 55 ff.

***) Außerdem hat sich diese Einteilung der Evangelien bisher nur noch in den unter dem Namen Codex Zacynthius (Ξ) von Tregelles veröffentlichten Bruchstücken aus dem Lukasevangelium nachweisen lassen.

quem für den Kirchengebrauch zu nützen, verfertigte man Verzeichnisse der Leseabschnitte, mit Angabe der Anfangs- und Schlussworte. Dergleichen Verzeichnisse nannte man *συναξάρια* und, wenn sie für die Heiligentage berechnet waren, *μηνολόγια*; die ältesten uns erhaltenen Exemplare dieser Art gehören dem 9. Jarhundert an (K u. M evv.). Später kamen in Gebrauch besondere kirchliche Vorlesebücher, die eben nichts als den Text der für die gottesdienstliche Vorlesung bestimmten Abschnitte, der sonntäglichen wie der festtäglichen, enthielten, und zwar in der Ordnung, in welcher sie das Kirchenjar hindurch in Anwendung kamen. Von diesen kirchlichen Vorlesebüchern, als Evangelistarien (*εὐαγγελιάρια* od. *εὐαγγελιστάρια*) und Lektionarien (*πραξαπόστολοι*, Sammlungen der Perikopen aus der Apostelgeschichte und den Briefen) unterschieden, die seit der Zeit Karls des Großen nicht selten mit großer Pracht ausgefürt *) und, der Stattlichkeit und Deutlichkeit wegen, noch über das 10. Jarhundert hinaus mit Unzialschrift geschrieben wurden, sind mehrere sehr alte auf unsere Zeit gekommen. Unter den griechischen sind am ältesten mehrere Palimpsestfragmente zu London, Venedig und Rom, aus dem 7. u. 6. Jarhundert; von den lateinischen gibt es eines aus dem 6., wo nicht 5. Jarhundert zu München, nach der sogenannten Itala. Die letzterwänte Eigentümlichkeit möchte den Gebrauch dieser Kirchenbücher wenigstens in die Zeit des Hieronymus hinaufrücken, dem auch selbst, freilich mit Unrecht, die Abfassung eines derselben, des sogenannten Comes, zugeschrieben wird, wärend Sidonius Apollinaris (epp. V, 14) eine solche Tätigkeit von Claudian Mamertus ausdrücklich berichtet. Das unter dem Namen des Lectionarium Gallicanum bekannt gewordene Exemplar scheint das älteste der nach dem Texte des Hieronymus verfassten zu sein.

Zu den Äußerlichkeiten in der Geschichte des geschriebenen Textes gehören endlich noch die Über- und Unterschriften der einzelnen neutestamentlichen Bücher. Wie viel davon von der Hand der heiligen Verfasser selbst stammen möchte, ist bereits oben erwänt worden. Auch sind unsere vier ältesten umfänglicheren Handschriften, besonders die sinaitische, die vatikanische (von erster Hand) und der Pariser Palimpsest, noch von der größten Einfachheit in diesem Betrachte. Überschriften wie *ἐπιστολαὶ Παύλου*, *ἐπιστολαὶ καθολικαί*, die sämtlich aufs 4. Jarhundert zurückgehen, setzen den Begriff der kanonischen Sammlung voraus. Mit der Zeit wuchsen aber besonders die Unterschriften dadurch, dass man traditionelle Vermutungen über Zeit und Ort der Abfassung, auch über den Verfasser selbst, über den Überbringer, über den Empfänger, über die Ursprache (z. B. bei Matth. *τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, bei Mark. *ῥωμαϊστί*) und über anderes änliche darin ausdrückte. Dergleichen ausgeschmückte Unterschriften wurden besonders bei den paulinischen Briefen, bei denen sie bereits Euthalius vorfand und auch noch seinerseits bearbeitete, in den Handschriften gewönlich. Das älteste Beispiel davon besitzen wir in den schon erwänten Pariser Fragmenten der paulinischen Briefe vom Berg Athos, wo die Unterschrift des Briefs an Titus zu lesen ist (vgl. Montfaucon, Biblioth. Coislin. p. 262).

Indem wir nun zu den innern Erfarungen des neutestamentlichen Textes übergehen, ergibt sich aus allem, was wir vom frühesten Gebrauche desselben vor der Mitte, um die Mitte und aus der andern Hälfte des 2. Jarhunderts wissen, dass schon damals die ursprüngliche Reinheit getrübt gewesen. Denn die Anfürungen verschiedener Textstellen bei Polykarp, bei Hegesipp, bei Papias, bei den Senioren des Irenäus, bei Justin, bei Marcion, bei den Gnostikern Ptolemäus, Herakleon, Theodotus, aus dem Briefe der Viennenser und Lugdunenser, aus Tatian, um anderer nicht zu gedenken, die aus derselben Zeit in betracht kommen, sind bereits der Art, dass sie vielfach mit den aus späterer Zeit überlieferten

*) Eins der prachtvollsten aus älterer Zeit verwart unter seinen Kirchenschätzen das Katharinenkloster auf dem Sinai. Der ganze Text desselben ist mit Gold auf schönem weißem Pergamente in 2 Foliokolumnen in der Unzialschrift des 8. oder 9. Jarhunderts geschrieben. Ein Fragment eines andern, auf dunkelschwarzem Pergament in goldner Unzialschrift verfassten, von kleinem Formate, besitzt die kaiserliche Bibliothek zu Wien.

Varianten zuſammenſtimmen, one daſs ſie nach kritiſchen Grundſätzen einen beſonderen Anſpruch auf apoſtoliſche Urſprünglichkeit haben. Zum Beweiſe nur zwei Stellen, die eine von Polykarp, die andere von Ptolemäus. Act. 2, 24 citirt Polykarp in der epist. ad Philipp. 1, 2 folgendermaßen: *ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ἅδου.* Für die erſteren Worte hat aber der Text *ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν*, ſowie *θανάτου* für *ἅδου;* doch findet ſich das letztere auch in Codex D, in der Vulg. und andern Verſionen, ſowie bei mehreren ſpäteren Vätern. Ptolemäus citirt in der epist. ad Floram (bei Epiph. I. p. 216 sqq.) faſt vollſtändig Matth. 15, 4—9. Da ſteht bei ihm *εἶπεν* für *ἐνετείλατο λέγων*, was zwar die meiſten Überſetzungen bieten, von den griechiſchen Handſchriften aber nur ſehr wenige (darunter Cod. Vat., Cod. Bezae und ein Korrektor des Cod. Sin.); ferner *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου*, in beiden Stellen iſt aber das Pronomen nur gering bezeugt; ſodann ſetzt er zu *διὰ τὴν παράδοσιν* noch *τῶν πρεσβυτέρων*, zu *δῶρον* noch *τῷ θεῷ* hinzu; die Worte *ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς* ſtellt er in *ὠφ. ἐξ ἐμοῦ* um, ſowie er nach *τὴν μητέρα σου* den Zuſatz des Exodus, aber nicht des Evangeliums hat: *ἵνα εὖ σοι γένηται*, obgleich er vorher ausdrücklich ſagt: *δηλοῖ καὶ τοῦτο ὁ σωτήρ.* Die übrigen in betracht kommenden Varianten von der Recepta: *τὸν νόμον* für *τὴν ἐντολήν*, *Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ* für *Ἐγγίζει μοι* u. ſ. w. verdienen one Zweifel den Vorzug. Gehen wir noch einige Jarzehnte weiter, ſo finden wir bei Irenäus, der auch ſchon von der Verſchiedenheit der Dokumente ſpricht (c. haer. V, 30, 1, ſ. o. S. 400), bei dem alexandriniſchen Clemens *) und andern Zeitgenoſſen noch ſtärkere Belege für eine ſchon zu ihrer Zeit, d. h. ums Ende des 2. Jarhunderts vorhandene Vielgeſtaltigkeit des neuteſtamentlichen Textes; ein Zuſtand, der ſich im Laufe der zwei nächſten Jarhunderte nur noch verſchlimmerte, wie ſchon Origenes ausdrücklich bezeugt **) und aus der Vergleichung der bei den Kirchenvätern des 3. und 4. Jarhunderts citirten Textſtellen erſichtlich iſt. Von dieſer Zeit an haben wir alle Jarhunderte des handſchriftlich fortgepflanzten Textes hindurch neben den Werken der Kirchenväter die griechiſchen Handſchriften, ſowie die verſchiedenen orientaliſchen und occidentaliſchen Überſetzungen zu Zeugniſſen für eine faſt auf jeden Vers ſich erſtreckende Mannigfaltigkeit der Textgeſtalt, die ſehr zalreiche, bald mehr bald weniger wichtige Abirrungen vom urſprünglichen Beſtande außer Zweifel ſtellt.

Woher ſtammt dieſe Mangelhaftigkeit der Texterhaltung? Man kannte zur Zeit der erſten Chriſtengemeinden keineswegs das ängſtliche Haften am Buchſtaben, wie es die Strenge der Wiſſenſchaft oder auch die Pietät ſpäterer Zeitalter erheiſcht, denen das geſchriebene Wort zum höchſten und unbedingten Träger der göttlichen Offenbarung geworden. Dazu kommt, daſs die allererſten Abſchriften wol mehr eine Sache des perſönlichen Wunſches, des Einzelbedürfniſſes waren, als daſs ſie im offiziellen Auftrage oder zum Bedürfniſſe der Gemeinden unternommen wurden. So geſchah es leicht, daſs, als die Abſchriften in der chriſtlichen Kirche ſich zu vervielfältigen anfingen, die Vorlagen für die Abſchreiber ſchon nicht mehr getreu den Buchſtaben des Originals enthielten, das warſcheinlich ſelbſt, wie wir oben bemerkt haben, von der Hand des Verfaſſers nur revidirt oder unterſchrieben, nicht aber niedergeſchrieben war. Sodann aber ſtammt die Fehlerhaftigkeit der Abſchriften von der ſchon zur Zeit Ciceros (vgl. ad Quint. fratr. III, 5. fin.) laut gerügten Nachläſſigkeit der Abſchreiber, inſofern dieſe bald falſch ſahen, bald falſch hörten, bald miſsverſtanden. Die zuerſt genannten Irrungen des Auges waren bei der one Unterbrechung fortlaufenden Unzialſchrift doppelt

---

*) Vgl. z. B. Strom. IV, 6: *Μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται· ἢ, ὡς τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια, Μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι· καί, Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἔξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται.*

**) In Matth. T. XV, 14: *νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.* Vgl. dazu Theol. Tijdſchrift, Leiden 1873, S. 233 (Loman).

leicht möglich; daher wurden ähnliche Buchstaben verwechselt, Wörter teils ausgelassen, teils widerholt, teils versetzt, teils auch, was zugleich von ganzen Sätzen gilt, falsch abgeteilt (z. B. Phil. 1, 1 *συνεπισκόποις* für *σὺν ἐπισκόποις*, Gal. 1, 9 *προείρηκα μὲν* für *προειρήκαμεν*. Joh. 1, 3 wurde *ὃ γέγονεν* bald mit dem Vorhergehenden, bald mit dem Folgenden verbunden). Durch das Diktiren des Textes wurden besonders itacistische Verwechslungen veranlasst, wie *σοί* für *σύ*, *εἰ δέ* für *ἴδε*, *ἡμεῖς* für *ὑμεῖς* und umgekehrt, *πρόσκλησιν* für *πρόσκλισιν* (1 Tim. 5, 21), oder Verwechslungen wie *κενός* für *καινός*, *ἑταῖροι* für *ἕτεροι*, *γέννημα* und *γέννημα*, *γένεσις* und *γέννησις*. Missverständnis war es, wenn man *ἐγενήθημεν νήπιοι* für *ἐγεν. ἤπιοι* (1 Thess. 2, 7) oder *τὰ ἴδια τοῦ σώματος* für *τὰ διὰ τοῦ σώματος* (2 Kor. 5, 10) schrieb; desgleichen wenn man, was besonders einer späteren Periode angehört, Abkürzungen falsch auflöste. Auch dogmatische Willkür, und zwar mehr noch die der Katholiker als die der Akatholiker, hat auf die Textentstellungen einigen Einfluss geübt, z. B. wenn man Luk. 2, 43 *Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ* für *οἱ γονεῖς αὐτοῦ*, Luk. 2, 33 *Ἰωσὴφ* für *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* setzte; oder wenn man Gal. 2, 5 *οἷς οὐδὲ* wegließ, wovon Tertullian (adv. Marc. V, 3) seltsamer Weise behauptet, dass es Marcion in den Text gebracht habe. Von den dynamistischen Monarchianern berichtet uns allerdings Eusebius (hist. eccl. V, 28), und zwar aus älterer Quelle, ausfürlich, dass in ihrer Mitte der heilige Text aufs willkürlichste verfälscht worden sei *); doch deuten die Worte des ungenannten Gewärsmannes, welchen er ausschreibt, vielmehr darauf hin, dass jene heterodoxen Katholiker sich vornehmlich mit kritischer Textvergleichung und Emendation sowie mit Untersuchungen grammatischer Art beschäftigt haben **). Wenn aber wirklich häretisch gefärbte Abschriften in Umlauf waren, so ist doch ein Einfluss derselben auf die in der Kirche verbreiteten Exemplare weder an sich warscheinlich noch auch irgend nachweisbar. Viel mehr als das dogmatische machte sich jedenfalls das Sprachinteresse geltend, indem man den Text bald grammatisch richtiger, bald deutlicher und vollständiger, bald nachdrücklicher und schöner zu machen strebte ***). Bisweilen unternahm man auch geschichtliche (vgl. Matth. 27, 9; Mark. 15, 25) und geographische (vgl. Joh. 1, 28; Matth. 8, 28) Verbesserungen. Ferner war von den nachhaltigsten Folgen, namentlich bei den Evangelien, das harmonistische Studium, das Hieronymus in seinem Briefe an Damasus ausdrücklich bezeugt und richtig charakterisirt indem er schreibt: Magnus siquidem hic in nostris codicibus error inolevit, dum quod in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio quia minus putaverint addiderunt; vel dum eundem sensum alius aliter expressit, ille qui unum e quattuor primum legerat ad eius exemplum ceteros quoque aestimaverit emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia, et in Marco plura Lucae atque Matthaei, rursum in Matthaeo Iohannis et Marci, et in ceteris reliquorum quae aliis propria sunt inveniantur. Einen sprechenden Beleg hierzu liefern uns die Parallelstellen vom Vaterunser und von

*) Die Kapitelüberschrift lautet: *Περὶ τῶν τὴν Ἀρτέμωνος αἵρεσιν ἐξαρχῆς προβεβλημένων· οἵοί τε τὸν τρόπον γεγόνασι καὶ ὅπως τὰς ἁγίας γραφὰς διαφθεῖραι τετολμήκασιν.*

**) Vgl. V, 28, 15 sqq.: *διὰ τοῦτο ταῖς θείαις γραφαῖς ἀφόβως ἐπέβαλον τὰς χεῖρας, λέγοντες αὐτὰς διωρθωκέναι. καὶ ὅτι τοῦτο μὴ καταψευδόμενος αὐτῶν λέγω, ὁ βουλόμενος δύναται μαθεῖν. εἰ γάρ τις θελήσει συγκομίσας αὐτῶν ἑκάστου τὰ ἀντίγραφα ἐξετάζειν πρὸς ἄλληλα, κατὰ πολὺ ἂν εὕροι διαφωνοῦντα. ἀσύμφωνα γοῦν ἔσται τὰ Ἀσκληπιάδου τοῖς Θεοδότου. πολλῶν δὲ ἔστιν εὐπορῆσαι, διὰ τὸ φιλοτίμως ἐγγεγράφθαι τοὺς μαθητὰς αὐτῶν τὰ ὑφ' ἑκάστου αὐτῶν, ὡς αὐτοὶ καλοῦσι, κατωρθωμένα, τουτέστιν ἠφανισμένα κτλ.* Die oben ausgesprochene Auffassung des charakterisirten Verfarens stützt sich namentlich darauf, dass keinerlei Beispiele einer tendenziösen Textesänderung namhaft gemacht werden. Nur wenn solche vorlägen, könnte man mit völliger Sicherheit urteilen. Im Hinblick aber auf das Dargebotene liegt es nahe, jene Häretiker in ihrem Verhältnis zur h. Schrift gewissermaßen als Vorläufer der Antiochener zu betrachten, mit denen sie sich ja auch in ihrem theologischen Standpunkt berüren.

***) Von Tatian berichtet Eusеb. hist. eccl. IV, 29, 6 ausdrücklich: *τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνάς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν.*

der Verſuchungsgeſchichte bei Matthäus und Lukas. In ähnlicher Weiſe verfuhr man bei den Anführungen aus dem Alten Teſtamente, wo man häufig den Text der Apoſtel mit dem der LXX in Einklang zu bringen ſuchte (vgl. z. B. Matth. 15, 8). Und hieran knüpft ſich auch die argloſe Verbrämung der evangeliſchen Erzählungen mit den vielverbreiteten apokryphiſchen oder mit anderen frühzeitigen evangeliſchen Aufzeichnungen, die, ohne den Stempel der Apoſtolizität an ſich zu tragen, zum teil aus guter Quelle gefloſſen ſein mochten. Daher ſtammen wahrſcheinlich einige ſehr alte Interpolationen des heiligen Textes, wie Joh. 7, 53 bis 8, 11; Mark. 16, 9 ff. *). Endlich haben wir der Textentſtellung durch eingebrachte Randgloſſen zu gedenken. Randbemerkungen verſchiedener Art machten ſich Gelehrte in ihren Handexemplaren; ein ſpäterer Abſchreiber nahm ſie als vermeintliche Supplemente oder Verbeſſerungen in den Text auf.

Bei den Abſchreibern ſelbſt haben wir zwiſchen gelehrten und ungelehrten zu unterſcheiden; die erſteren fanden ſich wahrſcheinlich eben deshalb, weil die Fehlerhaftigkeit der Abſchriften ſo groß wurde. Wir wiſſen von Männern wie Pamphilus, der ſich durch ſeine Bibelabſchriften um die Kirche verdient gemacht (vgl. Euseb. hist. eccl. VI, 32, 3. Hieron. de viris illustr. 75), daſs ſie abgeſchrieben haben **). Auch das was Hieronymus (vgl. ad Matth. 24, 36, ad Gal. 3, 1) von Exemplaren des Adamantius und des Pierius ſagt, bezieht ſich entweder auf Abſchriften von der Hand dieſer Männer oder auf Exemplare, die ſie eigenhändig revidirt haben. Es mögen nun die gelehrten wie die ungelehrten Abſchreiber, zumal nachdem die Verderbnis des Textes einmal eingetreten war, durch ihre Arbeiten dem Texte nach unſeren kritiſchen Begriffen geſchadet haben, dieſe durch ihre Unwiſſenheit und Flüchtigkeit, jene durch ihren Verbeſſerungseifer. Gerade die berühmteſten Abſchreiber, die alexandriniſchen Kalligraphen, von denen die meiſten unſerer älteſten Unzialmanuſkripte möchten herzuleiten ſein, beſaßen oft nur unzureichende Sprachkenntniſſe und ließen es an der nötigen Sorgfalt und Genauigkeit fehlen, weshalb ihre Arbeiten bei aller ihrer Regelmäßigkeit und Schönheit der Schriftzüge doch auch durch ihre Fehlerhaftigkeit ſich auszeichneten ***). Es beſtand aber im Altertume die Sitte, jede gefertigte Handſchrift einer Reviſion, dem Geſchäfte eines *διορθωτής* zu unterwerfen, der allerdings auch ſeinerſeits die Grenzen einer Berichtigung nach dem abgeſchriebenen Exemplare häufig überſchritt (vgl. die oben S. 406 Anm. 2 angefürte Stelle des Origenes in Matth. tom. XV). Daher war das Geſchäft der Nachvergleichung von dem der Nachbeſſerung noch verſchieden, wie es eine aus dem 6. oder 7. Jarhundert ſtammende Note des Codex Frid.-August. (ed. Tischendorf 1846) ausdrücklich dartut. In der genannten Handſchrift (bekanntlich der zuerſt aufgefundene altteſtamentliche Teil des Codex Sinaiticus) wird nämlich am Schluſs des Buches Eſther (fol. 19 recto) eine Note von der Hand des Pamphilus aus einem *παλαιώτατον λίαν ἀντίγραφον* wörtlich widerholt, und dieſe lautet: *μετελήμφθη καὶ διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὠριγένους ὑπ' αὐτοῦ διορθωμένα. Ἀντωνῖνος ὁμολογητὴς ἀντέβαλεν, Πάμφιλος διόρθωσα τὸ τεῦχος ἐν τῇ φυλακῇ* †). Noch vor Pamphilus widmete dem Ge-

*) Einen Verſuch, einzelne Lesarten der Evangelien aus dem Protevangelium Jakobi und dem Evangelium Nikodemi zu erklären, ſiehe in Tiſchendorfs holländiſcher Preisſchrift: De evangeliorum apocryphorum origine et usu. Hagae Comit. 1851. p. 131 sqq.

**) Die vom Athos nach Paris gekommenen Fragmente der pauliniſchen Briefe (H 3) enthalten in der Unterſchrift des Briefs an Titus die Worte: *ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου, χειρὶ γεγραμμένον [αὐτο]ῦ.* Auch die philorenianiſche Überſetzung der pauliniſchen Briefe fürt ſich auf ein von der Hand des Pamphilus geſchriebenes Exemplar der Bibliothek zu Cäſarea zurück (vgl. Lightfoot, S. Clement of Rome. Appendix. London 1877, p. 234). Von der Tätigkeit der beiden Presbyter Acacius und Euzoius an der Bibliothek zu Cäſarea war ſchon oben (S. 400 Anm. 4) die Rede; desgleichen von dem mit eigener Hand geſchriebenen Bibelcodex, welchen Lucian der Kirche zu Nikomedien vermachte (S. 402 Anm. 2).

***) Schon Strabo klagt (XIII, 1, 54): *καὶ βιβλιοπῶλαί τινες γραφεῦσι φαύλοις χρώμενοι καὶ οὐκ ἀντιβάλλοντες, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει τῶν εἰς πᾶσιν γραφομένων βιβλίων καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κτλ.*

†) Eine z. t. wörtlich gleichlautende Unterſchrift findet ſich in derſelben Handſchrift fol.

schäfte des ἀντιβάλλειν sowol als der διόρθωσις den größten Eifer Origenes, wie es aus einer von Cedrenus (hist. comp. ed. Bekker I, 444 sq.) aufbewarten Stelle hervorgeht, wo es heißt: οὔτε γὰρ δειπνῆσαι ἔστιν ἡμῖν ἀντιβάλλουσιν οὔτε δειπνήσασιν ἔξεστι περιπατῆσαι καὶ διαναπαῦσαι τὰ σώματα, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις φιλολογεῖν καὶ ἀκριβοῦν τὰ ἀντίγραφα ἀναγκαζόμεθα. Auch von Basilius d. Gr. wird bezeugt, dass er biblische Bücher ἀντιβαλὼν διορθώσατο, vgl. Georg. Syncell. chronogr. p. 203.

Fragen wir nun, ob nicht von gelehrten Kirchenvätern bestimmte, durchgreifende, wenn auch immer in ihren Resultaten verfehlte Arbeiten unternommen worden seien zur Widerherstellung des ursprünglichen oder doch zur Herstellung eines guten Textes, dergleichen für den griechischen Text des Alten Testaments unzweifelhaft von mehreren ausgefürt worden sind, so begegnen uns schon im 3. Jarhundert drei Männer, denen der Ruf solcher Arbeiten geworden ist, nämlich Origenes, der ägyptische Bischof Hesychius und der antiochenische Presbyter Lucian. Dass die beiden letzteren eine Art Rezension fürs Neue Testament unternommen haben, kann nach dem Zeugnisse des Hieronymus *) nicht wol bezweifelt werden; allein ihr Verfaren dabei ist uns, da der Ausdruck des Hieronymus bei der Charakterisirung dieser Arbeiten an Klarheit und Bestimmtheit viel zu wünschen übrig lässt, ebenso unbekannt geblieben als der Einfluss desselben auf die in der Kirche verbreiteten Textdokumente unwarscheinlich ist. Was aber Origenes anbetrifft, so hätte schon seine eigene Erklärung in Matth. T. XV, 14, wie sie der alte lateinische Übersetzer uns aufbewart hat (In exemplaribus autem Novi Testamenti hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi), davon abhalten sollen, ihm eine förmliche Rezension des neutestamentlichen Textes zuzuschreiben; womit jedoch keineswegs geleugnet werden soll, dass die Werke des Origenes, eines durch seine kritische Genauigkeit hervorragenden Mannes, für die neutestamentliche Textkritik von hohet Wichtigkeit sind. Nichtsdestoweniger stellen sich bereits vom 4. und 5. Jarhundert an, wie die Väter, die Übersetzungen und die griechischen Handschriften dartun, in der überraschend großen Verschiedenheit des neutestamentlichen Textes gewisse Verwandtschaften der Dokumente heraus, die sich wol an die Länder anschließen, wo die letzteren gefertigt wurden, aber doch kaum one die Annahme von Tendenzarbeiten erklärlich scheinen. Nach diesen Verwandtschaftsverhältnissen lässt sich mit einigem Rechte von einem orientalischen und einem occidentalischen, oder vielmehr, um genauer zu scheiden und auch das näher Verwandte wider zusammenzustellen, von einem alexandrinischen oder ägyptischen und einem lateinischen, sowie von einem asiatischen oder griechischen und einem byzantinischen oder konstantinopolitanischen Texte sprechen. Die erstgenannte Textklasse, die alexandrinische, möchte die im Gebrauche der Judenchristen des Orients befindliche gewesen sein, derjenigen Judenchristen, die sich auch des griechischen Textes des Alten Testaments bedienten. Vorzugsweise war es das christlich gelehrte Alexandrien und was damit zusammenhing, das diesen Text besaß und fortpflanzte. Die lateinische Textklasse ist nicht nur in den lateinischen Exemplaren, sondern auch in denjenigen griechischen, deren sich die Lateiner bedienten, ausgeprägt worden. Die asiatischen Manuskripte ferner waren wol besonders im

---

13 recto, am Schluss des Buches Esra. Ein Beispiel aus späterer Zeit liefert Cod. Urbino-Vat. (evv. 157, saec. XII.), wo es am Schluss des Ev. Matth. heißt: κατὰ Ματθαῖον ἐγράφη καὶ ἀντεβλήθη ἐκ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις παλαιῶν ἀντιγράφων τῶν ἐν ἁγίῳ ὄρει (d. Athos) ἀποκειμένων, und ähnlich am Schluss der anderen Evangelien.

*) In der epist. ad Damasum heißt es vom N. T.: Hoc certe cum in nostro sermone discordat et in diversos rivulorum tramites ducit, uno de fonte quaerendum est. Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in toto veteri instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt (vgl. auch de viris illustr. 77). Schwerlich mehr als ein Widerhall dieser Worte des Hieronymus ist die Stelle Decret. Gelas. VI, 14 sq.: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha. Evangelia quae falsavit Isicius (al. Esitius, Hesychius etc.) apocrypha.

Gebrauche geborener Griechen, sie mochten nun im eigenen Vaterlande oder in den asiatischen mit Griechenland lebhaft verkehrenden Provinzen leben. Die byzantinischen endlich sind diejenigen, die der byzantinischen Statskirche angehörten. Diese letzteren sind es, die allein eine gewisse offizielle Gleichförmigkeit erhielten und die in den späteren Jarhunderten des bestehenden byzantinischen Kaisertums fast ausschließlich Verbreitung fanden. Inwieweit hievon die ausübende Kritik bereits Gebrauch gemacht hat, und inwieweit sie noch jetzt davon Kenntnis zu nehmen und Vorteil zu ziehen hat, werden wir später erörtern. Nur muss sofort bemerkt werden, dass uns nur die letztgenannte Klasse in den Dokumenten noch vollkommen vor Augen tritt, und zwar als diejenige, die aus der allmählichen Vermischung der früheren unter besonderer Geltendmachung der asiatischen oder griechischen hervorgegangen ist. Keine der drei älteren Klassen aber liegt uns one mehrfache Entstellung und Vermischung vor, so dass es oft schwerer wird, die einer jeden Klasse eigentümliche Lesart festzustellen, als auf die ursprüngliche zurückzuschließen. Endlich ist zu erwänen, dass die angedeuteten Unterschiede und Verwandtschaftsverhältnisse weitaus am stärksten in den Evangelien ausgeprägt sind, am wenigsten in der Apokalypse, und widerum in den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte deutlicher als in den katholischen Briefen (vgl. Tischendorfs Nov. Test. Graece. Editio academica VIII. Lips. 1875. p. XXIV).

Endlich gehört hieher noch eine Hinweisung auf diejenigen Männer des Altertums, deren Studien verdienstlich um den neutestamentlichen Text gewesen, oder welche, was weit mehr in Betracht kommt, durch ihre fleißige Textbenutzung für den Gebrauch ihrer Zeit und ihres Vaterlands zeugen. Aus der letzten Hälfte des 2. Jarhunderts gilt in letzterer Beziehung am meisten Irenäus; aus den nächstfolgenden Jarzehnten Clemens von Alexandrien. Höher als beide steht durch textkritische Gelehrsamkeit Origenes, der durch die ganze erste Hälfte des 3. Jarhunderts wirkte. Der bedeutendste Textkritiker nach ihm war Hieronymus; nur ließ er bei Benutzung der griechischen Handschriften für seine reformatorische Umgestaltung der lateinischen Version manche unkritische Rücksicht gelten. Aus dem 3. bis 5. Jarhundert haben uns ein Bild des Textes ihrer Zeit und Heimat vorzugsweise hinterlassen, unter den Griechen: Eusebius, Athanasius, Epiphanius, die beiden Cyrille, Chrysostomus und Theodoret, wozu noch Ephräm der Syrer kommt, dessen Werke bald nach ihrer Abfassung ins Griechische übersetzt wurden; ferner unter den Lateinern: Tertullian, Cyprian, Victorin von Pettau, Hilarius von Pictavium, Hilarius der Diakon (Ambrosiaster), Lucifer, Ambrosius, Rufin, Augustin. Den zuerst unter den Lateinern genannten ist auch noch beizuzälen der Übersetzer des Irenäus, von dessen Arbeit weit mehr als von der ursprünglichen des Verfassers auf uns gekommen ist. Im 5. Jarhundert diente dem Texte der Offenbarung Johannis durch seinen griechischen Kommentar Andreas der Kappadocier, im 6. durch seinen lateinischen Primasius. Beiden Männern schloss sich mehrere Jarhunderte später an mit seinem griechischen Kommentare Arethas. Im 8. Jarhundert ließ Beda sich die Textreinigung der Apostelgeschichte angelegen sein; Johannes Damascenus hat viel citirt; auf Karls des Großen Befehl wirkte Alcuin für den lateinischen Text. Im 9. Jarh. nützte Photius seine Gelehrsamkeit fürs Neue Testament, desgleichen im 10. Suidas, doch beide nur in sehr beschränktem Maße. In den nächstfolgenden Jarhunderten schrieben ihre gelehrten Kommentare zum Neuen Testament Theophylakt, Ökumenius, Euthymius Zigabenus. Die im 13. Jarhundert hervortretenden Correctoria bibliae betrafen die Verbesserung der Vulgata zum teil aus griechischen Zeugen, sowie im 15. Jarh. Laurentius Valla, von der großen Verderbnis des üblichen lateinischen Textes überzeugt, den Wert alter Dokumente erkannte und geltend zu machen suchte.

Zum Schluss dieses Versuchs über die Geschichte des geschriebenen Textes geben wir ein Verzeichnis der ältesten auf unsere Zeit gekommenen handschriftlichen Denkmäler des Originaltextes.

Die Zal der sämtlichen neutestamentlichen Unzialhandschriften, vom 4. bis zum 10. Jarhundert verfasst, beträgt, unter Übergehung von 6 Psalterien mit dem Texte der Hymnen bei Lukas (O^{abcdef}), 65. Ihrem Alter nach, wie es

ſich aus paläographiſchen Gründen bis zu einem gewiſſen Grade von Sicherheit beſtimmen läßt*), ſind ſie in folgende Ordnung zu bringen. Aus dem 4. Jarhundert ſtammen 2: ℵ mit dem ganzen N. Teſt. und B Evv. Act. Kath. Paul. Aus dem 5. Jarhundert 7: ACI$^{1.2.3}$I^{b}Q Evv. Q Paul. T^{a}. Aus dem 6. Jarhundert 17: die Evangelienhandſchriften DI$^{4.1}$NPRT$_{b}$T^{c}Z$\Theta^{c}\Theta^{e}\Theta^{r}\Theta^{s}$, die der pauliniſchen Briefe DHOO^{b}, die der Apoſtelgeſchichte E. Aus dem 7. Jarhundert 6: F^{a}I$^{5.6}$T$^{d}\Theta^{a}\Theta^{b}$ und G der Apoſtelgeſchichte. Aus dem 8. Jarhundert 8: die Evv. ELW^{a}W^{b}Y$\Theta^{d}\Xi$ und B der Apokalypſe. Aus dem 9. Jarhundert 23: die Evv. FKMOVW$_{e}$W^{d}W^{e}$X\Gamma\Lambda\Theta^{h}\Lambda\Pi$, die der pauliniſchen Briefe EFGMN, der pauliniſchen und katholiſchen Briefe K, der Apoſtelgeſchichte H, der Act. Paul. Kathol. L, der Act. Paul. Kath. Briefe und der Apokalypſe P. Aus dem 10. Jarhundert 4: die Evv. GHSU. Von allen dieſen 65 (67 durch die Teilung des Codex I in ſeine verſchiedenen Beſtandteile aus dem 5., 6. und 7. Jarh.) umfaſst nur ℵ das ganze N. Teſt. vollſtändig, und nur noch 3 andere: A (es fehlen 24 Kapitel des Ev. Matthäi, 2 Kap. des Ev. Joh. und 8 Kap. im 2. Korintherbriefe), B (es fehlen außer der Apokalypſe die Briefe an Timotheus, an Titus, an Philemon und 4$^{1}/_{2}$ Kap. des Hebräerbriefs), C (es fehlen von den 4 Evv. gegen 24 Kapitel, von der Apoſtelgeſch. gegen 9, von den kathol. Briefen gegen 7, von ſämtlichen pauliniſchen Briefen gegen 31, von der Apokalypſe 9 Kapitel) enthalten den bei weitem größten Teil des ganzen N. Teſtaments. Außer dieſen 4 beziehen ſich noch auf die Evangelien 44, darunter 11 mit vollſtändigem oder faſt vollſtändigem Texte: DEKLMSUV$\Lambda\Gamma\Pi$, 12 mit umfänglichen Fragmenten: FGHINPQRXZ$\Lambda\Xi$, 21 mit geringeren, auf mehrere Kapitel oder auch nur auf eine Anzal Verſe beſchränkten Fragmenten: F^{a}I$_{b}$OT^{abcd}W^{abcde}Y$\Theta^{abcdefgh}$. Die Apoſtelgeſchichte betreffen außer den genannten 4 noch 8, darunter 4: DELP mit faſt vollſtändigem Texte, die übrigen mit größeren (HI) oder geringeren Fragmenten (GF^{a}). Für die katholiſchen Briefe treten zu den 4 noch 3: KLP, an deren Vollſtändigkeit nichts oder wenig fehlt; für die pauliniſchen Briefe noch 15, von denen 7: DEFGKLP vollſtändig oder faſt vollſtändig ſind, 8: F^{a}IHMNOO$_{b}$Q nur wenige oder mehrere Fragmente enthalten. Die Apokalypſe bieten uns außer ℵAC noch B und P, der erſtere Codex vollſtändig, der zweite mit nur geringen Lücken.

Die älteſte und vorzugsweiſe alexandriniſch gefärbte Textgeſtalt, wenn auch mit vielfachen Differenzen, liegt für die Evangelien in folgenden Manuſkripten vor: ℵABCDI I^{b}LPQRT^{abc}XZ$\Lambda\Theta^{c}\Theta^{s}\Xi$; ihnen am nächſten ſtehen F^{a}NOW^{abc}Y Θ^{abef}. Eine zweite, jüngere Geſtalt, in der ſich die aſiatiſche Färbung vorzugsweiſe erkennen laſſen möchte, bieten die Manuſkripte: EFGHKMSUV$\Gamma\Lambda\Pi\Theta^{h}$, unter denen am meiſten zur erſteren Reihe hinneigen EKM$\Gamma\Lambda\Pi\Theta^{h}$. Für die Apoſtelgeſchichte und die katholiſchen Briefe geben den älteſten Text ℵABC, für die erſtere auch noch DI, denen EG nahe treten, für die letzteren auch noch (mit Ausnahme von 1 Petr.) P, während HLP für die Apoſtelgeſchichte und KL für die katholiſchen Briefe der neueren Textfärbung am nächſten kommen. In den pauliniſchen Briefen repräſentiren den älteſten Text ℵABCHIOQ, ſowie die griechiſch-lateiniſchen DFG; desgleichen annähernd MP, wogegen dem jüngeren Texte am nächſten ſtehen KLN. Die Apokalypſe liegt uns am altertümlichſten vor in ℵAC, denen P näher tritt als B.

In Bezug auf die einzelnen Handſchriften ſei hier noch Folgendes bemerkt. ℵ: Codex Sinaiticus, von Tiſchendorf 1844 und 1859 im Kloſter der h. Katharina auf dem Sinai entdeckt und im letzteren Jare, mit Ausnahme der ſchon früher als Codex Friderico-Augustanus der Leipziger Univerſitätsbibliothek überlaſſenen altteſtamentlichen Beſtandteile, nach St. Petersburg gebracht. Außer 26 Büchern des Alten Teſtaments, von denen 5 den Cod. Frid.-Aug. bilden, ent-

*) Es muſs auffallen, daſs, wenn dieſe Beſtimmungen richtig ſind, aus dem 7. Jarh. ſich im Verhältnis zum 5. und namentlich zum 6. ſo wenige Handſchriften (oder Fragmente) erhalten haben. Übrigens iſt zu bemerken, daſs Tiſchend. ſelbſt in der Datirung bisweilen ſchwankte, wie dies z. B. bei E (3) UX angedeutet iſt.

hält derselbe das ganze Neue Testament one die geringste Lücke, vermehrt aber noch durch den Brief des Barnabas und das erste Drittel des Hirten des Hermas. Der alexandrinische Abschreiber hat nicht selten durch fehlerhafte Abschrift seine mangelhafte Kenntnis des Griechischen sowie durch arge Versehen seine Flüchtigkeit bewiesen, worin dem Sinaiticus die Handschriften BAC nahe genug verwandt sind; auch tritt die in den drei ersten Jarhunderten am neutestamentlichen Texte geübte Lizenz der Behandlung bisweilen noch stärker hervor als bei BAC (viel weniger hingegen als in D, dem Cambridger Codex). Nichtsdestoweniger wird durch zalreiche Stellen, wo die sinaitische Lesart die älteste Bestätigung durch die Väter oder Übersetzer in überraschendster Weise für sich hat, der alle anderen Textzeugen, mit alleiniger Ausnahme von B, überragende Wert dieser Handschrift außer Frage gestellt*). Der one alle Initialen (wie nur noch B) und größtenteils mit sehr seltener Interpunktion geschriebene Text ist in 4 Kolumnen **), wie der vatikanische in 3, abgeteilt; beide Handschriften lehnen sich damit an den Gebrauch der Papyrusrollen an, deren Anwendung, wie schon erwänt, vorzugsweise seit dem Anfange des 4. Jarhunderts durch das Pergament beschränkt und selten geworden war. Auf die 4 Evv. folgen die paulinischen Briefe, unter denen der Hebräerbrief nach dem 2. Thessalonicherbriefe zu stehen kommt. Erst nach den paulinischen Briefen hat die Apostelgeschichte mit den katholischen Briefen ihre Stelle. An die Apokalypse aber schließt sich unmittelbar der Brief des Barnabas an, und an diesen, nach einer Lücke von 6 Folioblättern (welche vielleicht die Acta Pauli oder die Apocalypsis Petri enthielten), der Hirte von Vis. 1 bis Mand. IV, 3, 6. Letzterer Umstand, dass nämlich die Apokalypse des Hermas im Anhange zum Neuen Testament Aufnahme gefunden, ist für die Bestimmung des Alters der Handschrift von nicht zu unterschätzender Bedeutung, sofern die aus paläographischen Gründen mit Sicherheit nicht zu erweisende Abfassung im 4. Jarhundert hierdurch in entscheidender Weise gefordert wird ***). Dann aber gewinnt auch die Vermutung sehr an Warscheinlichkeit, dass wir im Codex Sinaiticus wirklich eine jener 50 Bibelhandschriften besitzen, welche einst Eusebius im Auftrage des Kaisers Konstantin mit besonderem Aufwand für die Kirchen der neuen Residenz herstellen ließ (vgl. darüber namentlich Scrivener, Collation of the Cod. Sin. p. XXXVII sq). Ja wenn unsere Auffassung der Stelle Euseb. vita Const. IV, 37 richtig ist (s. o. S. 402 Anm. 2), so würde dort der dem Cod. Sin. eigentümlichen Anordnung der Schrift in 4 Kolumnen (wie der des Cod. Vat. in 3) ausdrücklich gedacht. — Nach Tischendorfs Beobachtung rüren die uns erhaltenen Teile der Handschrift von vier verschiedenen Schreibern her, von denen jedoch nur zwei aufs Neue Testament kommen. Genaue Beobachtung der Eigentümlichkeiten dieser Hände fürte ferner zu der Vermutung, dass eine derselben, von welcher im Cod. Sin. nur wenige Seiten herrüren, den ganzen neutestamentlichen Teil des Cod. Vat. geschrieben habe. Und es ist allerdings

*) Es ist bekannt, dass Tischendorf den Cod. Sin. selbst über den Cod. Vat. stellte; auch glaubte er noch im Jare 1865 (in der ersten Auflage der Real-Encyklopädie) den ersteren ein wenn auch nur um wenige Jarzehnte höheres Alter vindizieren zu müssen. Von letzterer Ansicht aber brachte ihn eine genauere Prüfung des Cod. Vat. i. J. 1866 zurück (vgl. sein Nov. Test. Vat., Proleg. p. XXI sq.), wovon weiter unten die Rede sein wird.

**) Die Anordnung der Schrift in 4 Kolumnen auf jeder Seite ist in biblischen Handschriften one Beispiel und kommt auch sonst nur da vor, wo der Stoff eine solche Teilung zweckmäßig erscheinen ließ, wie z. B. in drei Münchner Handschriften der Mater verborum des Bischofs Salomo III. von Constanz, aus dem 11. und 12. Jarh. (vgl. Rockinger, Zum Baier. Schriftwesen I, in den Abhandlungen der Münchner Akademie v. J. 1872, S. 65 f.).

***) Der Gebrauch des Hirten im Morgenlande, sei es nun im Gottesdienste oder im Unterricht, ist seit dem Ende des 4. Jarhunderts (Athanasius) nicht mehr zu erweisen. Da nun der Cod. Sin. jedenfalls nicht zum privaten, sondern zum öffentlichen Gebrauch in einer der Hauptkirchen des Reichs hergestellt worden ist, so darf man mit Sicherheit schließen, dass er zu einer Zeit geschrieben ist, in welcher die Urteile des Eusebius und Athanasius noch allgemein gültige waren, also nicht später als im Verlauf des 4. Jarhunderts.

nicht zu leugnen, daſs die dafür angefürten Gründe geeignet ſind, dieſe Vermutung zu einem hohen Grade von Warſcheinlichkeit zu erheben. Korrigirt, jedoch nicht immer verbeſſert, wurde die Schrift erſter Hand außer dem διορθωτής nach und nach von mehreren Händen, im 6., im 7. Jarhundert und ſpäter. Dieſe Korrektoren aber änderten, wie ſich leicht erkennen läſst, nicht nach Gutdünken, ſondern bedienten ſich dazu anderer Manuſkripte, deren Lesarten ſie in ihre Vorlage eintrugen; und dies verleiht dem Cod. Sin. noch einen beſonderen Wert, da er ſolchergeſtalt für ſich allein gewiſſermaßen eine Geſchichte des neuteſtamentlichen Textes vor Augen ſtellt. Edirt wurde das N. T. aus dem Cod. Sin. von Tiſchendorf dreimal. Nach vorangegangener Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici auspiciis imperatoris Alexandri II. susceptae, womit der Catalogus codicum nuper ex oriente Petropolin perlatorum und Origenis scholia in proverbia Salomonis verbunden ſind (Lipsiae 1860), ging im Herbſte des Jares 1862 aus der Leipziger Preſſe ein vierbändiges Foliowerk hervor, unter dem Titel: Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus. Auspiciis augustissimis imp. Alexandri II. ex tenebris protraxit, in Europam transtulit, ad iuvandas atque illustrandas sacras litteras edidit C. T. Petropoli 1862. Es iſt darin durch eine in dieſer Weiſe noch nie verſuchte typographiſche Nachamung der alten Schrift nach allen ihren Eigentümlichkeiten die genaueſte Widergabe des Originals angeſtrebt worden. Der erſte Band enthält die Prolegomena, den textkritiſchen Kommentar über 15000 größtenteils von den alten Korrektoren geänderte Stellen, und 21 Tafeln photolithographiſcher Faksimiles. Der zweite und dritte Band enthalten den Text der altteſtamentlichen Bücher, der vierte den des ganzen Neuen Teſtaments. Im J. 1863 erſchien darauf zu Leipzig eine diplomatiſch-kritiſche Handausgabe des neuteſtamentlichen Teils der Sinaibibel unter dem Titel: Novum Testamentum Sinaiticum sive N. T. cum epistula Barnabae et fragmentis Pastoris etc., auf welche, da ſie bald vergriffen war, 1865 folgte: Novum Testamentum Graece ex Sinaitico codice omnium antiquissimo, Vaticana itemque Elzeviriana lectione notata. Außer dieſen und einigen anderen, kleineren Publikationen Tiſchendorfs ſind über den Cod. Sin. namentlich zu vergleichen: Scrivener, A full collation of the Codex Sinaiticus with the received text of the New Testament. 2. Ed. 1867 (wertvoll durch die ausfürliche Einleitung) und Ezra Abbot, On the comparative antiquity of the Sinaitic and Vatican manuscripts of the Greek Bible, im Journal of the American Oriental Society. Vol. X. Nr. I 1872 S. 189 ff.

A. Codex Alexandrinus, im britiſchen Muſeum, von Cyrill Lukaris, Patriarchen von Konſtantinopel, i. J. 1628 an Karl I. von England geſchenkt. Nach dem A. T. beginnt das Neue von Matth. 25, 6 an und läuft bis zum Ende der Apokalypſe fort, nur unterbrochen im Evangelium Johannis von 6, 50 bis 8, 52 und 2 Kor. 4, 13 bis 12, 6. Außerdem ſind da und dort die Buchſtaben des äußeren Randes verloren gegangen. Er wurde mit faksimilirten Lettern herausgegeben von Woide (1786), mit gewönlichen von Cowper (1860), welcher manche Stellen der Woideſchen Ausgabe berichtigte. Geſchrieben iſt er nach Tiſchendorf u. a. um die Mitte des 5. Jarhunderts, nach Scrivener (Intoduction p. 92) vielleicht ſchon Ende des 4. Jarh., ſicherlich aber nicht viel ſpäter.

B (1): Codex Vaticanus, Nr. 1209 in der Vatikaniſchen Bibliothek. Außer dem altteſtamentlichen Texte, der den römiſchen Herausgebern der LXX unter Sixtus V. zur Grundlage gedient, enthält er das ganze N. T. bis Hebr. 9, 14, ſo daſs außer den letzten Kapiteln dieſes Briefs 4 ganze Briefe (1. 2. Timoth. Tit. Philem.) und die Offenbarung fehlen. Nachdem zuerſt Sepulveda (um 1533) den hohen Wert dieſer Handſchrift erkannt und in einem Brief an Erasmus die Aufmerkſamkeit darauf gelenkt hatte, lieferten ungenügende Textvergleichungen Bartolocci 1669 (handſchriftlich in der großen Bibliothek zu Paris, Mss. Gr. Supplem. 53) und Birch (erſchienen 1798—1801). Eine dritte erhielt Rich. Bentley von der Hand eines jungen Italieners, Namens Mico (nach einer Abſchrift Woides 1799 von Ford edirt). Dieſe mangelhafte Arbeit revidirte einige Jare ſpäter Rulotta, jedoch mit nicht viel mehr Geſchick; ſein Manuſkript ward 1855 unter den Papieren Bentleys in der Bibl. des Trinity College zu Cambridge gefunden und

1862 von Ellis edirt (Bentleii Critica Sacra p. 121—154). Im J. 1810 schrieb Hug, nachdem er die damals zu Paris befindliche Handschrift untersucht hatte, eine gelehrte Commentatio de antiquitate cod. Vaticani. Nach Rom zurückgebracht war die Handschrift längere Zeit so gut wie unzugänglich. Tischendorf durfte sie 1843 nur sechs Stunden, Ed. von Muralt 1844 neun Stunden lang benutzen*), und Tregelles, welcher 1845 lediglich zum Behuf einer Vergleichung des Cod. Vat. nach Rom kam, ward nur gestattet, sich an dem Anblick des Schatzes zu weiden **). Glücklicher war 1855 Dressel, welcher für Tischendorfs 7. Ausgabe des N. T. über 200 Stellen vergleichen konnte. Eine vom Kardinal Mai schon unter Leo XII. (1823—29) vorbereitete, in den vierziger Jaren bereits im Druck vollendete, aber erst drei Jare nach seinem Tode († 1854) erschienene Ausgabe des Cod. Vat. erwies sich als völlig ungenügend, und auch der durch ein Vorwort Vercellones eingeleitete Separatabdruck des Neuen Testaments (1859) ließ, obwol verbessert, doch noch viel zu wünschen übrig ***). Nach vergeblichen Versuchen der Engländer Burgon (1860), Alford (1861) und Cure (1862) einen mehr als flüchtigen Einblick in die Handschrift zu erlangen, ward endlich i. J. 1866 Tischendorf die Erlaubnis zu vierzehntägiger Benutzung, bei drei Stunden täglicher Arbeitszeit gewärt; eine Frist, welche zur Kollationirung des ganzen N. T. zwar nicht ausreichte, doch aber genügte, um die drei ersten Evangelien vollständig und außerdem eine große Anzal zweifelhafter Stellen zu vergleichen. Schon im folgenden Jare erschien sein Nov. Test. Vaticanum, post Angeli Mai aliorumque imperfectos labores ex ipso cod. ed. Lips. 1867. Ein Jar darnach gaben Vercellone und Cozza eine Faksimileausgabe der Handschrift heraus, mit (nach Tischendorfs Urteil) nicht immer richtiger Anwendung der für die Prachtausgabe des Cod. Sin. geschnittenen Typen, wodurch einige Ungenauigkeiten in Widergabe des Originals bedingt sind. Immerhin aber wird diese Ausgabe (Bibliorum Sacrorum Graecus codex Vaticanus, Auspice Pio IX. Pontifice Maximo, collatis studiis Caroli Vercellone et Josephi Cozza editus. Vol. V. Rom. 1868) nebst der Tischendorfschen als in allem Wesentlichen sichere Quelle für den Text von B gelten dürfen. — Von der Identität des Schreibers des Cod. Vat. mit einem der Schreiber des Cod. Sin. war schon die Rede. Korrekturen einer zweiten, gleichzeitigen Hand sind ziemlich zalreich; von einer dritten, späteren wurden Spiritus und Accente hinzugefügt und die im Laufe der Zeit verblichenen Schriftzüge erneuert. Das Zeitalter des Cod. B fällt mit dem von ℵ zusammen †).

B (2): als Handschrift der Apokalypse ist der ehemalige Basilianer Codex Nr. 105, jetzt in der Vatikana mit Nr. 2066 bezeichnet. Nachdem Wetstein eine äußerst mangelhafte und fehlerhafte Vergleichung durch die Vermittlung des Kardinals Quirini erhalten hatte, edirte Tischendorf zuerst 1846 (Monum. ss. inedita) und nach widerholter Vergleichung noch einmal 1869 (Appendix Novi Test. Vaticani) den ganzen Text. Einige Berichtigungen zu der letzteren Ausgabe lieferte Cozza, Ad editionem Apocalypseos S. Johannis iuxta vetustissimum codicem

---

*) Darauf hin erschien 1846 sein Nov. Test. ad fidem codicis principis Vaticani etc., dessen Titel mehr verheißt, als unter den obwaltenden Umständen geleistet werden konnte, zumal selbst die vorliegenden älteren Kollationen nur teilweise herangezogen wurden.

**) ‚They would not let me open it, without searching my pocket, and depriving me of pen, ink, and paper . . . If I looked at a passage too long the two prelati would snatch the book out of my hand'. Tregelles, Lecture on the historic evidence of the N. T. p. 84 (Scrivener a. a. O. S. 102 N. 2).

***) Ein durch zalreiche Druckfehler und Ungenauigkeiten entstellter Nachdruck der Maischen Ausgabe des N. T. erschien 1859 zu London. Andere Ausgaben „ad fidem codicis Vaticani", aber unter Geltendmachung eigener Prinzipien veröffentlichten 1860 Kuenen und Cobet zu Leyden, Phil. Buttmann 1862 zu Berlin und Loch in demselben Jare zu Regensburg. Obwol durch die folgenden Editionen des Cod. Vat. großenteils antiquirt, ist die Leydener Ausgabe durch ihre ausfürlichen und gelehrten Prolegomena doch von bleibendem Wert.

†) Der Versuch Burgons (a. a. O. S. 291 ff.), dem Cod. Vat. ein um 50—75—100 Jare höheres Alter als dem Sin. zu vindiziren, darf als völlig mislungen bezeichnet werden. Vgl. die gründliche Widerlegung von Abbot a. a. O.

Basil. Vat. 2066 Lips. anno 1869 evulgatam animadversiones. Rom. 1869. Der Vorgang von Tregelles, welcher diese nicht vor dem 8. Jarh. verfaßte Handschrift, um sie deutlich von dem berühmten und unvergleichlich wertvolleren Codex Vaticanus 1209 zu unterscheiden, nicht gleich jenem B, sondern Q benannt hat, verdient allgemeine Nachfolge zu finden.

C: Codex Ephraemi, Nr. 9 in der großen Bibliothek zu Paris. Die ursprüngliche Schrift ist wol im 5. Jarhundert (noch vor dem Codex A) verfaßt; später wurde sie zweimal, zuerst im 6., dann etwa im 9. Jarh. an sehr vielen Stellen geändert. Im 12. Jarh. aber wurde die ganze Schrift weggewaschen, und das Pergament von Neuem benutzt, indem man den griechischen Text mehrerer asketischer Abhandlungen Ephräm des Syrers darauf schrieb. Nachdem zuerst Pierre Allix Ende des 17. Jarhunderts die vertilgten Schriftzüge wider bemerkt hatte, unternahm Wetstein ums Jar 1716 eine Vergleichung der neutestamentlichen Fragmente, soweit sie lesbar waren. In den Jaren 1834 und 1835 ließ der Vorstand der Manuskripte Karl Hase die Giobertinsche Tinktur zur Verdeutlichung der alten Schriftzüge anwenden, wornach F. J. Fleck auf einer kleinen Anzal Blätter Versuche der Entzifferung anstellte, die höchst ungenügend ausfielen. In den Jaren 1840 bis 1842 gelang es Tischendorf, sämtliche Fragmente, die $^5/_8$ des ganzen N. T. ausmachen, sowie auch die noch ganz vernachlässigten Fragmente des A. T., bis auf sehr wenige größtenteils durch die Schadhaftigkeit des Pergaments verloren gegangene oder ursprünglich roth geschriebene Stellen zu lesen, mit genauer Unterscheidung der drei verschiedenen Hände. Mit faksimilirten Lettern edirt 1843 (N. T.) und 1845 (A. T.).

D (1): Codex Bezae, 1581 als Geschenk Theod. Bezas nach Cambridge gelangt (Universitätsbibliothek, Nn. II. 41). Er enthält griechisch und lateinisch in stichometrischer Ausfürung die Evangelien nebst der Apostelgeschichte, bis auf wenig Lücken. Der Text ist durch eine Anzal teils dieser Handschrift eigentümlicher, teils in der Vetus Latina widerkehrender Lesarten und Interpolationen merkwürdig. Geschrieben ist der Codex warscheinlich um die Mitte des 6. Jarhunderts im Occident, vielleicht in Gallien (vgl. Scrivener, Bezae Cod. Cantabr., Introd. p. XL sq.). Edirt wurde er zuerst von Kipling mit faksimilirter Schrift, aber nicht one Fehler (1793); genauer 1864 von Scrivener, mit wertvoller Einleitung und kritischen Noten.

D (2): Codex Claromontanus der pauliniſchen Briefe, einst ebenfalls in Bezas Besitz (der ihn nach dem Kloster Clermont bei Beauvais benannte), jetzt in der großen Bibliothek zu Paris (Nr. 107). Er enthält die pauliniſchen Briefe, mit Einschluſs des Hebräerbriefs, bis auf wenige Verse vollständig, griechisch und lateinisch in stichometrischer Anordnung. Zu verschiedenen Zeiten erfur er Überarbeitungen, so daſs er besonders zwei Gestaltungen des Textes repräsentirt. In seinem lateinischen Texte liegt für uns die älteste Form der wol schon im 2. Jarhundert unternommenen lateinischen Übersetzung vor. Geschrieben ist die Handschrift etwa in der 2. Hälfte des 6. Jarhunderts. Sie wurde 1849 und noch einmal 1850 von Tregelles genau verglichen, 1852 von Tischendorf mit faksimilirter Schrift edirt.

E (1): Codex Basileensis A. N. III. 12, mit dem bis auf wenig Lücken vollständigen Texte der vier Evangelien, wol um die Mitte des 8. Jarhunderts geschrieben. Nach mehreren anderen genau von Tischendorf und J. G. Müller (1843) sowie von Tregelles verglichen.

E (2): Codex Laudianus der Apostelgeschichte, durch eine Schenkung des Erzbischofs von Canterbury Laud 1636 an die Bodleianische Bibliothek zu Oxford gelangt. Nachdem die Handschrift aus Sardinien nach England gekommen war, hat sie schon Beda benutzt. Sie enthält den griechisch-lateinischen Text der Apostelgeschichte fast vollständig und scheint um das Ende des 6. Jarhunderts geschrieben zu sein. Edirt 1715 von Thom. Hearne, 1870 von Tischendorf (Monum. sacr. ined., nova coll., vol. IX).

E (3): Codex Sangermanensis der pauliniſchen Briefe, einst in der Abtei zu St. Germain, jetzt in St. Petersburg. Es ist eine vom Cod. Clarom. etwa

Ende des 9. (oder Anf. des 10.) Jarh. ungeschickt gefertigte Abschrift. Der griech. Text ist für die Kritik one allen Wert; der lateinische ist zum größern Teile gleichfalls aus dem Clarom. abgeschrieben, hat aber an einigen Stellen aus anderer Quelle geschöpft. Den letztern hat, doch nicht genau, Sabatier in den 3. Teil seiner Biblia (1751) aufgenommen. Wärend seines Aufenthaltes in St. Petersburg verglich Tischendorf mehrere zweifelhafte Stellen.

F (1): Codex Boreeli, jetzt in der Universitätsbibliothek zu Utrecht, enthält die vier Evangelien mit vielen Lücken, etwa aus dem 9. Jarhundert. Wetstein erhielt 1730 eine Vergleichung des größeren Teils der Handschrift, als sie einige Blätter mehr zälte als jetzt. Ausfürlich beschrieben und verglichen in Jodoci Heringa Disputatio de cod. Boreeliano, ed. H. E. Vinke, 1843.

F (2): Codex Augiensis der pauliniſchen Briefe, einst dem Kloster Reichenau (Augia Dives oder Maior) gehörig. Im J. 1718 von Rich. Bentley erworben, gelangte die Handschrift später in den Besitz seines Neffen gleichen Namens, welcher sie dem Trinity-College zu Cambridge vermachte, in dessen Bibliothek sie seit 1787 aufbewart wird (B. XVII. 1). Sie enthält griechisch und lateinisch die pauliniſchen Briefe mit wenig Lücken, den Hebräerbrief aber nur lateinisch. Der lateinische Text ist eine alte Vulgata, keine genaue Übersetzung des gegenüberstehenden griechischen. Geschrieben ist der Codex ums Ende des 9. Jarhunderts. Wetstein verglich ihn sehr flüchtig; genauer Tischendorf und Tregelles. Den griechischen sowol als den lateinischen Text edirte 1859 Scrivener. S. a. unter G (2).

F^a: mit diesem Zeichen sind die auf dem Rande des Coislinſchen Octateuchs (in der Statsbibliothek zu Paris) aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den pauliniſchen Briefen angefürten Stellen bezeichnet, niedergeschrieben um den Anfang des 7. Jarhunderts. Nachdem Wetstein nur eine Stelle der Apostelgesch. bemerkt hatte, fand Tischendorf 1842 noch zwanzig andere auf. Edirt in den Monum. sacr. ined. 1846.

G (1): Codex Harleianus der Evangelien, von Andr. Seidel im 17. Jarh. (mit H der Evv.) aus dem Orient gebracht, jetzt im britischen Museum (Harlei. 5684). Er enthält die Evangelien mit mehreren Lücken, wol erst im 10. Jarh. geschrieben. Nach Wetstein von Tischendorf und Tregelles verglichen. Kleine Fragmente von G (aus Matth. 5) und H (aus Luk. 1) fand 1845 Tregelles unter den Papieren Bentleys in der Bibliothek des Trinity-College zu Cambridge (vgl. dessen Account of the printed text, S. 159 f.).

G (2): ein St. Petersburger Fragment der Apostelgeschichte (2, 45—3, 8), aus dem 7. Jarhundert. Von Tischendorf 1859 aus dem Orient gebracht. S. a. unter L (2).

G (3). Codex Boernerianus der pauliniſchen Briefe, jetzt in der kgl. Bibliothek zu Dresden. Er enthält, mit wenigen Lücken, den griechischen und lateinischen Text sämtlicher Briefe, ausgenommen den an die Hebräer; wol aus dem Ende des 9. Jarhunderts. Der griechische Text ist aus demselben Original geflossen, nach welchem der Cod. Augiensis gefertigt wurde, der lateinische Text hingegen hat nichts mit der Vulgata gemein. Edirt 1791 von Matthäi, teilweise von Tregelles (1850) u. a. nachkollationirt. S. a. unter Δ.

H (1): Codex Seidelii der Evangelien (s. unter G 1), aus dem 10. Jarhundert mit mehreren Lücken; jetzt in der Hamburger Stadtbibliothek. Zuerst genau von Tregelles (1850), von Tischendorf nur stellenweise verglichen.

H (2): Codex Mutinensis (196) der Apostelgeschichte, aus dem 9. Jarhundert. Gegen 7 Kapitel fehlen. Nachdem Scholz die erste Nachricht von ihm gegeben, wurde er genau von Tischendorf (1843) und Tregelles (1845) verglichen.

H (3): Codex Coislinianus der pauliniſchen Briefe, Nr. 202 in der Statsbibliothek zu Paris, aus dem 6. Jarhundert. Die Benennung nach der ehemals Coislinſchen Bibliothek ist jetzt nur noch zum teil zutreffend, da sich zu den 14 vom Athos dorthin gelangten Blättern (mit Fragmenten aus 1 Kor., Gal., 1 Tim., Tit. u. Hebr.) später noch weitere 15 gefunden haben, welche mit jenen ursprünglich zu derselben Handschrift gehörten. Davon befinden sich 2 (Fragm. aus dem Hebräerbr.) in der Synodalbibliothek zu Moskau, 4 im Besitz des russischen Bischofs

Porfiri und des Archimandr. Antonius, endlich 9 wie es scheint noch jetzt im Kloster des hl. Athanasius auf dem Athos. Letztere enthalten 2 Kor. 10, 8—12, 2; Gal. 1, 1—5, 5, jedoch nicht ohne erhebliche Lücken. Edirt wurden die 14 Pariser Blätter (von denen 2 zu Anfang dieses Jarhunderts nach St. Petersburg verschlagen wurden) von Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana p. 251 ff., das Moskauer Fragment von Sabas, Specimina palaeogr. p. 1, die 9 zuletzt genannten Blätter von Duchesne, Archives des missions scientifiques et littéraires, 3e série, t. III, Paris 1876, S. 420 ff.

I: Codex Tischendorfianus II, in der Kaiserl. Bibliothek zu St. Petersburg. Es sind 28 georgisch (zu S. Saba im 10. Jarh.) überschriebene Blätter Palimpsest, aus dem 5., 6. und 7. Jarhundert, dem Texte nach nahe verwandt mit ℵABC. 7 Blätter betreffen Matthäus, 2 Markus, 5 Lukas, 8 Johannes, 4 die Apostelgesch., 2 die pauliniſchen Briefe (1 Kor. 15 und Tit. 1). · Diese Fragmente wurden 1853 von Tischendorf im Orient entdeckt und 1855 im 1. Bande der Monum. sacr. ined., nova coll., mit faksimilirten Lettern edirt (vgl. auch dessen Anecdota sacr. et prof. Tab. III, nr. 6 und Notitia p. 49).

I^b (sonst N^b): vier zweimal reskribirte Blätter einer aus der nitrischen Wüste ins britische Museum (Addit. 17136) gelangten Handschrift der (syrischen) Hymnen des Severus, welche von erster Hand (Anfang des 5. Jarh.) 16 Verse des Evang. Joh. enthalten. Von Tischendorf und von Tregelles entziffert, von ersterem 1857 im 2. Bande der Monum. sacr. ined., nova coll., edirt.

K (1): Codex Cyprius der Evangelien, aus Cypern 1673 nach Paris gebracht, jetzt in der Statsbibliothek daselbst Nr. 63. Er enthält die Evangelien one Lücken, um die Mitte oder gegen das Ende des 9. Jarhunderts geschrieben. Nach den früheren sehr mangelhaften Vergleichungen, darunter die von Scholz, genau von Tischendorf (1842) und von Tregelles (1849 und 1850) kollationirt.

K (2): Codex Mosquensis der katholischen und pauliniſchen Briefe, eine vom Berge Athos nach Moskau gekommene Handschrift (S. Synodi nr. 98), wol aus dem 9. Jarhundert, mit nur wenig Lücken im Römerbriefe und im 1. Korintherbriefe. Von Matthäi, der ihr das Zeichen g gab, beschrieben und verglichen.

L (1): Codex Regius der Evangelien, Nr. 62 in der großen Bibliothek zu Paris, fast vollständig. Sein Text ist vor allen anderen Manuskripten mit dem des Vaticanus und des Sinaiticus sowie mit dem Origenianischen Texte verwandt. Geschrieben etwa im 8. Jarhundert. Von Tischendorf 1846 in den Monum sacr. ined. mit faksimilirter Schrift edirt.

L (2): Codex Angelicus der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe (vormals G) sowie der pauliniſchen (vormals I), früher im Besitz des Kard. Passionei, dann in der Angelica-Bibliothek der Augustiner-Mönche zu Rom (A 2. 15). Nur etwas zu Anfang der Apostelgeschichte und am Ende des Hebräerbriefes fehlt. Verfasst um das Ende des 9. Jarhunderts. Nach dem mangelhaften Vorgange von Birch und Scholz genau von Tischendorf (1843) und von Tregelles (1845) verglichen.

M (1): Codex Campianus, eine vollständige Handschrift der vier Evangelien in der Statsbibliothek zu Paris (Nr. 48), vom Abbé des Camps 1707 Ludwig dem XIV. geschenkt. Wol gegen das Ende des 9. Jarhunderts verfasst. Nach Wetstein und Scholz 1850 von Tregelles genau verglichen, schon vorher (1841) von Tischendorf abgeschrieben und darnach 1849 benutzt.

M (2): Codex Ruber der pauliniſchen Briefe, zwei zu Hamburg (aus dem Hebräerbriefe) und London (aus den Korintherbriefen) aufbewarte Fragmente aus dem 9. Jarhundert. Edirt von Tischendorf in den Anecdot. sacr. et prof. 1855 und (an 4 Stellen verbessert) 1861.

N (1): Codex Purpureus, vier zu Wien (2 Blätter), zu London (4 Blätter, vormals I benannt), im Vatican (6 Blätter, sonst Γ) und im Kloster des hl. Johannes auf Patmos (33 Blätter) niedergelegte Fragmente einer auf Purpurpergament mit Gold und Silber etwa ums Ende des 6. Jarhunderts geschriebenen Evangelienhandschrift. Die Wiener, Londoner und Römischen Blätter (Fragmente der Evv. des Matth., Luk. und Joh.) 1846 von Tischendorf (Monum. sacr. ined.)

edirt, die Patmischen (aus Mark. 6, 53—15, 23) 1876 von Duchesne (Archives des missions scientifiques etc. S. 386 ff.), nachdem Tischendorf für die 8. Ausgabe seines N. T. eine von Sakkelion besorgte Vergleichung derselben hatte benutzen können. Derselbe fand in der Sammlung des Bischofs Porfiri zwei kleine Fragmente (aus Mark. 9) einer dem Cod. Purp. sehr ähnlichen Handschrift.

N (2): zwei von Tischendorf nach St. Petersburg gebrachte Blätter mit Fragmenten aus dem Galaterbrief (5, 12—6, 4) und dem Brief an die Hebräer (5, 8—6, 10), aus dem 9. Jarhundert.

N^b: Die früher so bezeichnete Handschrift nannte Tischendorf in seiner 8. Ausgabe I^b, w. s.

O (1): acht Blätter mit mehreren Versen aus dem Evangelium Johannis, etwa im 9. Jarh. geschrieben. Sie befinden sich in Moskau (S. Synodi nr. 120) und sind einer vom Berge Athos stammenden Handschrift mit den Homilien des Chrysostomus beigebunden. Edirt von Matthäi, von Tischendorf abgeschrieben.

$O^{*}O^{b}O^{c}O^{d}O^{e}O^{f}$: Fragmente der Hymnen aus dem Lukasevangelium (1, 46 ff. 68 ff. 2, 29 ff.) in Wolfenbüttel (edirt von Tischendorf, Anecd. sacr. et prof.), Oxford, Verona (edirt von Bianchini 1740), Zürich (edirt von Tischendorf, Monum. sacr. ined., nova coll., vol. IV), St. Gallen und St. Petersburg (einst in Besitz Abr. Norroffs, von Tischendorf verglichen), aus dem 6. (O^c), 7. (O^d) und 9. (O^{abef}) Jarhundert.

O (2): in den paulinischen Briefen, zwei Blätter einer Handschrift des 6. Jarhunderts mit einem Bruchstück des 2. Korintherbriefes (1, 20—2, 15), 1859 von Tischendorf aus dem Orient nach St. Petersburg gebracht.

O^b: in den paulinischen Briefen, ein ebenfalls aus dem 6. Jarh. stammendes Blatt, welches Eph. 4, 1—18 nicht one Lücken enthält. Von Tischendorf 1868 in Moskau (in der Synodalbibliothek?) verglichen.

P (1): Codex Guelpherbytanus I der Evangelien, ein Palimpsest mit neuerer lateinischer Schrift, zu Wolfenbüttel. Die alle vier Evangelien betreffenden Fragmente aus dem 6. Jarh. wurden bereits 1762 von Knittel, 1869 vollständiger und genauer von Tischendorf entziffert und (Monum. sacr. ined., nova coll. vol. VI) herausgegeben.

P (2): Codex Porphyrianus der Apostelgeschichte, der katholischen und paulinischen Briefe sowie der Offenbarung Johannis, ein durch den russischen Bischof Porfiri aus dem Orient nach St. Petersburg gebrachter Palimpsest mit nur wenigen Lücken. Wärend der Text in der Apostelgeschichte und im 1. Petrusbriefe sich unseren jüngsten Unzialen anschließt, nähert er sich in allen übrigen Büchern, namentlich in der Apokalypse, unseren besten Zeugen, obgleich die Handschrift schwerlich vor dem 9. Jarhundert verfaßt ist. Edirt von Tischendorf im 5. (die kathol. und paul. Briefe) und 6. (die Apostelgesch. und die Apokal.) Bande der Monum. sacr. ined., nova coll., 1865 und 1869.

Q (1): Codex Guelpherbytanus II der Evangelien, lateinisch reskribirte Fragmente der Evangelien des Lukas und Johannes zu Wolfenbüttel, aus dem 5. Jarhundert. Nach Knittel (s. unter P 1) beträchtlich erweitert und vielfach verbessert herausgegeben von Tischendorf im 3. Bande der Monum. sacr. ined., nova coll., 1860.

Q (2): Fragmente einer Papyrushandschrift der paulinischen Briefe (1 Kor. 1. 6. 7) in der Sammlung des Bischofs Porfiri, etwa aus dem 5. Jarhundert. Von Tischendorf 1862 verglichen.

R: Codex Nitriensis, ein aus einem koptischen Kloster der nitrischen Wüste stammender Palimpsest mit Fragmenten aus dem Lukasevangelium, im britischen Museum (Addit. 17211), wol aus dem 6. Jarhundert. Zuerst von Cureton, alsdann von Tregelles (1854) und Tischendorf (1855) verglichen, von letzterem 1857 im 2. Bande der Monum. sacr. ined., nova coll., edirt *).

*) Mit R bezeichneten Griesbach und Scholz ein zu Tübingen befindliches Bruchstück aus dem 1. Kap. des Ev. Joh., welches warscheinlich einem Evangelistar entstammt. Dasselbe Zeichen gab Tischendorf 1849 den neapolitanischen Fragmenten, welche er seit 1859 W^b benannte.

S: Codex Vaticanus 354, eine vollständige Evangelienhandschrift, geschrieben im Jare 949. Nach Birchs Vorgange 1866 von Tischendorf für die 8. Ausgabe seines N. T. verglichen.

T^a: Codex Borgianus I, jetzt im Kollegium der Propaganda zu Rom. Es sind Fragmente aus 2 Kapiteln des Lukasevangeliums (zuerst von Bredley G. Alford für die 4. Ausgabe des bekannten Alfordschen Bibelwerks verglichen, 1866 auch von Tischendorf) und 3 Kapiteln des Ev. Johannis (edirt von Giorgi 1789, genau von Tischendorf verglichen), deren griechischem Text der sahidische gegenübersteht, wol aus dem 5. Jarhundert. Derselben Handschrift entstammen die von Ford im Anhange zu Woides Ausgabe des Cod. Alex. (1799) veröffentlichten Bruchstücke derselben Evangelien (von Tischendorf gewönlich T^{wol} bezeichnet).

T^b: Fragmente der 4 ersten Kapitel des Ev. Johannis zu St. Petersburg, welche in ihrem Textcharakter sowol als in ihrer Schrift den Borgianischen Fragmenten verwandt sind; wol aus dem 6. Jarh. (vgl. Notitia p. 50).

T^c: änliche Fragmente wie unter T^b, aus Matth. 14 und 15. Aus der Sammlung des Bischofs Porfiri.

T^d: Fragmente eines griechisch-sahidischen Evangeliars (aus Matth. 16; Mark. 1 und 12; Joh. 19 und 20), von Tischendorf 1866 in der Borgianischen Bibliothek entdeckt; wol aus dem 7. Jarhundert.

U: Codex Nanianus, in der Markusbibliothek zu Venedig (Cl. I, nr. VIII), mit dem vollständigen Texte der vier Evangelien, aus dem (Ende des 9. oder) Anfang des 10. Jarhunderts. Von Tischendorf sowol als von Tregelles genau verglichen.

V: Codex Mosquensis der Evangelien, bis Joh. 7, 39 fast vollständig. Die stichometrisch geschriebene Handschrift stammt vom Berge Athos und gehört dem 8. (Matthäi) oder 9. (Tischend.) Jarhundert an. Von Matthäi (Pauli epp. ad Thess. et ad Tim. 1785, p. 265 sqq.) beschrieben und verglichen.

W^a und W^b: das erstere Zeichen gilt 2 Blättern mit Fragmenten aus dem Lukasevangelium, in der Statsbibliothek zu Paris (Nr. 314), wol aus dem 8. Jarhundert; von Tischendorf edirt in den Monum. sacr. ined. 1846. Das zweite Zeichen gab Tischendorf seit 1859 einem zu Neapel (Borb. II. C. 15) befindlichen Palimpsest (14 Bl.), welcher mit den Pariser Fragmenten vielleicht ursprünglich zu einer und derselben Handschrift gehörte; zum teil schon 1843, vollständig aber erst 1866 von Tischendorf entziffert.

$W^cW^dW^e$: Evangelienfragmente zu St. Gallen (aus Mark. und Lukas, edirt von Tischendorf im 3. Bande der Monum. sacr. ined., nova coll., 1860), Cambridge (aus Mark. 7. 8. 9, 1862 von Bradshaw in der Bibliothek des Trinity-College entdeckt) und Oxford (aus dem 4. Kap. des Ev. Joh., 1865 von Kitchin aufgefunden, von Tischendorf verglichen), aus dem 9. Jarhundert.

X: Codex Monacensis, eine aus Landshut in die Münchener Universitätsbibliothek gekommene Handschrift mit zalreichen Fragmenten der vier Evangelien, begleitet von einem patristischen Kommentare. Ende des 9. (oder Anfang des 10.) Jarhunderts verfasst. Nach Scholz von Tischendorf und Tregelles verglichen.

Y: Codex Barberini 225, Fragmente aus dem Evangelium Johannis in der Bibliothek des Fürsten Barberini zu Rom, wol aus dem 8. Jarhundert. Von Tischendorf edirt in den Monum. sacr. ined. 1846.

Z: Codex Dublinensis rescriptus, ein Palimpsest im Trinity-College zu Dublin mit zalreichen Fragmenten aus dem Evangelium Matthäi, wol im 6. Jarhundert geschrieben. Herausgegeben mit faksimilirter Schrift, aber mit manchen mangelhaft gelesenen Stellen, von Barrett 1801, genauer entziffert von Tregelles 1853.

Γ: Codex Tischendorfianus IV, eine von Tischendorf im Orient aufgefundene, seit 1855 der bodleianischen Bibliothek gehörige Handschrift der vier Evangelien. Lukas ist vollständig, desgleichen Markus bis auf $2^1/_2$ Kapitel; aus dem 1. und 4. Evangelium sind nur Fragmente erhalten (aus Matth. 6—8, 12—14, 20—23; Joh. 6, 14—8, 3; 15, 24—19, 6). Die Schrift gehört wol dem

9. Jarh. an (das am Ende des Ev. Joh. beigeschriebene Datum scheint das Jar 844 zu bezeichnen) und hat große Änlichkeit mit der des Codex Cyprius (K der Evv.). Verglichen von Tischendorf und Tregelles. Weitere Fragmente aus den Evangelien Matth. und Joh. fand Tischendorf 1859; sie befinden sich jetzt in St. Petersburg (vgl. Notitia p. 53).

Δ: Codex Sangallensis, eine bis auf ein einziges fehlendes Blatt vollständige Handschrift der vier Evangelien zu St. Gallen, aus dem 9. Jarhundert, mit lateinischer Interlinearversion, die jedoch vielmehr der Vulgata als dem griech. Texte entspricht. Vollständig faksimilirt herausgegeben von Rettig (1836), welcher es warscheinlich gemacht hat, dass diese Handschrift mit dem Codex Boernerianus (G der paulin. Briefe) ursprünglich zusammengehörte oder doch an demselben Orte (von schottischen oder irischen Mönchen zu St. Gallen) geschrieben wurde.

Θ^a: Codex Tischendorfianus I, in der Leipziger Universitätsbibliothek, von Tischendorf 1844 im Orient gefunden. Es sind vier Blätter mit Fragmenten des Ev. Matthäi, etwa aus der Mitte des 7. Jarhunderts; edirt von Tischendorf in den Monum. sacr. ined. 1846. Später kamen noch einige Streifen mit mehreren Zeilen dazu, edirt im 2. Bande der Monum. sacr. ined., nova coll., 1857.

Θ^b: 6 Blätter aus dem 7. Jarhundert mit Fragmenten aus Matthäus und Markus. Durch Tischendorf 1859 nach St. Petersburg gebracht.

Θ^c: 2 Folioblätter mit Matth. 21, 19—24 und Joh. 18, 29—35, aus dem 6. Jarhundert. Das erste durch Tischendorf, das zweite durch den Bischof Porfiri nach St. Petersburg gebracht.

Θ^d: ein Lukasfragment aus dem 8. Jarhundert, durch Tischendorf nach St. Petersburg gebracht (vgl. über Θ^{bcd} Notitia p. 50).

Θ^e: ein Matthäusfragment aus dem 6. Jarhundert.

Θ^f: Fragmente einer Handschr. desselben Jarh. aus Matthäus und Markus.

Θ^g: ein Fragment aus dem Johannesevangelium, änlich den unter O (2) verzeichneten paulinischen Fragmenten.

Θ^h: zwei Bruchstücke einer griechisch-arabischen Evangelienhandschrift des 9. Jarh.'s. Alle diese unter Θ^e — Θ^h verzeichneten Stücke befinden sich in der Sammlung des Bischofs Porfiri und wurden von Tischendorf verglichen.

Λ: Codex Tischendorfianus III, eine Handschrift mit den vollständigen Evangelien des Lukas und Johannes, wol aus dem 9. Jarhundert. Auf dem Rande stehen da und dort Scholien, gleichfalls in Unzialschrift, zum teil kritischer Art. Durch Tischendorf aus dem Orient gebracht, jetzt in der bodleianischen Bibliothek zu Oxford *). Von Tischendorf sowol als von Tregelles verglichen.

Ξ: Codex Zacynthius, umfangreiche Palimpsestfragmente aus den ersten 11 Kapiteln des Lukasevangeliums in einem von der Insel Zante in die Bibliothek der British and Foreign Bible Society zu London gelangten Evangelistar. Von Tregelles entziffert und 1861 veröffentlicht. Diese Fragmente gehen zwar nicht über das 8. Jarhundert zurück, zeichnen sich aber durch die älteste alexandrinische Textfärbung aus (vgl. a. oben S. 404 Anm. 3).

Π: Codex Petropolitanus, eine fast vollständige Evangelienhandschrift (es fehlen im ganzen 77 Verse) aus dem 9. Jarhundert. Einst im Privatbesitz zu Smyrna, ward die Handschrift 1859 durch Tischendorf als Geschenk des bisherigen Eigentümers an den Kaiser Alexander nach St. Petersburg gebracht. An vielen Stellen sind die Lesarten einer anderen Handschrift, teilweise altertümlicher als der (mit dem Codex Cyprius verwandte) Text selbst, beigeschrieben (vgl. Notitia p. 51 sq.).

Spätere, und zwar vom Ende des 9. bis zum 16. Jarhundert in Minuskelschrift verfasste Handschriften sind für die Evangelien über 600 bekannt geworden. Evangelistarien oder evangelische Kirchenbücher sind noch nahe an 300 erhalten,

*) Eine in den ältesten Minuskeln verfasste Handschrift des Matthäus und des Markus, im ersteren durch einige Citate aus dem Hebräerevangelium ausgezeichnet, verrät durch mehrere Eigentümlichkeiten ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit *Δ* (vgl. Notitia p. 58 sq.).

von denen etwa 60 in Unzialschrift, größtenteils aber erst vom 10. bis 12. Jarh. geschrieben sind. Für die Apostelgesch. und die kathol. Briefe gibt es mehr als 200, für die pauliniſchen gegen 300, für die Apokalypse über 100 Minuskelhandschriften. Lektionarien, mit den Vorleseſtücken aus der Apostelgesch. und den Briefen, kennt man über 70, von denen, einige Fragmente älterer Handschriften ausgenommen, wol keins vor dem 10. Jarhundert verfaſst ist. Als wirklich wertvoll haben sich aus der großen Zal von Minuskeln, soweit sie bisher verglichen worden sind, nur sehr wenige erwiesen, darunter namentlich folgende:

1: in den Evangelien, Cod. Basil. A. N. IV. 2, aus dem 10. Jarhundert, nach Wetstein von C. L. Roth und Tregelles verglichen.

13: in der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen, identisch mit 33 in den Evangelien, w. s.

17: in den pauliniſchen Briefen, identisch mit 33 in den Evangelien, w. s.

31: in der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen, identisch mit 69 in den Evangelien, w. s.

33: in den Evangelien (Akt. 13, Paul. 17), Cod. Colbert. 2844, aus dem 11. Jarhundert; nach Griesbach, Scholz u. a. 1850 von Tregelles verglichen.

37: in den pauliniſchen Briefen, identisch mit 69 in den Evangelien, w. s.

47: in den pauliniſchen Briefen, Cod. Bodl. Roe 16, aus dem 11. oder 12. Jarhundert, nach Mill genau von Tregelles verglichen.

61: in der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen, Cod. Tischend., im britischen Museum (Addit. 20,003); geschrieben i. J. 1044, verglichen von Tischendorf, Tregelles und Scrivener.

69: in den Evangelien (Akt. 31, Paul. 37), Cod. Leicestrensis, aus dem 11. Jarhundert; nach Mill u. a. 1852 von Tregelles, 1855 von Scrivener verglichen.

95: in der Apokalypse, Cod. Parham 17, aus dem 12. oder 13. Jarhundert; von Scrivener verglichen (g^{scr} bei Tischend.).

II. Geschichte des gedruckten Textes. Ein halbes Jarhundert bereits hatte die Buchdruckerpresse gewirkt, als man daranging, den Originaltext des N. T. zu veröffentlichen. Der Erzbischof von Toledo, Kardinal Ximenes de Cisneros war es, auf dessen Veranstaltung zu Alcala (Complutum) mit dem A. Test. in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache auch das N. Test. griechisch und lateinisch in der sogenannten Complutenser Polyglotte gedruckt wurde. Die, wie in der Vorrede angegeben wird, zum teil von Leo X. aus der vaticanischen Bibliothek gesandten Handschriften, „venerandae vetustatis“, welche der Ausgabe zu Grunde gelegt wurden, haben bisher mit Sicherheit nicht identifizirt werden können*); die Vermutung aber, dass der berühmte Codex Vaticanus sich darunter befunden, ist one allen Zweifel irrig. Jedenfalls waren es ziemlich junge Handschriften von sehr untergeordnetem Range, denen man gefolgt ist, wobei man es nur selten auf eine Anbequemung an die Vulgata absehen mochte, die 1 Joh. 5, 7 allerdings stattfand. Dieses Neue Testament, das in den 6 Foliobänden der Polyglotte, deren sechster ein Vokabularium enthält, den 5. Band bildet, wurde 1514 im Drucke vollendet (es ist vom 10. Januar datirt); aber ausgegeben wurde es mit dem ganzen Werke erst 1520. Vor diesem Jare noch, nämlich 1516, erschien die erste griechisch-lateinische Ausgabe des N. T. von Erasmus bei Froben zu Basel. Dazu hatte dieser gewandte Gelehrte zwei Basler Handschriften, die eine für die Evangelien, die andere für die Apostelgeschichte und Briefe, unter Vergleichung noch zweier anderer Basler Handschriften, sowie eine dritte, nach Reuch-

*) Frantz Delitzschs so gründliche wie scharfsinnige und über eine Reihe bisher dunkler Punkte neues Licht verbreitende „Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottebibel des Cardinals Ximenes“ (Leipziger Reformationsprogramm v. J. 1871) sind leider bisher nur erst zur Hälfte veröffentlicht; in dem noch ausstehenden 2. Teile verheißt uns der Verf. (S. 44) den Schleier der Alcala-Bibel vollends zu heben.

[illegible] die Apokalypse, deren letzte Verse er durch Übertragung aus [illegible] zu Grunde gelegt. Eine zweite Erasmische Aus- [illegible] hundert Stellen geändert, erschien 1519; [illegible] durch Widersprüche gedrängt, die [illegible] in Dublin im Univers. Colleg., [illegible] Erste [illegible] vom Jare 1527 ün- [illegible] nach der Complutenser [illegible] unveränderten.

[illegible] Ausgabe und die der [illegible] wurden lange Zeit [illegible] Kommentar [illegible] nach Eras- [illegible] Basel von 1524 u. zu Straßburg [illegible] Erasmischer [illegible] und 1543 zu Antwerpen von 1571 [illegible] zu Rom, Ro- [illegible] mit den [illegible] genannt regia), [illegible] [illegible] [illegible]

das zu Oxford 1707 unter dem Titel erschien: N. T. Graecum cum lectionibus variantibus mss. exemplarium, versionum, editionum, ss. patrum et scriptorum ecclesiasticorum, et in easdem notis. Acc. loca scripturae parallela aliaque exegetica. Praemittitur diss. in qua de libris N. T. et canonis constitutione agitur et historia textus N. T. ad nostra usque tempora deducitur. Eine verbesserte und durch neue Vergleichung von Handschriften vermehrte Ausgabe des Millschen Werkes folgte 1710 zu Amsterdam von Lud. Küster. Aber noch viel gründlicher und reicher war die Ausgabe von J. J. Wetstein, die, nachdem schon im J. 1730 die Prolegomena anonym erschienen waren, in 2 Foliobänden zu Amsterdam 1751 und 1752 ans Licht trat. Sein Apparat, aus den alten Handschriften, den Versionen, den Vätern, den Ausgaben gebildet und von verschiedenen Bemerkungen alter und neuer Forscher begleitet, war und blieb auf lange Zeit hinaus eine Schatzkammer für Kritik und Exegese. In den Prolegg. gab er einen ausfürlichen Abriss der Textgeschichte und in Epilegomenen handelte er von dem Gebrauche der Varianten. Seinen eigenen Text jedoch änderte er, feindlicher Gegensätze halber, viel weniger als er wollte. Dafür verwirklichte seine Absichten ein gelehrter Buchhändler Englands, W. Bowyer, durch die Herausgabe eines N. T. unter folgendem Titel: N. T. Gr. ad fidem Graecorum solum codicum mss. nunc primum expressum, adstipulante Jo. Jac. Wetstenio, iuxta sectiones Joh. Alb. Bengelii divisum et nova interpunctatione saepius illustratum. Accessere in altero volumine emendationes conjecturales virorum doctorum undique collectae. Londini 1763.

Aber schon vor Wetstein, der seiner Studien halber aus der Schweiz nach Holland flüchten musste, hatte sich ein schwäbischer Theolog, Joh. Alb. Bengel, mit großem Erfolge der neutestamentlichen Textkritik gewidmet. Die Bearbeitung der so beträchtlich gewordenen Masse von Varianten suchte er dadurch zu vereinfachen, dass er die Handschriften nach ihrer Zusammengehörigkeit ordnete und die Unterscheidung in 2 Familien, eine asiatische und eine afrikanische, anbante. Zugleich gab er selbst einen Text heraus, den er nach kritischen Grundsätzen größtenteils nach verschiedenartigen früheren Ausgaben, in der Apokalypse aber auch nach den Handschriften konstituirte. Seine Hauptausgabe erschien 1734 unter dem Titel: N. T. Gr. ita adornatum ut textus probatarum editionum medullam, margo variantium lectionum in suas classes distributarum locorumque parallelorum delectum, apparatus subiunctus criseos sacrae, Millianae praesertim, compendium, limam, supplementum ac fructum exhibeat.

Nachdem Bengels Gedanke von einer Familienunterscheidung der Dokumente bald darauf von Semler erfasst und dahin erläutert und erweitert worden war, dass er die eine Textrezension, welchen Ausdruck er nach Bengels Vorgang brauchte, als orientalische oder Lucianeische, die andere als occidentalische, ägyptische, palästinensische, Origenianische bezeichnete, und jeder die ihr etwa zugehörigen Codd., Verss. und Väter zuteilte, trat Joh. Jak. Griesbach auf und bildete die Andeutungen Bengels und Semlers zu einem förmlichen Systeme aus. Er unterschied die occidentalische, die alexandrinische oder orientalische, und die konstantinopolitanische oder byzantinische Textrezension. Die Entstehung der beiden ersteren leitete er aus der Mitte des 2. Jarhunderts her, aus der Zeit, wo man die Evangelien und die Apostelschriften als τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος in eine Sammlung brachte, indem er die alexandrinische Rezension aus dieser Sammlung selbst, die occidentalische hingegen aus den vor der Sammlung verbreiteten Handschriften hervorgehen ließ. Die byzantinische endlich betrachtete er als eine aus den beiden früheren im 4. Jarh. hervorgegangene Mischung, die in den beiden nächsten Jarhunderten noch vielfach modifizirt worden sei. Die Haupteigentümlichkeit der beiden älteren Rezensionen bezeichnete er aufs kürzeste mit den Worten: Grammaticum egit alexandrinus censor, interpretem occidentalis, obschon er nur in der Arbeit des ersteren eine Textrezension im strengeren Wortsinne erkennen wollte; die dritte Rezension aber ließ er an den Eigentümlichkeiten der beiden ersteren teilnehmen, nur dass sie willkürlich und planlos nach dem Vorgange derselben noch weiter gegangen sei. Über die Anwendung dieses

[illegible] Kritik schrieb er zehn Grundregeln nieder. Außer [illegible] Feststellung der Eigentümlichkeit einer jeden Rezension schien [illegible] wichtig, dass an jeder kritischen Stelle die ursprüngliche Lesart jeder einzelnen Rezension aus den etwa unter sich selbst wider verschiedenen Zeugen derselben festgestellt würde. Bei der Konkurrenz solcher ursprünglicher Rezensionslesarten sollte das Alter der Zeugen entscheiden, wenn nicht etwa der Charakter der Textklasse entgegenstände. Im allgemeinen sollten nicht die einzelnen Dokumente, sondern die einzelnen Rezensionen oder Klassen gezält werden u. s. w. Eine wesentliche Beschränkung der praktischen Wichtigkeit des ganzen Rezensionssystems sprach Griesbach aber dadurch aus, dass er erklärte, in keinem einzigen der heutigen Codices sei eine Rezension in ihrer Reinheit erhalten; ja in mehreren und gerade in unseren ältesten Handschriften gehe eine Verschiedenheit der Rezension durch die einzelnen Bestandteile, wie er wörtlich sagt: Alexandrinus codex recensionum sequitur aliam in evangeliis, aliam in epp. Paulinis, aliam in actibus apostolorum et catholicis epp. Hierzu fügte er noch andere kritische Regeln, die [illegible] verzeichnete, wornach z. B. die kürzere Lesart der längern [illegible] die schwerere, dunklere, härtere der leichteren, deutlicheren, [illegible] dem Gewöhnlicheren; das weniger Emphatische, wenn [illegible] erscheint, dem mehr Emphatischen; die[illegible] zu enthalten scheine, allen [illegible] nach welchen hin die Ab[illegible] zu fehlen, und dergleichen mehr. [illegible] von dem allen in seinen verschiedenen Ausgaben [illegible] nämlich 1774, die drei synoptischen Evangelien [illegible] Novi Testamenti historia. Seine Hauptaus[illegible] bezeichnete von 1796 (1. Theil) und 1806 (2. Theil), [illegible] der erste Band einer 3. Auflage von David Schulz [illegible] Textausgaben war Griesbach noch darin eigentümlich, [illegible] des textus receptus nicht nur an vielen Stellen den [illegible] sondern auch noch Lesarten von geringerer und größerer [illegible] receptus, oder der neu von ihm aufgenommenen Lesart [illegible] Verdiensten Griesbachs gehört es außerdem, dass er [illegible] Codices selbst verglich und die sämtlichen Citate des [illegible] und des Origenes excerpirte, sowie er auch mehrfach [illegible] über einzelne Textdokumente anstellte und sein bei Prü[illegible] in den Evangelien Matthäi und Marci befolgtes Verfaren in [illegible] criticus vor Augen stellte. Zu statten kamen ihm übrigens [illegible] die um dieselbe Zeit der kritische Apparat durch Alter, [illegible] Wiener Handschriften verglich (Nov. Test. ad cod. Vindob. [illegible] Varietatem lectionis adjecit F. C. Alter. 1787 und 1786), [illegible] Birch (Variae lectiones 1798, 1800, 1801 u. Quatuor evv. Graece [illegible] a textu lect. 1788) und andere Forscher gewann.

[illegible] ist bei aller großen Verdienstlichkeit an Griesbachs Arbeiten, dass [illegible] ältesten und für ihn wichtigsten Textdokumente nicht mit der not[illegible] Sorgfalt in seinen Kommentar verarbeitete, dass ferner sein hypothe[illegible] Rezensionensystem einen viel größeren Einfluss erhielt als sich rechtfertigen [illegible] er sich bei der Textkonstituirung viel mehr dem textus receptus unter[illegible] er nach seinen Grundsätzen es tun durfte; dass er es mit vielen Stücken [illegible], namentlich mit der grammatischen Seite, viel zu leicht nahm. Dennoch [illegible] seine Publikationen weite Verbreitung und großen Beifall bei seinen Zeit[illegible] sowol innerhalb als außerhalb Deutschlands; ja sie behaupteten auf [illegible] Zeit hinaus das höchste Ansehen auf dem Gebiete der Textkritik. Sein Rezensionensystem fand zwar einen entschiedenen Gegner an Chr. Fr. Matthäi, der [illegible] seiner moskowitischen Codd., mehr als hundert an der Zal, aber sämt[illegible] byzantinischen oder spätesten Textgestalt angehörig, unter Ausscheidung [illegible] Glossen den reinsten Text darzustellen suchte, wobei er in der Tat verdienst[illegible] durch seine dokumentlichen Studien gewirkt hat, deren Resultate niedergelegt

sind in seiner größeren Ausgabe des N. T. in 12 Bänden, erschienen 1782 bis 1788. Allein Matthäis leidenschaftliche Ausfälle auf Griesbach und seine Ansichten fanden um so weniger Eingang, da noch zwei andere geistvolle Männer, Hug und Eichhorn, in der Hauptsache Griesbach zur Seite traten.

Das Verhältnis zwischen Hug und Eichhorn einerseits (siehe ihre Lehrbücher der Einleitung ins N. T.) und Griesbach andererseits läßt sich in der Kürze dahin bestimmen, daß die beiden ersteren mit dem letzteren über die drei Hauptklassen der Textdokumente einig waren, nur daß an die Stelle von Griesbachs occidentalischer Klasse bei Hug die κοινὴ ἔκδοσις, bei Eichhorn der unrezensirte Text in Asien und Afrika trat; daß ferner Hug und Eichhorn die alexandrinische Rezension dem Hesychius, die byzantinische dem Lucian zuschrieben; daß endlich Hug eine dritte (vierte) Rezension Origenes dem Greise zuschrieb, die sich einigermaßen mit einer Mittelklasse Griesbachs berürte, der auch Eichhorn nicht abgeneigt war. Dazu kamen aber noch Differenzen, die sich auf die Verteilung der Zeugen an die verschiedenen Klassen bezogen, namentlich in betreff des Clemens, des Origenes und der Peschito.

Zu einer Vereinfachung dieses komplizirten Systems kehrte bald darauf Augustin Scholz zurück, indem er die beiden älteren Rezensionen Griesbachs als eine einzige, als die alexandrinische, zusammenrechnete, und dieser die konstantinopolitanische gegenüberstellte. Wichtiger wurde sein Gegensatz zu Griesbach dadurch, daß er den konstantinopolitanischen Text, den jüngsten und verdächtigsten bei Griesbach, dem ältern alexandrinischen, den er vorzugsweise als durch grammatische Willkür entstellt ansah, unbedingt vorzog; indem er den ersteren von den in Kleinasien, Syrien und Griechenland während der ersten Jarhunderte verbreiteten unverdorbenen Textexemplaren — ganz unbegründeter Weise — herleitete. Diese Grundsätze, zuerst vorgetragen in seiner Schrift: Curae criticae in historiam textus evangg. 1820, machte Scholz in seiner mit umfänglichen Prolegomenen ausgestatteten Ausgabe des N. T. 1830 (I. tom.), 1836 (II. tom.) geltend. In diese Ausgabe verarbeitete er zugleich die Früchte seiner textkritischen Reisen, auf denen er sehr viele Handschriften, darunter viele bis dahin noch ungekannte, zum ersten Male oder widerholt verglichen oder wenigstens eingesehen, und auch aus dem Gebiete der Versionen neues gesammelt hatte. Sein Text mußte jenen Grundsätzen gemäß an den sogenannten textus receptus sich viel näher als an den Griesbachs anschließen; allein er fiel oft genug aus unbewußter Inkonsequenz von seinem Systeme ab zu Gunsten des Griesbachschen Textes. Vor allem aber ist an seiner Ausgabe die größte Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit des kritischen Apparats zu rügen, obschon er den Vorteil hatte, die 1827 erschienene Ausgabe der Evangelien von Dav. Schulz zu benutzen, wodurch derselbe in sehr würdiger Weise Griesbachs Werk fortgefürt hatte.

Außerdem erschienen in derselben Zeit verschiedene Handausgaben, die bald mehr bald weniger von den Ergebnissen Griesbachs in sich aufnahmen. Vor andern dieser Art erlangten Verbreitung die Ausgaben von Knapp und Schott (die letztere mit latein. Übersetzung) und die von Theile.

1830 gab Rinck die Vergleichung mehrerer venetianischer Handschriften heraus in einer Lucubratio critica, in der er auch über das Rezensionenwesen neue Untersuchungen anstellte, wobei er die occidentalischen Handschriften in afrikanische und lateinische sonderte, und ihnen gegenüber die Vorzüge der orientalischen nicht verkannt wissen wollte.

Ein Jar darauf erschien die Stereotypausgabe des neutestamentlichen Textes von Carl Lachmann, welcher er einen begründenden und erläuternden Aufsatz in den Heidelberger Stud. und Krit. 1830 vorausgeschickt hatte, sowie er ebendaselbst 1835 und zuletzt in der Praefatio zur größeren griechisch-lateinischen Ausgabe 1842 (I. tom.) und 1850 (II. tom.) von seinen Grundsätzen und seinem Verfaren Rechenschaft ablegte. Die kleinere oder Stereotypausgabe enthält den bloßen Text one Zeugennachweis, nur mit Randlesarten und einem Verzeichnis aller Elzevirschen Varianten; die größere hingegen (N. T. Graece et Latine. Carolus Lachmannus recensuit, Philippus Buttmannus. Graecae lectionis auctoritates appo-

suit) enthält den vollständigen Zeugennachweis innerhalb der gesteckten Grenzen, sowol für als wider die rezipirte Lesart, und zugleich den Versuch einer kritischen Herstellung der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Lachmanns Absicht ging dahin, die „älteste Lesart unter den erweislich verbreiteten" (Stud. u. Krit. 1830, S. 826), und zwar im „Oriente" verbreiteten, oder wie er sich auch ausdrückte, „die gebilligtste Lesart des Orients" (S. 833), und zwar so darzustellen, dass „nicht leicht eine Stelle in einer jüngern Gestalt gegeben werde, als wie sie in den letzten Jaren des 4. Jarh. gelesen ward" (S. 822), wobei er ausdrücklich bemerkte: „Ich bin gar nicht auf die ware Lesart aus, die sich freilich gewiss oft in einer einzelnen Quelle erhalten hat, eben so oft aber auch gänzlich verloren ist" (S. 826). Zur Erreichung dieses Zieles beschränkte sich Lachmann darauf, die „orientalischen Codd. ABC, mit Hinzunahme der evangelischen Fragmente PQTZ und der epistolischen H, sowie die Citate des Origenes zu Grunde zu legen. In den Fällen einer Textdifferenz dieser „orientalischen" Dokumente oder des „Schwankens der orientalischen Quellen" (S. 827) erklärte er „den Gebrauch des Occidents" für „entscheidend" (S. 827), den er aus folgenden Quellen schöpfte: aus den griechisch-lateinischen Codd. D für die Evv. und die Acta, E für die Acta, DG für die paul. Briefe; ferner aus den lateinischen Codd. abc (Vercellenser, Veronenser, Colbertinus) für die Evv., aus dem Kommentar des Primasius für die Apokalypse, und durchs ganze N. T. aus der Übersetzung des Hieronymus sowie aus den Citaten des Irenäus, Cyprian, Hilarius, Lucifer. Hierbei ist zuvörderst zu beachten, dass Lachmann von der Annahme der Textklassen ausgeht, in Anschluss an Griesbach, dass er aber diese Klasseneinteilung auf die noch vorhandenen Codd. mit Zuversicht überträgt, one für die Richtigkeit dieses Verfarens irgend einen Beweis zu liefern und one sich im geringsten an Griesbachs Beobachtung zu stoßen, dass der alexandr. Codex eine andere Rezension in den Evv. befolge, eine andere in den paul. Briefen, eine andere in der Apostelgeschichte und in den katholischen Briefen; sowie der Vaticanus im ersten Teile des Matthäus mit den Occidentalen stimme, im letzteren Teile dieses Evang. aber und in den drei folgenden mit den Alexandrinern (vgl. oben S. 424). Sehr leicht aber leuchtet ein, dass bei einer solchen normativen Geltendmachung der beiden Klassen von der Richtigkeit dieser Klasseneinteilung selbst und ihrer Übertragung auf bestimmte Dokumente die Richtigkeit und Bedeutung des ganzen Prinzips und seiner Ausfürung abhängt. Sodann fragt es sich, ob denn für ein solches Unternehmen, wornach mit mathematischem Verfaren „die gebilligtste Lesart des Orients" wenigstens im 4. Jarh. dargestellt werden soll, die entsprechenden dokumentlichen Unterlagen gegeben sind. Die Antwort auf diese Frage hat Lachmann selbst angedeutet, indem er sagt: „Aber wenn wir den Umfang jeder von diesen orientalischen Handschr. überschlagen, so ist bald ausgerechnet, dass wir zwar im größten Teile des N. T. wenigstens A und B mit einander vergleichen können, aber doch nicht überall. In einem großen Teile des Matth., auch Joh. 6, 68—7, 6; 8, 32—52, und 2 Kor. 4, 13—12, 6 sind wir von orientalischen Handschr. einzig auf B beschränkt, und von Hebr. 9, 14 an (also in den Hirtenbriefen und der Offenbarung durchaus) einzig auf A, wo uns nicht das immer seltne und oft unsichere Zeugnis von C zu Hilfe kommt" (S. 832). „Hierdurch entsteht unvermeidlich der Mangel, dass in diesen Teilen nur selten das Schwanken des Orients zwischen mehreren Lesarten erkennbar ist, dass also gewiss oft eine wenig verbreitete für die einzige gelten wird" (S. 832 f.). Das ist offenbar ein höchst ungünstiges Zeugnis für das Unternehmen aus dem Munde seines Urhebers selbst. Denn wärend es sich prinzipiell um die verbreitetste oder gebilligtste Lesart handelt, ersehen wir hieraus, dass ungefär im ganzen vierten Teile des N. T. fast nur ein einziger Zeuge befragt werden soll und kann, und in den noch übrigen Teilen des N. T. häufig nur zwei, höchstens drei, die selbst wider untereinander oft verschieden sind. Sodann bietet wider eine andere bedenkliche Seite dar die Ausgleichung der orientalischen Zeugen durch die occidentalischen, die in den Fällen einer mangelnden Majorität unter den erstern, eines Mangels an Übereinstimmung unter den zwei oder drei Repräsentanten des Orients stattfinden soll.

Auch hier gilt es zunächst die Voraussetzung der vollen Richtigkeit der Klasseneinteilung. Dann aber ist nirgends von Lachmann dargetan worden, mit welchem Rechte die Occidentalen für die Orientalen einstehen können; wozu noch zu bedenken ist, dass auch der occidentalische Gebrauch wegen der Uneinigkeit der Zeugen oft genug problematisch bleibt. Endlich möchte es sehr willkürlich sein, dass die Occidentalen in den genannten Zweifelsfällen den Ausschlag geben sollen, aber in allen den anderen Fällen, wo drei oder zwei der orientalischen Zeugen eine so prekäre Repräsentation oder Majorität in ihrem eigenen Kreise bilden, gar keine Stimme erhalten.

Die offenbaren prinzipiellen Übelstände des Lachmannschen Systems sind praktisch um so fülbarer geworden, als die darauf bezügliche Warnung Lachmanns: „Wer sich daher meiner Ausgabe bedient, muss auf der Hut sein: wo in diesen Teilen des N. T. nur wenig Abweichungen auf dem Rande zu finden sind, da ist auch weniger Sicherheit, dass der Text die gebilligtste Lesart des Orients liefert" (S. 833), sehr wenig beherzigt worden ist. Wollte jemand einwenden, dass sich doch anerkanntermaßen so viel Richtiges oder wenigstens sehr Empfehlenswerthes selbst für die Auffindung des ursprünglichen Apostteltextes in Lachmanns Texte herausgestellt hat, so ist darauf zu entgegnen, dass dies keineswegs in dem befolgten Systeme, sondern in dem höchsten Alter und der daraus hervorgehenden Vortrefflichkeit der gebrauchten Dokumente seinen Grund hat, Eigenschaften, die diesen Dokumenten auch bei einem völligen Absehen von Lachmanns Systeme das größte Gewicht bei der Rekonstituirung des Apostteltextes verleihen.

Fragen wir nun weiter nach Lachmanns Arbeiten in betreff seines Apparats, so hat er keineswegs den Forderungen der Aufgabe, die er sich gestellt, genüge geleistet. Bei den von ihm zur Anwendung gebrachten griechischen und lateinischen Handschr. bediente er sich allerdings überall der dokumentlichen Ausgaben selbst, wo solche vorlagen; dergleichen lagen aber nicht vor für die zwei wichtigsten Faktoren seines Textes B und C. Den erstern benutzte er nur nach zwei alten oft ungenauen und unzuverlässigen Vergleichungen, von denen er selbst sagt: „Birch ist höchst nachlässig und hat den Lukas und Johannes gar nicht verglichen. Th. Bentley bemerkte nicht einmal, dass auf die untere Schrift zu achten sei, nicht bloß auf die obern schwarzen Züge: er gibt also nur die Lesarten der zweiten Hand: außerdem haben wir seine Arbeit nur durch Woidens Vermittlung." Trotzdem dachte Lachmann nicht daran, für sein so wesentlich auf den Codex B basirtes Unternehmen neue Studien am Codex selbst zu veranlassen; ja er unterließ es sogar, eine dritte in Paris niedergelegte, schon von Scholz benutzte Vergleichung, aus der mannigfache Berichtigungen und Erweiterungen der beiden andern zu gewinnen waren, auch nur ansehen zu lassen. Beim Codex C aber verließ er sich auf die äußerst mangelhafte 120 Jare früher gemachte Vergleichung Wetsteins, wärend schon 8 Jare vor dem Erscheinen der größern Ausgabe Lachmanns die Lesung dieser Handschrift durch chemische Mittel erleichtert worden war, sodass die neue durch Tischendorf ausgefürte Bearbeitung derselben ein Resultat ergeben konnte, wodurch an mehr als tausend Stellen für Lachmanns Zweck die Wetsteinsche Vergleichung bald erweitert, bald berichtigt wurde*). Änlicherweise verhält es sich mit dem griech.-latein. Codex D der paulin. Briefe, den Lachmann ausschließlich aus den Arbeiten von Wetstein und Sabatier schöpfte, die sich durch Tischendorfs Herausgabe der Handschrift als höchst ungenügend und fehlerhaft ausgewiesen haben. Wie sehr diese Vernachlässigung der notwendigsten Vorarbeiten, zu der auch noch mancher Irrtum in dem sonstigen obschon prinzipiell so beschränkten Apparate kommt (vergl. Tischendorfs Prolegg. zum N. T. 1849, p. XLVI sq.), dem Werte der Arbeit selbst, die eben in der unbedingten genauen

*) Selbst in dem 1850 erschienenen 2. Teile der größeren Ausgabe ist nicht nur Tischendorfs Erweiterung des aus Codex B geschöpften Apparats, veröffentlicht in den Stud. und Krit. 1846, bis auf 5 schon früher ebendaselbst angezeigte Lesarten, unbenutzt geblieben, sondern auch keine einzige der für den 1. Band durch Tischendorfs Edition des Codex Ephraemi notwendig gewordenen Berichtigungen nachgetragen worden.

Kontrole der in so wenig Dokumenten des höchsten Altertums erhaltenen Lesarten ihr Verdienst sucht, Abbruch tut, das fällt in die Augen *).

Es ist aber auch noch die Betrachtung dessen übrig, wie Lachmann mit seinem angegebenermaßen gewonnenen Apparate den Regeln seines eigenen Systems entsprochen hat. Hierbei ist vorzugsweise die oben bezeichnete mathematische Seite festzuhalten, oder diejenige Seite, wornach Lachmann in den Stud. und Krit. 1835, S. 570 ff. von sich sagt, er habe gegeben „exemplum librorum sacrorum ita scribendorum ut excluderetur arbitrium". Damit hat er es in der Tat genau genommen, aber doch ist er nicht selten seinen eigenen Grundsätzen untreu geworden, und zwar nicht bloß in solchen Fällen, wo er seine Inkonsequenz selbst im voraus zugesteht, vgl. Stud. und Krit. 1830, S. 835. „Ich habe mir gegen die Lesart einer einzigen orientalischen Handschr., wo die Vulgata nicht entschied, zuweilen sogar erlaubt, an einem dritten Orte Hilfe zu suchen, nämlich in den anderen späteren und gewöhnlichen Handschriften." Nur wenige Belege für diese Behauptung mögen hier einen Platz finden. Matth. 4, 6 nahm er *εἶπεν* auf aus Zbc gegen *λέγει* in BDPd; desgleichen 11, 10 *καὶ* aus Pabc gegen *ὅς* in BDZ Orig.; Mark. 9, 28 *ὅ τι* aus B gegen *διὰ τί* in ACD; Luk. 1, 76 *καὶ σύ* aus Aabc Iren. gegen *καὶ σὺ δέ* in BCDd. Und ist nicht gleichfalls sein Verfaren arbiträr in Fällen wie Mark. 14, 27? Hier lesen Aac *ἐν ἐμοί*, BCD vg. lassen es weg; ferner lesen Ac vg. *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* und BCDa lassen diese Worte weg. Demzufolge edirt Lachmann *ἐν ἐμοὶ* [*ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ*].

Die Aufnahme, die das Unternehmen Lachmanns fand, war unseres Erachtens nach beiden Seiten hin unbegründet. Denn die einen erkannten in demselben ein epochemachendes, mit philologischer Schärfe und Gediegenheit das so schwierige Geschäft der neutestamentl. Textkritik wenn nicht vollendendes, doch mit Sicherheit regelndes Werk. Dieser Ansicht lag augenscheinlich große Unkenntnis des Tatbestandes und die Unfähigkeit zu einem eigenen gründlichen Urteile zu Grunde: der große, durch Arbeiten auf dem Gebiete der klassischen und deutschen Philologie sehr wol begründete Ruf des Berliner Kritikers schien jene Kenntnis und dieses Urteil überflüssig zu machen. Viele andere hinwiderum, C. F. A. Fritzsche (De conformatione N. T. critica quam C. Lachm. dedit. Giss. 1841) an der Spitze, warfen den absprechendsten Tadel auf das Werk, verfuren aber dabei höchst unkritisch und one den Sinn desselben nur entfernt zu verstehen, ja one auch nur die nahe gelegten Mittel einer gewissenhaften Kontrole aufzusuchen (vgl. Tischendorf in der N. Jenaer Allg. Lit.-Ztg. 1843, Nr. 81). Eine mathematische Fixirung des nachweislich ältesten und verbreitetsten Textes, im Absehen von jedem subjektiven Ermessen, wäre one Zweifel eine bedeutende Gabe für die Wissenschaft, wäre sie vermöge des kritischen Apparats überhaupt möglich. Aber bei der großen Mangelhaftigkeit des letzteren für diesen Zweck und der noch überdies willkürlich vorgenommenen Beschränkung desselben, wozu auch noch die Unsicherheit und Fehlerhaftigkeit des benutzten Materials sowie die Einmischung des Urteils wider den eigenen Grundsatz kam, ist aus der angestrebten Fixirung eine allerdings mühsame Rechnung geworden, die viel öfter nicht trifft als trifft: ein um so schlimmeres Resultat, als es von den wenigsten, die es brauchen, als solches erkannt ist, und als die wenigsten des nun erst zu übenden Urteiles fähig sind, ja one die völlige Vertrautheit mit dem gesamten kritischen Apparate fähig sein können.

Es kam nun darauf an, die richtigen Grundsätze, welche Bentley zuerst ausgesprochen und Lachmann wider auf die Ban gebracht hatte, bei Vermeidung des von letzterem begangenen Fehler, weiter auszubilden und entschieden geltend zu machen. Dazu aber war noch eine wichtige Vorbedingung zu erfüllen. Dem an den Arbeiten Lachmanns und seiner Vorgänger mit Recht gerügten Mangel einer

*) Nicht glücklicher war Lachmann bei seiner Arbeit über die lateinische Version; denn der wichtigste Faktor des neuen Textes, der amiatinische Codex, stand ihm nur nach Flecks Vergleichung zu Diensten, die allein in den 5 historischen Büchern, wie nachgewiesen worden ist, an mehr als 500 Stellen irrig und mangelhaft ist.

ſicheren Grundlage für die Feſtſtellung des neuteſtamentlichen Textes muſste vor allem abgeholfen: die vorhandenen älteſten Zeugen muſsten in viel gewiſſenhafterer Weiſe, als bisher geſchehen, verhört werden, bevor man an den Weiterbau denken konnte. An dieſe Aufgabe nun haben in den letzten Jarzehnten vor andern zwei Männer ihre ganze Kraft geſetzt: Tiſchendorf und Tregelles. Beide waren mit den dazu erforderlichen Eigenſchaften ſcharfen Blicks und einer auch auf das geringſte achtenden Akribie in gleichem Maße ausgerüſtet, und beide haben das vorgeſteckte Ziel mit ganzem Ernſte ins Auge gefaſst und mit gleichem Eifer zu erreichen geſtrebt; daſs nicht auch beiden gleiche Erfolge zu teil geworden ſind, hat darin ſeinen Grund, daſs Tiſchendorf noch um vieles rüriger, ſcharfſichtiger für neue Entdeckungen und vom Glück ungleich begünſtigter war. Die Erfolge aber, welche beide zumal erreicht, ſind ſo groß, daſs ſie alles vorher auf dieſem Gebiete geleiſtete weit hinter ſich zurücklaſſen. Auf das mühſame Geſchäft des Vergleichens von Handſchriften und Entzifferns von Palimpſeſten haben Tiſchendorf ſowol als Tregelles viele Jare ihres Lebens verwandt, von der Überzeugung durchdrungen, daſs nur auf der Baſis diplomatiſch genauer Erforſchung der älteſten Dokumente die Herſtellung des neuteſtamentlichen Textes mit Erfolg angeſtrebt werden könne. Wärend es aber Tiſchendorf eigen war, die in raſtloſer Tätigkeit ſchnell gezeitigten Früchte ſeiner Studien in raſcher Folge der Öffentlichkeit zu übergeben und ſo ſein letztes Reſultat gewiſſermaßen unter den Augen des Publikums entſtehen zu laſſen, liebte es Tregelles, in ſtillem Schaffen und Wirken ſeine volle Energie unausgeſetzt auf die Erreichung des einen großen Zieles zu richten und nur mit dem Vollendetſten, was er zu leiſten vermochte, an die Öffentlichkeit zu treten. So ſehen wir Tiſchendorf, ſeiner zalreichen ſonſtigen Publikationen nicht zu gedenken, in einem Zeitraum von 30 Jaren zwanzigmal das N. T. ediren, wärend Tregelles erſt nach zwanzigjäriger Vorarbeit an die Drucklegung der einzigen Ausgabe des N. T., welche wir von ihm beſitzen, ſchreiten zu dürfen glaubte. Ein tragiſches Geſchick aber iſt es, und ein unerſetzlicher Verluſt für die Wiſſenſchaft, daſs weder dem einen noch dem andern es vergönnt war, das mühſame Werk vieler Jahre mit dem Schluſsſtein zu krönen: Wie Tiſchendorf ſeine Editio VIII. critica maior, ſo hat auch Tregelles ſein Greek New Testament uns one Prolegomena hinterlaſſen.

Tiſchendorfs textkritiſche Arbeiten datiren vom Jare 1840. Damals erſchien (mit der Jareszal 1841) ſein Nov. Test. Graece, mit dem Zuſatz: Textum ad fidem antiquorum testium recensuit, brevem apparatum criticum una cum variis lect. Elzev., Knappii, Scholzii, Lachmanni subiunxit, argumenta et ll. parall. indicavit, commentationem isagogicam notatis propriis lectt. edd. Stephanicae III. atque Millianae, Matthaeianae, Griesbachianae praemisit C. T. Voran ſteht die auch beſonders erſchienene Abhandlung: De recensionibus quas dicunt textus Novi Test. ratione potissimum habita Scholzii, vorzugsweiſe zur Widerlegung der von Scholz über die alten Textrezenſionen vorgetragenen Anſichten. Dieſe Ausgabe ging, ebenſo wie die Lachmannſche, mit völliger Hintanſetzung des textus receptus, ausſchließlich von den alten Dokumenten aus, nach folgendem Prinzipe: Die älteſten Zeugen, d. h. die älteſten griech. Codd. mit Hinzuziehung der Verſionen und der Väter, ſtehen im Widerſtreite der Lesarten als entſcheidend obenan; doch iſt ihre Geltendmachung durch mehrere Grundſätze der innern Kritik zu beſchränken. Dieſe Grundſätze kommen mit den wichtigſten und einleuchtendſten Griesbachs überein; nur wird beſonderes Gewicht darauf gelegt, daſs bei Parallelſtellen in der Regel denjenigen Lesarten der Vorzug gebürt, die eine Verſchiedenheit dieſer Stellen darbieten; ſowie die Formen des ſogenannten alexandriniſchen Dialekts bevorzugt werden. Das Verdienſt des kritiſchen Apparats beſtand beſonders darin, daſs nicht nur die genaueren Zeugenangaben Wetſteins und anderer anſtatt der ungenauen von Scholz dargeboten, ſondern auch zur Verbeſſerung und Erweiterung der Apparate von Wetſtein, Griesbach und Scholz die Lesarten der bereits edirten wichtigſten Codd., der griechiſchen ſowol als der lateiniſchen, aus den dokumentlichen Editionen ſelbſt geſchöpft wurden. Dieſer erſten Leipziger Ausgabe folgte 1842 eine Pariſer („ad antiquos testes recensuit lectionesque

var. Els. Steph. Griesb. notavit"), worin besonders der Text der Evv. noch mehr auf die ältesten Codd. zurückgefürt wurde. Allein erst unter der Ausarbeitung der Leipziger Ausgabe war in Tischendorf der Plan einer Reform der neutestamentlichen Textkritik gereift, zuerst vorgetragen in den Stud. und Krit. 1842, S. 499 ff., und zwar zunächst in Beziehung auf den Zeugenapparat, d. h. auf die griech. Codd., auf die Versionen und auf die Kirchenväter. Die erstgenannten griech. Codd. sollten sämtlich, soweit sie in Unzialschrift vom 4. bis 9. Jarh. geschrieben sind, diplomatisch genau herausgegeben werden, wärend die ausgezeichnetsten Minuskelcodd. besonders für die Apokalypse, die kathol. Briefe und die Apostelgeschichte aufs genaueste verglichen werden sollten. Die Versionen, besonders die ältesten und genaueren, sollten eine neue gründliche Bearbeitung erfaren, ebenso alle Citate der wichtigsten Kirchenväter, wobei ein Eingehen auf die Codd. der letzteren selbst unerläßlich schien. Hieran sollten sich folgende weitere Arbeiten knüpfen: eine neue griechische Paläographie, besonders auch zur sicherern Altersbestimmung der Unzialcodd., neue Untersuchungen über das Rezensionenwesen und die Eigentümlichkeiten der ältesten und wichtigsten unter den erhaltenen Urkunden; neue Forschungen über den neutestamentlichen Dialekt, mit neuen Studien über die Sprachparallelen aus den LXX, aus Philo, Josephus und den ältesten Kirchenvätern, sowie über die alten griech. Grammatiker. Daß dieser großartige Plan — zu groß, so will es uns scheinen, für die Kräfte eines Mannes und für die Dauer eines Menschenlebens — in seinem ganzen Umfange nicht hat ausgefürt werden können, beklagen wir tief. Was aber Tischendorf in 30 Jaren unausgesetzten Wirkens für die Erforschung und Bekanntmachung der ältesten Urkunden des neutestamentlichen Textes geleistet, ist ein so großes, daß es ihm für alle Zeiten einen Namen unter den ersten sichert, welche auf diesem Felde gearbeitet haben. Auf mehreren größeren Reisen, welche sich außer Deutschland über Frankreich, England, Holland, die Schweiz, Italien und das Morgenland erstreckten, gelang es ihm, fast alle, zum teil bis dahin sehr vernachlässigten Unzialcodices, mit Ausnahme der schon in befriedigender Weise edirten, zum behufe der Publikation abzuschreiben oder doch genau zu vergleichen und außerdem eine große Zal zum teil sehr wertvoller Handschriften aus dem Staube der Bibliotheken hervorzuziehen und zum ersten Male für die Textkritik nutzbar zu machen. Zu der letzteren Kategorie gehören außer dem Cod. Sinaiticus (ℵ) noch folgende Handschriften und Fragmente: G (2) I N (2) O (2) T^{b} T^{d} Γ Θ^{a} Θ^{b} Θ^{c} Θ^{d} Λ Π; ferner ein restribirtes Evangelistarium aus dem 8. oder 9. Jarhundert (Cod. Tischendorf. V in der Leipziger Universitätsbibliothek) nebst verschiedenen Fragmenten von Lektionarien; ein Minuskelcodex der Evangelien (Cod. Tischendorf. IV der Leipz. Univ.-Bibl.) aus dem 10. Jarhundert; eine Handschrift der Apostelgesch. v. J. 1044 (61, s. o. S. 421), sowie eine Anzal mehr oder weniger umfangreicher Fragmente, welche aus dem Orient nach St. Petersburg verbracht wurden (vgl. Notitia p. 50 sqq.). Dazu kommen folgende Handschriften und Bruchstücke, welche von Tischendorf zwar nicht entdeckt, aber doch zum ersten Male kritisch verwertet wurden: F^{a} (zum größten teil) I^{b} N (1, z. gr. teil) N (2) O^{abcdef} P (2) Q (2) R T^{a} (z. teil) T^{c} W^{bcis} Θ^{efgh}. Edirt sind von Tischendorf: B (1 u. 2) C D (2) E (2) L (1) M (2) N (1, z. teil) P (1) Q (1) W^{a} Y, dazu die folgenden schon an erster oder zweiter Stelle genannten: ℵ F^{a} I I^{b} O^{a} P (2) R W^{c} Θ. Abgeschrieben oder doch genau verglichen wurden: E (1) G (1) H (1 u. 2) K (1) L (2) M (1) O (1) S U X Γ Λ Π. Von den Verdiensten, welche sich Tischendorf außerdem um die alte lateinische Übersetzung (Itala) sowol als auch um die Vulgata erworben, erwänen wir nur die Herausgabe des lateinischen Textes der pauliniſchen Briefe im Cod. Claromontanus, die Bekanntmachung eines bis dahin noch ganz unbenutzten Evangelientextes unter dem Namen Evangelium Palatinum, endlich die erste genaue Ausgabe der neutestamentlichen Übersetzung des Hieronymus aus dem berühmten Codex Amiatinus.

Die Ergebnisse dieser Arbeiten sind zum teil schon niederlegt in einer zweiten kritischen Ausgabe des N. T. von 1849, in deren Apparat hinsichtlich aller wichtigeren Dokumente größernteils die Autoritäten für und wider verzeichnet

stehen. In den umfänglichen Prolegg. wird auch die Frage der Textrezensionen von neuem behandelt und in der schon S. 409 f. dargelegten Weise beantwortet, aber die praktische Anwendung derselben bei der Textkonstituirung selbst in hohem Grade beschränkt; nur ergebe sich mit Sicherheit soviel, dass die sogenannten alexandrinischen und lateinischen Zeugen, d. h. unsere ältesten sämtlich, in der Regel, obschon keineswegs überall, den byzantinischen vorzuziehen seien. Als sicher im hohen Altertum verbreitete und daher durch vorzüglichen Anspruch auf Ursprünglichkeit ausgezeichnete Lesarten werden diejenigen erklärt, deren Bezeugung aus uralten griechischen Handschr. zugleich das Zeugnis von wirklich alten Dokumenten der Versionen und durch das von KWW. bestätigt wird. Zu der Bevorzugung der sogenannten alexandrinischen Zeugen gehört auch der in den Prolegg. S. XVIII ff. versuchte Nachweis, dass die ägyptische Sprachfärbung die ursprüngliche des apostolischen Textes gewesen sein möchte. An die Ausgabe von 1849 schlossen sich eine bloße Textausgabe 1850 und eine Synopsis evangelica „apposito apparatu critico“ 1851 an, sowie eine revidirte Textausgabe 1854, welche letztere zugleich den Versuch einer Herstellung der Vulgata besonders auf Grund des Cod. Amiatinus und des Cod. Fuldensis enthält*). Ende 1858 erschien sodann (mit der Jareszal 1859) die s. g. Editio VII. critica maior (zugleich auch eine Ed. minor), unter d. T.: Nov. Test. Graece. Ad antiquos testes denuo recensuit, apparatum criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexuit A. F. C. Tischendorf. In dieser Ausgabe wurden die ausgedehntesten, über alle früheren weit hinausgehenden Quellenforschungen in betreff der griechischen Handschriften, der alten Versionen und der Kirchenväter niedergelegt. Dabei erfur der kritische Apparat dadurch eine Neugestaltung, dass sowol die aufgenommenen als auch die verworfenen Lesarten eine möglichst vollständige Zeugenangabe erhielten; er wurde zugleich noch dadurch erweitert, dass viele für die Kritik interessante Belege und Urteile der Kirchenväter nebst Stellen der alten Grammatiker über kritische Objekte, ferner alle apokryphischen Zusätze in den alten Dokumenten und anderwärts gefundene apokryphische Parallelen, wie die des Hebräerevangeliums und der Clementina, beigeschrieben, sehr oft auch zur Förderung des textkritischen Urteils die befolgten Entscheidungsgründe angedeutet wurden. In der Textkonstituirung ging der besonderen Geltendmachung der ältesten Urkunden, über welche sämtlich die Vielgestaltigkeit des neutestamentlichen Textes nachweislich hinaufreicht, die Anwendung gewisser, durch unleugbare Tatsachen getragener Grundsätze der s. g. inneren Kritik zur Seite. Das ganze Sprachkolorit wurde unseren ältesten Handschriften angepasst, indem die ägyptische Färbung derselben mit dem Gebrauche der durch die LXX gebildeten Apostel selbst vereinbar erschien. In umfänglichen Prolegomenen (278 Seiten) wurde eine Rechtfertigung des befolgten Verfarens versucht, über die wichtigsten Ausgaben des Neuen Testaments gehandelt, und, nach Exkursen über einzelne einschlagende Materien, von den kritischen Faktoren des Textes genauer als je zuvor berichtet.

Dass die in den Jaren 1864—1872 erschienene Editio VIII. critica maior der begründenden und erläuternden Prolegomena entbehrt, ist um so bedauerlicher, als der Text derselben von dem des Jares 1859 an nicht weniger als 3369 Stellen (Scrivener, Introduction p. 470) abweicht. Die Erklärung dieser auffallenden Erscheinung liegt aber nicht etwa nur in der außerordentlichen Bereicherung, welche in der Zwischenzeit der textkritische Apparat namentlich durch die Entdeckung des Cod. Sinaiticus erfaren, sondern, wie es Tischendorf selbst

*) Die zu Paris 1842 erschienene Ausgabe der Vulgata mit einem griechischen Texte, der sich überall, wo es auf Grund dokumentlicher Autorität geschehen konnte, an die Vulgata anschloss, sollte das Studium des griechischen Textes der katholischen Geistlichkeit Frankreichs und Italiens näher bringen, die kritische Bedeutung der Vulgata selbst beleuchten, vor allem aber als Anfang neuer wissenschaftlicher Studien an der Vulgata selbst gelten. In den Prolegg. sind diese Gesichtspunkte klar bezeichnet, sowie auch die Autorität der ältesten lateinischen Codd. für die Widerherstellung des von Hieronymus ausgegangenen Textes hervorgehoben wird.

angedeutet, vor allem darin, dafs hier in der Textbearbeitung die objektiv durch die älteste Bezeugung gegebene Autorität mit möglichster Konsequenz dem subjektiven Ermessen vorangestellt wurde, da nur auf diesem Wege ein Normaltext als solide, für jeglichen wissenschaftlichen Gebrauch auf die Dauer giltige Grundlage erreichbar schien. Und damit ist zugleich eine Verurteilung des i. J. 1859 eingeschlagenen Verfarens ausgesprochen, welchem zufolge von 1296 Abweichungen vom Texte des Jares 1849 an 595 Stellen (von den übrigen 701 betreffen 430 nur die Orthographie) zu dort bereits aufgegebenen Lesarten des textus receptus zurückgekehrt wurde. Die älteste Bezeugung freilich erblickte Tischendorf zuletzt im Cod. Sin., welchen er, wie schon bemerkt, noch über den Cod. Vat. stellte, und insofern ist es allerdings richtig, dafs die Gestaltung des Textes der 8. Ausgabe wesentlich durch die Entdeckung des Cod. Sin. bedingt erscheint. In Bezug auf den beigegebenen Apparat ist zu bemerken, dafs derselbe an Vollständigkeit und Ausfürlichkeit, namentlich in betreff der patristischen Citate und in Begründung einzelner Lesarten, den der 7. Ausgabe noch bedeutend übertrifft.

Noch vor dem Erscheinen der ersten Tischendorfschen Ausgabe des Neuen Testaments, unter dem unmittelbaren Eindruck des Zwiespalts, welcher zwischen dem eben erschienenen Scholzschen Texte (Th. I, 1830, Th. II, 1836) und den Zeugnisse der ältesten Dokumente warzunehmen war, reifte in Tregelles der Entschlufs, der grofsen auf diesem Gebiete herrschenden Unsicherheit nach Kräften zu steuern. Das Spezimen einer neuen Ausgabe, welches er, mit Lachmanns Prinzipien damals noch unbekannt, doch wesentlich auf dem Grunde derselben bereits 1838 ausgearbeitet, ist nie zur Veröffentlichung gelangt. Widrige Verhältnisse hinderten ihn auch in den nächstfolgenden Jaren an der Ausfürung seines Planes, bis, zu Anfang der vierziger Jare, ein neuer Anlauf genommen werden konnte. Im J. 1844 erschien: The Book of Revelation in Greek, edited from ancient authorities; with a new English version, mit ausfürlicher, auch besonders ausgegebener Einleitung unter dem Titel: Prospectus of a critical edition of the Greek New Testament, now in preparation. Die Aufnahme, welche dieses Werk fand, ermutigte Tregelles, auf dem betretenen Wege rüstig fortzuschreiten. In den Jaren 1845—46 und widerum 1849—50 bereiste er zum Zweck der Handschriftenvergleichung den Kontinent und besuchte nacheinander die Bibliotheken von Rom (s. o. S. 414), Florenz, Modena, Venedig, München, Basel, Paris, Hamburg, Dresden, Wolfenbüttel und Utrecht; vorher aber schon und zwischen seiner ersten und zweiten Reise hatte der unermüdliche Gelehrte alle wichtigeren Handschriften Englands, sofern sie nicht in brauchbaren Ausgaben vorlagen, selbst genau kollationirt, so dafs die Zal der von ihm verglichenen Manuskripte eine stattliche Höhe erreicht. Es sind die folgenden Unzialen: B (2, z. t.) D (2) E (1) F (2) G (1) H (1 u. 2) I_b K (1) L (2) M (1 u. 2) RUXZ$\Gamma\Lambda$, und die Minuskeln: 1. 13. 17. 31. 33. 37. 47. 61. 69 (s. o. S. 421). Dazu kommt der Codex Zacynthius (Ξ), welchen Tregelles zuerst entzifferte und herausgab. Endlich beruht auch der in der Ausgabe des Neuen Testaments neben dem griechischen Text mitgeteilte lateinische der Hieronymianischen Übersetzung auf eigener genauer Vergleichung des Codex Amiatinus. Die Zuverlässigkeit der Tregellesschen Kollationen ist dadurch garantirt, dafs er sich meist nicht mit einer einfachen Vergleichung begnügte, sondern die von ihm gefundenen Varianten mit den von andern dargebotenen zusammenhielt, um die dabei sich ergebenden Abweichungen durch nochmaliges Zurückgehen auf die betr. Handschrift selbst zum Austrag zu bringen. Bei seinem Aufenthalte in Leipzig i. J. 1850 verglich Tregelles seine Kollationen der Unzialen H (2) K (1) L (2) UX mit denen Tischendorfs: zu beider Nutzen, wie er bescheiden bemerkt. Es darf aber hier nicht unerwänt bleiben, dafs ein kompetenter und unparteiischer Zeuge, welcher in der Lage war, Handschriften nachzuvergleichen, welche Tischendorf sowol als Tregelles kollationirt hatten, nicht umhin kann anzuerkennen, dafs in den Fällen, wo beider Angaben auseinandergehen, der Irrtum selten auf Tregelles' Seite ist (Scrivener, Introduction p. 431). — Drei Jare vor dem Erscheinen des ersten Teils seiner Aus-

gabe des Neuen Teſtaments veröffentlichte Tregelles eine Geſchichte des gedruckten Textes unter dem Titel: An Account of the printed text of the Greek New Testament; with remarks on its revision upon critical principles etc. London 1854, ein Werk, welchem Deutſchland nichts an die Seite zu ſtellen hat und welches in Verbindung mit der völligen Neubearbeitung des 4. Teils von Hornes Introduction to the critical study and knowledge of the Holy Scriptures (u. d. T.: An Introduction to the textual criticism of the New Testament, London 1856) einen wenn auch nicht vollſtändigen Erſatz für die ſeinem N. T. fehlenden Prolegomena gewärt. Von letzterem erſchienen 1857 die Evangelien des Matthäus und Markus, 1861 die des Lukas und Johannes (der inzwiſchen durch Tiſchendorfs Notitia bekannt gewordene Cod. Sin. konnte darnach nur noch im letzten Kapitel des Ev. Joh. verwandt werden), 1865 die Apoſtelgeſchichte mit den katholiſchen Briefen, 1869 und 1870 die pauliniſchen Briefe. In dem letztgenannten Jare ſetzte ein heftiger Schlaganfall der wiſſenſchaftlichen Tätigkeit des hochverdienten Gelehrten für immer ein Ziel, als er in der Bearbeitung der Apokalypſe ſchon bis zu den letzten Kapiteln vorgeſchritten war; von befreundeter Hand zum Druck vorbereitet, erſchien dieſer letzte Teil des großen Werks im Jare 1872. — Den Grundſätzen, welche er ſchon im Jahre 1838 als die richtigen erkannt, iſt Tregelles bis zuletzt treu geblieben. Es waren, wie bereits angedeutet, im weſentlichen dieſelben, welchen ſchon Bentley das Wort geredet und welche zuerſt Lachmann praktiſch zu machen verſucht hatte. Auf Grund der älteſten Unzialen und mit Hinzuziehung einiger wertvoller Minuskelhandſchriften, der Verſionen bis zum 7. Jarhundert und der Anfürungen der kirchlichen Schriftſteller bis auf Euſebius, ſollte der möglichſt älteſte Text dargeſtellt werden, ein Text, wie er etwa im 4. Jarhundert in Umlauf war. Aber ſchon damals herrſchte nachweisbar in den Handſchriften vielfache Verſchiedenheit. Es mußten daher, um den Schein einer nur zu oft mangelnden Sicherheit fernzuhalten, überall da, wo bei gleichmäßiger Geteiltheit der älteſten Zeugen zwei Lesarten den gleichen Anſpruch auf hohes Alter erheben können, beide nebeneinander dargeboten werden. Daher die zalreichen Randlesarten und eingeklammerten Worte im Text. Ein näheres Eingehen auf die befolgten Grundregeln müſſen wir uns hier verſagen. Nur dies ſei noch bemerkt, daſs, im Gegenſatz zu den früheren Ausgaben, zwiſchen den Rezenſionen von Lachmann, Tregelles und Tiſchendorf (Ed. VIII) eine ſo große Übereinſtimmung herrſcht, daſs man darauf wol die Ausſicht auf Herſtellung eines Normaltextes gründen kann, welcher zur Verdrängung des ſ. g. textus receptus geeignet wäre.

Neben Tiſchendorf und Tregelles hat ſich in den letzten Jarzehnten F. H. Scrivener anerkennenswerte Verdienſte um die neuteſtamentliche Textkritik erworben. Außer den ſchon erwänten Ausgaben des Codex Augiensis (welchem eine Kollation von 50 neuteſtamentlichen Minuskelhandſchriften angehängt iſt) und des Codex Bezae, erſchien von ihm 1853: A Collation of about twenty manuscripts of the Holy Gospels; ferner 1861: A plain Introduction to the criticism of the New Testament (2. Aufl. 1874), ein ausgezeichnet inſtruktives Werk, worin jedoch, im Gegenſatz zu Tiſchendorf und Tregelles, der Anſpruch der jüngeren Handſchriften auf Berückſichtigung beim Zeugenverhör vertreten und die Rückkehr zu einem der rezipirten Geſtalt ſich mehr nähernden Texte gefordert wird. Orlando Dobbin gab 1854 eine genaue Kollation des Codex Montfortianus (aus dem 16. Jarhundert) heraus, jenes „Codex Britannicus“, deſſen vermeintliche Autorität Erasmus zur Aufnahme der ſ. g. Dreizeugenſtelle 1 Joh. 5, 7 in ſeine dritte Ausgabe von 1522 benutzte. Von dem Eifer, mit welchem in England die neuteſtamentliche Textkritik betrieben wird, geben ferner Zeugnis: Sam. Davidson, Treatise on biblical criticism, 1852 ff.; Th. Sh. Green, A course of developed criticism on passages of the N. T. materially affected by various readings, 1857, und Critical notes on the New Testament, 1866; J. W. Burgon, The last twelve verses of the Gospel according to S. Mark vindicated against recent critical objectors and established, 1871; C. E. Hammond, Outlines of textual criticism, applied to the New Testament, 1872 (ein kurzer, überſichtlicher

Leitfaden für Studirende); W. Milligan und A. Roberts, The Words of the New Testament as altered by transmission and ascertained by modern criticism, 1873; W. Linwood, Remarks on conjectural emendations as applied to the New Testament, 1873; F. J. A. Hort, Two Dissertations: I On μονογενὴς θεός in Scripture and Tradition etc., 1876. Wertvoll sind auch die textkritischen Exkurse in J. B. Lightfoots Kommentaren zu den Briefen an die Galater (4. Aufl. 1874), Philipper (3. Aufl. 1873), Kolosser und an Philemon (2. Aufl. 1876). In Amerika ist es namentlich Ezra Abbot, dessen gründliche textkritische Monographieen, in verschiedenen Zeitschriften (Bibliotheca Sacra u. a.) zerstreut, alle Beachtung verdienen. Von italienischen Gelehrten, denen die Kritik des neutestamentlichen Textes Förderung verdankt, wurden A. Mai, C. Vercellone und J. Cozza schon oben (S. 414) erwänt. Letzterer veröffentlichte 1867 im 2. Teil der Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina etc. Bruchstücke eines Evangeliars (aus Matth., Luk. und Joh.) und eines Lektionars (aus 2 Kor.) aus Palimpsesten der Klosterbibliothek zu Grottaferrata. Deutsche Arbeiten, welche direkt hieher gehören, haben wir, abgesehen von den mehrerwänten Publikationen Tischendorfs, nicht viele zu nennen. Von J. G. Reiche erschien 1847: Codicum mss. N. T. Gr. aliquot insigniorum in bibl. reg. Paris. asservatorum nova descriptio etc. und 1853—1862: Commentarius criticus in N. T. quo loca graviora et difficiliora lectionis dubiae accurate recensentur et explicantur (3 Bände); Delitzschs „Handschriftliche Funde" und „Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes" wurden schon oben (S. 421 Anm. und S. 422 Anm.) erwänt. Um den Text der synoptischen Evangelien machte sich neuerdings B. Weiß verdient (Das Markusevangelium 1872, Das Matthäusevangelium 1876), wie schon früher Wieseler um den des Galaterbriefs (1859). Von den Lesezeichen in den biblischen Handschriften handelt ausfürlich K. H. A. Lipsius, Grammatische Untersuchungen über die biblische Gräcität, hrsg. v. R. A. Lipsius 1863. In den neueren Einleitungswerken wird die Geschichte des Textes meist nur oberflächlich behandelt; eine Ausnahme machen J. L. Hug (Einleitung in die Schriften des N. T., 4. Aufl. 1847) und E. Reuß (Die Geschichte der heiligen Schriften N. T., 5. Aufl. 1874). Letzterer lieferte in seiner Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, 1872, ein bibliographisches Repertorium *) von großer Vollständigkeit, auf welches wir auch für die an dieser Stelle nicht erwänten neueren Ausgaben des N. T. (von Alford, Buttmann, Hahn, Wordsworth u. a.) verweisen müssen. Der dort 246 f. angekündigten, seit 1870 unter der Presse befindlichen Ausgabe von Westcott und Hort darf man, im Hinblick auf die bewärte Tüchtigkeit der beiden Männer, welche sie unternommen, mit großen Erwartungen entgegensehen. Der bereits vollständig stereotypirte Text (one kritischen Apparat), welcher „confidential" einigen Gelehrten mitgeteilt wurde, ist augenscheinlich nach Lachmanns Prinzipien konstituirt und unterscheidet sich von dem der 8. Tischendorfschen Ausgabe namentlich durch engeren Anschluss an den Codex Vaticanus, wo jene dem Codex Sinaiticus folgt.

Zuletzt kann es an diesem Orte nicht darauf abgesehen sein, eine Theorie der Textkritik oder ein vollständiges Verzeichnis der Regeln für das kritische Geschäft zu geben; zumal da schon bei der Darstellung der Geschichte dieser Wissenschaft mehrfache die Theorie betreffende Bemerkungen gemacht werden mussten; doch wird es nicht unwillkommen sein, die wichtigsten Grundsätze der Textkritik verzeichnet und durch einige Beispiele erläutert zu sehen.

Das Objekt der Textkritik bilden nur solche Stellen, bei denen keine volle Übereinstimmung der Zeugen vorliegt. Erscheint nun eine Spaltung der letzteren der Art, dass sich die älteren und jüngeren Dokumente entschieden gegenüberstehen, so ist den ersteren der Vorzug zu geben, wofern nicht, was bei einem solchen Verhältnisse der Zeugen äußerst selten sein wird, die triftigsten Gründe dagegen

*) Von älteren einschlägigen Arbeiten erwänen wir hier nur Le Long, Bibliotheca sacra ed. Masch, T. I (1778) p. 187—328, und Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Bd. I (1797) S. 278—422.

sprechen. Bevor wir dergleichen Gründe erwägen, ist der am häufigsten eintretenden Fälle zu gedenken, wo unter den ältesten Zeugen selbst eine Verschiedenheit herrscht. Hier kann nicht unbedingt die größere Zal auf der einen Seite den Ausschlag gegen die Minderzal auf der andern geben, da ja, vermöge des unleugbaren Verwandtschaftsverhältnisses vieler Zeugen, namentlich vieler Codices untereinander, das Zeugnis mehrerer solcher Verwandten bisweilen kaum höher anzuschlagen ist, als das eines allein oder fast allein stehenden, dessen nähere Verwandten gerade nicht auf unsere Zeit gekommen sind. Besonders kommt hier in betracht, ob eine Lesart zugleich in einem oder einigen der ältesten Handschriften und in Versionen und Vätern vorliegt. Ist dies der Fall, so ist der Streit über die Verbreitung der Lesart im höchsten Altertume abgeschnitten, und nur aus innern Gründen kann sie einer andern gegenüberstehenden nachgesetzt werden müssen. Ein Beispiel gibt Matth. 1, 6. Hier hat die Lesart *Δαν. δὲ* one *ὁ βασιλεύς* nicht nur das Zeugnis von ℵ B Γ (wärend A und D hier defekt sind) und drei Minuskelhandschr., sondern auch das von drei Handschr. der Itala (daruter k aus dem 5. Jarh.) und vom Cod. Foroiul. (aus dem 6. Jarh.) der Vulg. nebst dem der sahidischen und memphitischen, der syrischen und zweier anderer sekundärer Versionen. Es wäre völlige Sachunkenntnis, hier an der Aufnahme der Lesart wegen Mangels an alter Beglaubigung Anstoß zu nehmen. Dasselbe gilt von Matth. 5, 4 u. 5. Hier ist die Umstellung der Verse gegen den textus receptus außer D u. 33. durch die ältesten Codd. der Itala (aus dem 4. und 5. Jarh.) und der Vulgata (aus dem 6. Jarh.) testirt, und außer mehreren lateinischen Vätern besonders noch durch das ausdrückliche Zeugnis des Origenes und durch die Kanones des Eusebius, one das unsichere Zeugnis des Clemens Alex. geltend machen zu wollen. Dass nun die genannten ausdrücklichen Zeugnisse des Origenes und des Eusebius allein über die Autorität aller unserer griech. Codd. hinweg trägt, wenn es sich um die Beglaubigung im höchsten Altertume handelt, ist klar. Dem Texte mit einer Beglaubigung, wie sie hier vorliegt, könnte nur das stärkste Gewicht innerer Gründe den Anspruch auf Ursprünglichkeit streitig machen.

Trotz der großen Bevorzugung unserer ältesten griech. Codd. darf es nicht übersehen werden, dass bisweilen die ihnen gegenüberstehenden um Jarhunderte jüngeren zugleich das Ansehen viel älterer Versionen und Väter für sich haben. Dies sichert den jüngeren Codd. den gleichen Anspruch auf hohes Alter, der bei hinzutretender innerer Vortrefflichkeit der Lesart, selbst den ältesten Codd. gegenüber, streng zu beachten ist. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art liegt Matth. 27, 49 vor, wo, mit Ausnahme von A und D, die ältesten Unzialen sämtlich (ℵBC nebst LUΓ und 5 Minuskeln) am Schluss hinzufügen: *ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα;* ebenso 2 Handschr. der Vulgata und die äthiop. Übersetzung. Der offenbar aus Joh. 19, 34 geflossene Zusatz fehlt aber nicht nur in fast allen jüngeren Unzialen, sondern auch in sämtlichen Übersetzungen, mit Ausnahme der angefürten, und hat auch das Zeugnis der Väter gegen sich. Als gültiger Beweis des hohen Alters einer Lesart muss das Zeugnis eines Kirchenvaters besonders dann angesehen werden, wenn er die fragliche Lesart ausdrücklich bespricht, wodurch der Argwon, die Lesart könne von Abschreibern eingebracht sein, ausgeschlossen wird. Ebenso wird das Ansehen einer Version wesentlich dadurch gehoben, wenn für dieselbe Urkunden von hohem Alter vorhanden sind, wie dies namentlich bei der lateinischen Version der Fall ist.

Das in der Tat gänzlich oder fast vereinzelte Zeugnis einer der ältesten Urkunden erheischt die größte Vorsicht; es wird aber dennoch an besonders verwickelten Stellen mit gutem Rechte aufgenommen, wenn die innere Beschaffenheit der Lesart unzweifelhaft und nachdrücklich dafür spricht. Ein Beispiel der letztern Art haben wir an Mark. 2, 22, wo die Lesart *ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί* nur auf Grund der Zeugnisse von B und („perditur cum utribus“) der koptischen Version als ursprünglich erscheint. Allerdings ist schon der Hinzutritt der koptischen Version zu einem unsrer ältesten handschriftlichen Zeugen bedeutend. Dazu kommt aber,

daſs auch L und 102., ſowie D nebſt 5 der älteſten Codd. der Itala dieſelbe Lesart beſtätigen, nur daſs ſie beiderſeits ſchon eine gewiſſe Einwirkung der Parallelen erfaren haben. Die erſteren nämlich ändern *ἀπόλλυται* in *ἐκχεῖται*, wie es auch bei Matth. (änlich Luk. *ἐκχυθήσεται*) heißt; die andern ändern es in *ἀπολοῦνται* und ſetzen es grammatiſch genauer nach *ἀσκοί*, in vollkommener Übereinſtimmung mit Matth. u. Luk. Die übrigen Zeugen, nur daſs die ſyriſche Verſion die Sätze umſtellt, haben die ganze Stelle ſo wie ſie bei Matth. geleſen wird. Zu bemerken iſt noch, daſs die Stelle, wie ſie nach unſerer Anſicht Markus geſchrieben, auch hinwiderum entſtellend auf den Text des Matth. eingewirkt hat. Im Fortgange des Textes wird D mit 4 von den obigen 5 Codd. der Itala entſcheidend durch die Weglaſſung der ganz genau aus Luk. 5, 38 beigeſchriebenen Worte *ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον*, wärend ℵ* B u. 102. dieſelbe Lesart durch die bloße Weglaſſung von *βλητέον* zu beſtätigen ſcheinen; denn hieraus wird erſichtlich, daſs der fragliche Zuſatz urſprünglich dem Rande des Markus beigeſchrieben war, von woher *βλητέον* wegfiel, wenn nicht ſchon die Beiſchrift ſelbſt unvollkommen geweſen. Die Interpolation aus den beiden Parallelen bezeugen endlich auch 2 Minuskelcodd. und 6 alte lateiniſche Codd., welche ſogar noch die Worte *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται* (aus Matth. 9, 17) dem Markustexte hinzugefügt haben. Ein wichtiger Grund für die dergeſtalt gewonnene Form der Stelle bei Markus iſt außerdem darin gegeben, daſs die nun vorliegende Verkürzung der Paralleltexte ganz dem Verfaren des Markus entſpricht, wie es aus vielen andern über den kritiſchen Zweifel erhabenen Stellen erkannt wird (?).

In dieſem Beiſpiele iſt zugleich derjenige Grundſatz der Textkritik befolgt, wonach bei Parallelſtellen in der Regel diejenige Textform zu wälen iſt, wodurch eine Verſchiedenheit ſtatt der völligen Übereinſtimmung gewonnen wird, vorausgeſetzt, daſs das nötige Zeugengewicht nicht fehlt. Hiebei iſt keineswegs erforderlich, daſs die von fremder Hand eingebrachten Lesarten ſtrengwörtlich ihre Quelle widergeben, was Stellen wie Matth. 27, 35 verglichen mit Joh. 19, 24, Matth. 27, 49 verglichen mit Joh. 19, 34 beweiſen. Ausnahmen von dieſem Grundſatze ſind ſelten, z. B. Mark. 8, 2 und Matth. 15, 32, an welchen beiden Stellen *ἡμέραι τρεῖς* zu leſen iſt, da die differirenden Lesarten *ἡμέρας τρεῖς* und *ἡμέρας τρισίν* an beiden Stellen offenbar auf Rechnung der grammatiſchen Nachhilfe geſetzt werden müſſen. Keine Ausnahme von dieſer Regel aber bildet Matth. 1, 25, wo auf das ſo gewichtige Zeugnis der Codd. ℵ B Z 1. 33., der ſahidiſchen und memphitiſchen Verſion, mehrerer der älteſten Codd. der Itala nebſt mehreren lateiniſchen Vätern zu leſen iſt *ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν*, nicht *ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον*, wie die Stelle aus Luk. 2, 7 in den meiſten Zeugen interpolirt worden iſt. Wenn man dagegen ſagt, die letzteren Worte ſeien aus ängſtlicher Verehrung der Jungfrau Maria weggelaſſen worden, ſo vergiſst man, daſs dieſelben Worte bei Lukas auch nicht von einem einzigen Zeugen geſtört worden ſind, obſchon bei ihm die Weglaſſung in der Tat ein erfolgreicher Dienſt für jene Verehrung geweſen wäre, wärend bei Matthäus die Sache nicht weſentlich verändert wird; denn die vorhergehenden Worte *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως* behalten ihr volles Gewicht.

An den Grundſatz einer ſolchen Behandlung der Parallelſtellen ſchließt ſich auch die änliche Behandlung der altteſtamentlichen Citate an, wie z. B. Matth. 15, 8 die kürzere Lesart auf die Autorität von 5 Unzialen und 2 Minuskeln, zu denen allerdings noch ſehr wichtige Väter und Verſionen kommen, der längern wörtlich mit Jeſaja ſtimmenden Lesart vorgezogen werden muſs.

Ein oberſtes Geſetz iſt es ferner, diejenige Lesart feſtzuhalten, aus deren Beſchaffenheit alle oder wenigſtens mehrere vorhandene Varianten erklärlich ſind. Freilich gehören hieher noch untergeordnete Beſtimmungen, die zum teil ſchwanken und leicht irre leiten können. Ein treffendes Beiſpiel liefert Mark. 1, 16, wo zu *ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ* (ℵ B L 33.) folgende Varianten entſtanden: *ἀμφιβάλλ. ἀμφίβληστρον κτλ.*, *ἀμφιβάλλ. ἀμφίβληστρα κτλ.*, *ἀμφιβάλλ. τὰ δίκτυα κτλ.*, *ἀμφίβληστρα* (*-στρον*) *ἀμφιβάλλ.* (*βάλλ.*) *ἐν τῇ θαλάσσῃ* (*εἰς τὴν θάλασ-*

σαν). Ein ähnliches Beispiel findet sich Mark. 8, 26, wo μὴ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς zu lesen ist. Es gilt hier zugleich das Gesetz, dass in der Regel die kürzere Lesart der längeren vorzuziehen ist.

Schwierig ist bisweilen die Anwendung eines anderen Grundsatzes, der schon bei der Stelle Mark. 2, 22 berürt worden ist. Es ist nämlich die Eigentümlichkeit jedes einzelnen der heiligen Schriftsteller, so viel als es bei dem geringen Umfange ihrer Schriften möglich ist, genau zu studiren und zur Entscheidung kritischer Stellen zu nützen. Diejenigen Lesarten, die dieser Eigentümlichkeit entsprechen, werden nicht leicht von fremder Hand stammen. Die Schwierigkeit hiebei liegt darin, dass die Eigentümlichkeit des Autors selbst oft streitig ist. Sie betrifft sowol die ganze Behandlungs- und Darstellungsweise, als auch einzelne Ausdrücke. Zu den letzteren gehört es z. B., dass Johannes gern Ἰησοῦς one den Artikel setzt, den sehr häufig viele Zeugen beifügen; dass Paulus die Verbindung Χριστὸς Ἰησοῦς in Gebrauch hat, wofür das gewönlichere Ἰησοῦς Χριστός oft substituirt worden ist; dass Matthäus gern ἐκεῖνος beifügt, weshalb es nicht nur 18, 27. 28 gegen die widersprechenden Autoritäten aufrecht zu erhalten ist, sondern auch noch 18, 26 aufnehmbar erscheint. Ein noch viel mehr umfassender, aber auch dem Widerstreite noch mehr unterworfener Grundsatz ist es, dass alle Dialektseigentümlichkeiten der neutestamentlichen Autoren sorgfältig aufzusuchen und festzuhalten sind. Vgl. darüber Tischendorfs Ausgabe von 1859, Proleg. p. XLIII sqq.

Gleicherweise sind aber auch die Besonderheiten einer jeden Handschrift, besonders der wichtigsten, zu studiren, und was sich als eine solche herausstellt, ist vorzugsweise verdächtig. So löst z. B. der Cambridger Codex (D) gern das Participium ins tempus finitum auf, z. B. Matth. 20, 30; 25, 25; Joh. 12, 3. Dergleichen Eigentümlichkeiten können auch mehreren verwandten Codd. zugleich zukommen, obschon das Urteil bei einem einzelnen sicherer geht als bei mehreren. Doch gehören hieher auch die Spuren einer wirklich geübten Rezension oder tendenziösen Textbearbeitung, die der Natur der Sache gemäß gewönlich in mehreren Zeugen zugleich vorliegen. Auch auf die Versionen leidet diese Regel ihre Anwendung, bei denen zuvörderst darauf zu achten ist, dass nicht für besondere Lesart gehalten werde, was in der Art und im Geiste der Übersetzung selbst seinen Grund hat.

Vorzugsweise paläographischer Art ist es endlich, dass auf Vermeidung aller Lesarten zu sehen ist, die aus der Ungenauigkeit und Unwissenheit der Abschreiber entstanden sind. Hierüber gewinnt man kein sicheres Urteil one das Studium der one Wortabteilung, zum teil one Accente, aber mit manchen Abkürzungen geschriebenen alten Unzialcodices; doch bleiben auch noch trotz dieses Studiums zweifelhafte Fälle. Zu den letzteren gehören besonders diejenigen, wo es sich um das ὁμοιοτέλευτον handelt, womit oft genug Misbrauch getrieben worden ist. Auch die aus dem Itacismus oder der Verwechslung von ει, ι, η, οι, υ, welche Laute allmählich sämtlich wie ι gesprochen wurden, sowie aus der Verwechslung von αι und ε entstandenen Irrungen sind bisweilen schwer zu beurteilen, wie z. B. δή und δεῖ 2 Kor. 12, 1. Vgl. übrigens oben S. 406 f.

(Tischendorf †) O. v. Gebhardt.

Bibelübersetzungen. Als dem A. Testam., dessen griechische Übersetzung für die hellenistischen Juden notwendig geworden (s. den Art. Alexandr. Übers. des A. Test.'s I. S. 280 ff.), später in der christl. Kirche das N. Test. zur Seite getreten war, lagen beide Urkunden in der damals herrschenden griechischen Sprache vor, und das A. T. wurde christlicherseits ganz überwiegend nur in der griech. Übersetzung benutzt. Kaum hatte sich die Kirche nach der Mitte des zweiten Jarhunderts etwas fester gestaltet, als sie ihre propagandistische Tätigkeit auch auf nicht griechisch redende Völker ausdehnte, für diese aber wurden Übersetzungen der heiligen Urkunden in ihrer Sprache notwendig. So entwickelte sich eine litterarische Tätigkeit, die sich, wenn auch mit Unterbrechungen, bis heute fortgefürt und namentlich in diesem Jarhundert eine ganz außerordentliche Ausdehnung gewonnen hat. Wenn alle diese Übersetzungen mehr oder weniger eine religiöse

und ſprachliche, und jedenfalls eine kulturgeſchichtliche Bedeutung haben, ſo treten unter ihnen die alten dadurch hervor, daſs ſie auch für Kritik und Exegeſe von hohem Werte ſind. Denn da ſie ihrer Entſtehung nach meiſt viel älter ſind, als unſere älteſten Textеshandſchriften, ſo zeigen ſie mehr oder weniger rein eine Textesgeſtaltung, die der urſprünglichen, auf deren Gewinnung der Kritiker ausgeht, leicht näher kommt. Sodann liegt in ihrer Auffaſſung dunkler Worte und ſchwieriger Stellen oft eine alte, für die richtige Erklärung wichtige Tradition; endlich iſt auch die dogmatiſche Faſſung mancher Stellen für verſchiedene Parteien und Zeiten von dogmenhiſtoriſchem Intereſſe. Wir beſchränken uns hier des überreichen Materials wegen auf die alten Überſetzungen, aber auch von dieſen erhalten einige beſonders wichtige, wie die äthiopiſche (ſ. I. S. 207 ff.), lateiniſche, die ſyriſche Peſchittho, beſondere Artikel.

Ihrer Quelle nach zerfallen die Überſetzungen in unmittelbare, welche aus dem Grundtexte, und in mittelbare, abgeleitete (Töchterverſionen), welche erſt aus einer anderen Überſetzung floſſen; natürlich haben letztere nur für ihre abgeleitete Quelle kritiſchen und exegetiſchen Wert. Daneben iſt die Einteilung der Überſetzungen nach den verſchiedenen Sprachen von Belang, indem ſich in der chronologiſchen Behandlung derſelben darlegt, wie ſich in einer beſtimmten Sprache die litterariſche Tätigkeit in dieſer Beziehung entfaltete. Wir nehmen hier dieſe ſprachliche Einteilung zur Grundlage, bemerken aber ausdrücklich, welche Überſetzungen unmittelbare und welche mittelbare ſind, und trennen zur leichteren Überſicht die des A. Teſt.'s von denen des N. Über die ſpäteren und neueren Bibelüberſetzungen ſ. nach den Sprachen die Artikel Deutſche, Engliſche, Franzöſiſche, Italieniſche, Lateiniſche u. ſ. w., über die durch die Miſſion veranlaſsten neuen den Artikel Bibelgeſellſchaft, britiſch-ausländiſche.

A. Überſetzungen des Alten Teſtamentes. Über dieſe, beſonders über das Litterariſche, vergl. Richard Simon, Histoire critique du V. T. Edit. 3. Roterd. 1685. 4°. Erſter Teil, zweites Buch. Le Long, Biblioth. sacra. ed. Masch. Pars. II. Vol. I—III. Walton, Prolegomena in Biblia Polyglotta. IX sqq. ed. Dathe. p. 332 sqq. Roſenmüller, Handbuch für d. Litt. der bibl. Kritik und Exegeſe. Th. II. S. 277 ff. Th. III., ſowie die Einleitungen ins A. T. von Eichhorn, 4. Ausgabe, Göttingen 1823. Th. I. II. § 159—338. Jahn, Bd. I. § 33—67. Bertholdt, § 154—190. de Wette-Schrader, 1869. § 50—86.

I. Unter allen Überſetzungen des A. Teſt.'s nehmen in Rückſicht auf das Alter die Griechiſchen den erſten Platz ein, und unter dieſen die Alexandriniſche der LXX (ſ. I. S. 280 ff.). Dieſe wurde die Mutter einer ganzen Reihe von Töchterverſionen, wie dies bei den einzelnen zu bemerken iſt. Wir wiſſen, daſs ſie als ein Werk ſehr verſchieden begabter Männer an Richtigkeit und Klarheit ſehr viel zu wünſchen übrig ließ, ihr Text aber auch mit der Zeit ein ſehr verderbter wurde, welches beides in der lebhaften Polemik zwiſchen Juden und Chriſten zu Irrungen fürte. So traten im Laufe des zweiten Jarhunderts n. Chr. zunächſt drei neue, uns namentlich bekannte Überſetzer auf. — 1) Aquila, Ἀκύλας, war ein jüdiſcher Proſelyt aus Pontus (Iren. adv. haer. III, 24, auch bei Euseb. hist. eccl. V, 8. demonstr. evang. VIII, 1, Hieron. ep. ad Pammach. Opp. IV, 2. p. 255. Catal. scriptt. eccl. c. 54. Opp. IV, 2. p. 116). Näheres weiß Epiphanius de pond. et mens. c. 14. synops. scr. s. c. 77 über ihn zu berichten. Danach war er ein heidniſcher Grieche aus Sinope am Pontus und Verwandter (πενθερίδης, nach dem Chron. Paschal. πενθερός) des Kaiſers Hadrian, von dem er mit dem Neubaue Jeruſalems als Aelia Capitolina beauftragt war. Hier wurde er von aus Pella zurückkehrenden Apoſteln zum Chriſtentume bekehrt, danach aber, wegen ſeiner Neigung zum aſtrologiſchen Aberglauben, aus der Kirchengemeinſchaft geſtoßen, weshalb er nun zum Judentum überging. Jetzt legte er ſich mit Eifer auf das Hebräiſche, und nachdem er es durchaus inne hatte, verfertigte er zum Beſten ſeiner neuen Glaubensbrüder, damit ſie in den dogmatiſchen Streitigkeiten mit den Chriſten ſich nicht bloß auf die von dieſen gebrauchte LXX mehr zu beziehen brauchten, eine genau an das Hebräiſche ſich

anſchließende Überſetzung. Da jüdiſcherſeits im Talmud vom עקילס (im babyloniſchen Talmud אונקלוס genannt) weſentlich dasſelbe, nur nichts vom Übertritte zum Chriſtentum, berichtet wird, auch Fragmente ſtimmen (ſ. Anger De Onkelo —. I. Lips., 1845. 4°), ſo läſst ſich deſſen Identität mit Aquila nicht wol bezweifeln, allerdings aber kann er nicht der Targumiſt Onkelos geweſen ſein, und der babyl. Talmud hat ſich hier verwirrt. Nach ſpäterer jüdiſcher Nachricht ward er von Elieſer und Joſua im Geſetz unterrichtet, nach andern (ſ. Hieron. zu Jeſ. 8, 14) war Akiba ſein Lehrer. Wie Sagenhaftes ſich auch hier eingemiſcht hat, ſicher wird er doch unter Hadrian gelebt haben, wenn ſchon ihn erſt Irenäus erwänt, denn Justin. M. dial. c. Tryph. p. 310 braucht nicht ἡ νεᾶνις für ἡ παρθένος, Jeſ. 7, 14, aus Aquila entlehnt zu haben, ſ. Credner, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften 2, S. 198. Allerdings wird er im jüd. Intereſſe gearbeitet haben, allein der ihm von mehreren Kirchenvätern (Irenäus, Euſebius, Epiphanius) und auch von Neueren (Carpzov, Crit. sacr. I. p. 556; Kennicott, dissert. gen. § 69 p. 150) gemachte Vorwurf, als habe er abſichtlich aus Haſs gegen die Chriſten die Überſetzung beſonders der meſſianiſchen Stellen, wie Jeſ. 7, 14; 49, 5; Pſ. 2, 2; 90, 9, verfälſcht, iſt ungegründet (vgl. Montfaucon, Praeliminaria in Hexapla Origen. V, 4. 5 p. 49 sq.; Eichhorn, Einleit. § 187), wie ſelbſt Hieronymus, ep. 74 ad Marcell. ep. 125. ad Damas. das Gegenteil bekennt (ſ. die Stellen bei de Wette-Schrader § 55 e.). Seine Überſetzung iſt eine peinlich wörtliche, denn er bemüht ſich nicht bloß den Sinn treu widerzugeben, ſondern Wort für Wort ganz genau mit Beobachtung der Etymologie und der ſprachlichen Eigentümlichkeiten des Hebräiſchen im Griechiſchen darzuſtellen, wobei er ſich die künſten Neubildungen erlaubt und ſogar vor ſprachlichem Unſinn nicht zurückſchreckt. So fürt ſchon Hieronymus (zu Jeſ. 49) als ſolche Singularität die Überſetzung des hebräiſchen Accuſativzeichens את durch die Präpoſition σύν an (Geneſ. 1, 1: ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανον καὶ σὺν τὴν γῆν.). Für לאמר ſteht τῷ λέγειν, für למרחוק εἰς ἀπὸ μακρόθεν, für חמש מאות שנה ἐννακόσια ἔτος 1 Moſ. 5, 5, für כתרוני διεδηματίσαντό με Pſ. 22, 13 u. ſ. w. Indeſſen gerade wegen ſolcher Treue ſtand die Überſetzung bei den Juden in hohem Anſehen, aber auch von Chriſten, beſonders ſolchen, die des Hebräiſchen unkundig waren, wurde ſie benutzt; daſs ſie die Ebioniten gebrauchten, iſt warſcheinlich, läßt ſich aber nicht, wie manche wollen, direkt aus Iren. a. a. O. folgern. Hieronymus ſpricht widerholt von einer editio Aquilae secunda, quam Hebraei κατ' ἀκρίβειαν nominant, was wol nicht von zwei verſchiedenen Überſetzungen, einer freieren in beſſerem Griechiſch und einer ängſtlich wörtlichen (ſ. Montfaucon a. a. O. V, 2. 3. S. 47 f.), ſondern nur von einer zweiten, noch wörtlicheren Rezenſion zu verſtehen iſt (vgl. Eichhorn § 188); ob dieſe ſich über das ganze A. Teſt. erſtreckte, ſteht dahin. Von der Überſetzung des Aquila, wie von den andern gleich zu beſprechenden alten griech. Überſetzungen, haben ſich nur, zum teil ſehr geringfügige Fragmente erhalten, die in den Ausgaben der Hexapla des Origenes, ſ. oben I. S. 287, geſammelt ſind. Über Aquila im beſondern vgl. Hodii, de Bibliorum textibus originalibus, Versionibus Graecis et Latina Vulgata libri IV. Oxon., 1705. fol. p. 570—578. — 2) Theodotion, Θεοδοτίων, in einzelnen Handſchriften auch Θεόδοτος, war nach Iren., adv. haer. III, 24 (bei Euseb. V, 8) ein jüdiſcher Proſelyt aus Epheſus, nach Hiernonymus (catal. scriptt. eccl. c. 54. Comment. in Habac. III; anderswo nennt er ihn Judaeum, iudaizantem haereticum) und Euſebius ein Ebionit. Epiphan., de pond. et mens. c. 17 berichtet von ihm, daſs er ein Marcionit aus Pontus geweſen und zum Judentume übergegangen ſei, worauf er das Hebräiſche erlernt und dann ſeine Überſetzung angefertigt habe, und zwar unter dem Kaiſer Commodus. Auf dieſe Zeitangabe können wir wenig oder gar nichts geben (ſ. über Symmachus); doch ſoviel iſt wol gewiſs, daſs Theod. vor 160 n. Chr. geſchrieben habe, da er nicht nur dem Irenäus (um 177), ſondern auch dem Juſtinus Martyr (um 160) bekannt iſt (ſ. Stroth in Eichhorns Repertor. II. S. 75 ff.). Seine Überſetzung iſt eine ziemlich breite Bearbeitung der LXX, ſeine Veränderungen entlehnt er teils aus Aquila, teils aber auch aus dem Grundtexte ſelbſt, wobei er aber eine nicht eben gründ-

liche Kenntnis des Hebräiſchen an den Tag legt, indem er manches miſsverſteht, ja ſogar mehrfach die hebr. Worte, mit denen er aus Unkenntnis nichts anzufangen weiß, one weiteres beibehält, wie Levit. 7, 18 פִּגּוּל, *φεγγώλ* oder *φεγγούλ*. 13, 6 נִסְפַּחַת, *μεσφάα*. 18, 23; 20, 12 תֶּבֶל, *θάβελ*. 18, 17; 20, 14 זִמָּה, *ζέμμα*. Jeſ. 64, 5 עִדִּים, *ἴδδιμ* u. a. Seines engen Anſchluſſes an die LXX wegen wird er von Origenes benutzt, um Lücken derſelben auszufüllen, und im Buche Daniel hat ſogar ſeine Überſetzung die der LXX im Gebrauche der Kirche ganz verdrängt (ſ. oben I. S. 283). Vgl. über Theodotion Hody a. a. O. S. 579—585.— 3) Symmachus, *Σύμμαχος*, war nach Epiphanius a. a. O. c. 17 ein gelehrter Samaritaner zur Zeit des Kaiſer Severus (193—211 n. Chr.), der, weil er ſeinem Ehrgeize unter ſeinen Stammgenoſſen nicht frönen konnte, zum Judentume überging und aus Haſs gegen die Samaritaner eine neue Überſetzung des A. T. unternahm. Was von dieſer Zeitbeſtimmung zu halten iſt, ſieht man daraus, daſs Epiphanius, in der Meinung Symmachus müſſe, weil er in der Hexapla des Origenes dem Theodotion vorangeht, auch älter ſein als dieſer, eine geradezu verkehrte und verwirrte Kaiſerordnung aufſtellt und Theodotion nach ihm unter einem Kaiſer Commodus II. auftreten läſst. Euſebius (hist. eccl. VI, 17. demonstr. evang. VII, 1) und Hieronymus (Comment. zu Habac. III. Catal. scriptt. eccl. de Origene) nennen ihn einen Ebioniten, womit auch ſyriſche Nachrichten übereinſtimmen (Assemani, Bibl. Orient. II, p. 278. III, 1. p. 17). Daſs er ſpäter als Theodotion geſchrieben habe, läſst ſich daraus ſchließen, daſs Irenäus ihn nicht kennt, und ausdrücklich bezeugt es Hieronymus (zu Jeſ. 38), wenn er ſagt: Symmachus in Theodotionis scita transiit. Wenn auch aus ihm ſchon Citate bei Juſtinus Martyr im dial. c. Tryph. vorkommen, wie Stroth in Eichhorns Repert. VI. S. 125 ff. nachweiſt, ſo dürfte bei der großen Unſicherheit, mit welcher die einzelnen Lesarten in der jetzigen Hexapla den verſchiedenen Überſetzern zugeſchrieben werden, darauf nicht allzugroßes Gewicht zu legen ſein. Nach Geiger (Jüd. Zeitſchr. für Wiſſ. u. Leben 1. S. 62 ff.) wäre Symm. der im Talmud erwänte סרמכוס, Son Joſephs und Schüler des R. Meir; aber davon, daſs dieſer das A. Teſt. überſetzt, weiß der Talmud nichts. Auch von Symmachus erwänt Hieronymus (zu Jerem. 32, Nah. 3) wie vom Aquila eine secunda editio, was wol nur auf eine in einzelnen Ausdrücken verbeſſerte Rezenſion zu beziehen iſt. Die Überſetzung des Symmachus zeichnet ſich vor allen andern durch das Streben aus, den Grundtext in gutem Griechiſch ſo deutlich als möglich widerzugeben, weshalb ſie ſchon von den Alten versio perspicua, manifesta, admirabilis, aperta genannt wird. Sie paraphraſirt daher öfter, wobei auch wol dogmatiſch Auffälliges leicht umgeändert wird, vgl. z. B. Pſ. 44, 24 *ἵνατί ὡς ὕπνῶν εἶ, δέσποτα;* 1 Moſ. 1, 27 *καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν.* Vgl. Thieme, disp. de puritate Symmachi. Lips., 1735. 4°; Hody a. a. O. S. 585—589; Geiger a. a. O. 1. S. 39 ff. — 4—6) Außer den genannten Überſetzungen finden ſich in der Hexapla des Origenes noch drei andere, welche von der Stelle, die ſie in der Reihenfolge dieſer griechiſchen Überſetzungen dort einnehmen, die Quinta, Sexta und Septima genannt werden, da Verfaſſer und Zeitalter derſelben ganz unbekannt ſind. Nach Epiphanius a. a. O. c. 17 ſoll Origenes die Quinta zu Jericho, nach Hieronymus (Prooem. in Orig. Homil. in Cant.) zu Nikopolis bei Actium, nach Epiphanius die Sexta zu Nikopolis (Eusebius, hist. eccl. VI, 16 läſst unbeſtimmt, welche) nebſt andern hebräiſchen und griechiſchen Schriften in großen Krügen (*ἐν πίθοις* oder *ἐν πίθῳ*) verborgen entdeckt haben. Schon dieſe verſchiedenen Angaben laſſen das Schwankende der Erzälung erkennen und man kann ſich kaum enthalten, bei der Auffindung an die ganz änliche Auffindung ariſtoteliſcher Schriften (ſ. Pauly, Realencyklop. d. klaſſ. Alterthumsw. unter: Ariſtoteles) zu denken und eine Verwandtſchaft der Sage anzunehmen. Als gewiſs können wir wol nur die Auffindung dieſer Überſetzungen durch Origenes annehmen. Warſcheinlich erſtreckten ſich die beiden erſten, die ſich frei halten, nur auf einzelne Bücher des A. Teſt.'s, die dritte nur über die Pſalmen; vgl. hierüber, wie auch über die weiteren kritiſchen

Beigaben zur Hexapla oben I. S. 285. Nach Döderlein (Quis sit ὁ Σύρος V. T. graec. interpres. Altdorf., 1772. 4°) gibt der Σύρος Lesarten der von Sophronius, Biſchof von Byzanz, ins Griechiſche überſetzten hieronymianiſchen Überſetzung, allein die Übereinſtimmung erſtreckt ſich nur auf einige Stellen. — Über die versio Joh. Josephi ſ. Field (Origenis Hexapla) p. XCIII. s. — 7) Die versio Veneta. Auf der St. Markusbibliothek in Venedig befindet ſich eine aus dem 14. oder 15. Jarh. ſtammende Pergamenthandſchrift, welche auf 362 Blättern eine neue, freilich ſehr junge Überſetzung mehrerer altteſtamentlicher Bücher (Pentateuch, Sprüche, Ruth, Hohel., Prediger, Klagl., Jerem. und Daniel) enthält. Nachdem zuerſt der Katalog der Marciana 1740 auf ſie hingewieſen, wurden freilich die hochgeſpannten Erwartungen (ſ. Stroth in Eichhorns Repertor. 2. S. 68) tief herabgeſtimmt, als d'Anſſe de Villoiſon die Überſetzung mit Ausſchluſs des Pentateuch, von dem er nur einige Stellen mitteilte, Straßburg 1784, 8°, und dann Ch. Fr. Ammon den geſamten Pentateuch, 2 Bde., Erlangen 1790, 91. 8°, herausgegeben hatte. Da beide Ausgaben ſehr mangelhaft waren, ſo vereinigte jüngſt das Ganze O. Gebhardt in einer ſehr gründlichen Ausgabe nach neuer Kollation der Handſchrift u. d. T.: Graecus Venetus —, Lips. 1875, 8°, mit kritiſchem und philologiſchem Apparat, vgl. Jenaer Litzt. 1875, N. 6. Die Überſetzung iſt eine litterariſche Kurioſität und von ſehr geringem Wert; ſie gibt nach Vorlage des maſſoretiſchen, warſcheinlich punktirten Textes einen Abklatſch des Hebräiſchen im Griechiſchen, wobei Barbarismen aller Art vorkommen und neue Worte und Wortformen gebildet ſind. Dabei zeigt ſich jedoch der Überſetzer in der griechiſchen Litteratur ſo bewandert, daſs er ſich daneben der feinſten Atticismen und gewälter und ſeltener dichteriſcher Ausdrücke bedient und auch verſchiedener Dialekte kundig iſt, ſo gibt er die Hebräiſchen Stücke des B. Daniel im attiſchen, die chaldäiſchen im doriſchen Dialekte. Der Überſetzer lebte frühеſtens im 13. Jarh., aber eher ſpäter; er war Jude, und nicht wie Gebhardt will, ein chriſtlicher Proſelyt. So iſt der Codex nach orientaliſcher Art von hinten nach vorne geſchrieben, die Kapitel- und Versabteilung fehlt, dafür ſind der Pentateuch und die Proverbien in Paraſchen geteilt. Der Codex ſcheidet ſich nach ſeiner Handſchrift in zwei Teile, wärend der erſte bis Exod. 7, 25 ſehr ſorgfältig geſchrieben und vielleicht Autograph des Überſetzers iſt, iſt der zweite voll von Nachläſſigkeiten und Fehlern. Übrigens vgl. Dahler, animadvss. in vers. gr. Provv. Salomonis ex Veneta S. Marci bibloth. nuper editam. Argent., 1786, 8°; Pfannkuche in Eichhorns allgem. Biblioth. der bibl. Literat. VII, 193 ff.

II. Chaldäiſche Überſetzungen. Über dieſe ſ. den Art. Targumim. —

III. Syriſche Überſetzungen. 1) Die älteſte und wichtigſte iſt die Peſchittho, über welche ſiehe den beſondern Artikel. 2) Über die hexaplariſche Überſetzung des Biſchofs Paulus von Tella (Stadt in Meſopotamien, ſonſt Antipolis. S. Assem., bibl. Orient. I. p. 395. II. Ind. Geogr.), der ſie im Jar 616 f. auf Veranlaſſung des monophyſitiſchen Patriarchen Athanaſius verfertigte, iſt oben I. S. 286 gehandelt worden; für ihren kritiſchen Gebrauch vgl. Bruns, Curae hexaplares in librum IV. Regum im Repertor. VIII, 85 ff. IX, 157 ff. X, 58 ff.; Middeldorpf, Curae hexaplares in Jobum. Vratislav. 1817, 4°; Plüschke, de Psalterii Mediolan. Syriaci particulari indole eiusd. usu critico. Bonn. 1835, 8°. Wenn uns die beiden eben erwänten Überſetzungen erhalten und näher bekannt ſind, ſo kennen wir dagegen einige andere nur aus Bruchſtücken und Anfürungen; doch bevor wir dieſe beſprechen, ſind zwei gewönlich angefürte, die Karkaphensis und die Figurata überhaupt zu beſeitigen. Die ſogenannte Versio Karkaphensis oder Montana (Assemani, Biblioth. orient. II. p. 283. 500), die neuerlich widerholt beſprochen wurde, iſt weder eine ſelbſtändige Überſetzung, noch eine Rezenſion der Peschittho (Wiseman, Horae Syriacae I. p. 147 ss.), ſondern eine maſſoretiſche Arbeit über das A. und N. Teſt. und über die hauptſächlichſten orthodoxen Väter, deren Werke aus dem Griechiſchen ins Syriſche überſetzt worden waren, ſ. Paulin Martin, Tradition Karkaphienne, ou la Massore chez les Syriens. Paris 1870, 8°. Die ſogenante Figurata verdankt lediglich einem Schreib- oder Druckfehler und dadurch entſtandener falſcher Überſetzung ihre Entſtehung. Abulfaradſch

ſagt nämlich (Abul-Pharagii hist. dynastiarum. ed. Ed. Pococke. Oxon. 1663, 4°, p. 100) nach Pocockes Überſetzung Folgendes: Occidentales (Syri) duas habent versiones, Simplicem, quae ex Hebraeo in Syriacum translata est tempore Addaei Apostoli, vel, ut alii dicunt, tempore Salomonis filii Davidis, *et Hiram, et Figuratam, secundum Septuaginta*, e Graeco in Syriacum traductam. Die kurſiv gedruckten Worte ſind nach richtiger Lesart zu überſetzen: et Hirami, regis Tyrii, et Septuagintaviralem. Die falſche Lesart und das daraus gefloſſene Verſehen war ſchon richtig angegeben von Abraham Ecchelenſis in den Anmerkungen zu Ebed Jeſu Catal., Rom. 1653, S. 240, und von Pococke ſelbſt in den Addendis verbeſſert. Vgl. Wiseman, hor. Syr. p. 92 sq.; Geſenius in Hall. Litzt. 1832, Nr. 1, S. 8. Unter der Septuagintaviralis iſt nicht eine beſondere vororigenianiſche Überſetzung der LXX (de Sacy in Eichhorn, Bibl. VIII. S. 591 f.), ſondern die oben erwänte hexaplariſche des Paulus von Tella gemeint, ſ. bei Wiseman l. l. p. 88. 91. — Nur dürftig bekannt ſind folgende Arbeiten: 1) Der Biſchof Jakob von Edeſſa (geſt. 708 od. 712) lieferte aus dem ſyrohexaplariſchen Texte mit Zuziehung der Peſchittho eine Rezenſion. Von dieſer Arbeit ſind der Pentateuch und der Daniel in zwei Pariſer Handſchriften erhalten, aus denen Bugati in ſeiner Ausgabe des Daniel einige Bruchſtücke mitgeteilt hat, woraus ſie Eichhorn in: Allgem. Biblioth. II. S. 270 ff. verarbeitet. Neuerlich hat Ceriani (Monumenta sacra et prof. V, 1, 1868) Fragmente des Jeſaja aus einer Hdſchr. des britiſchen Muſeums veröffentlicht. Über die Handſchrift des Pentateuch gibt de Sacy, Notice d'un manuscrit Syriaque du Pentat. etc. (in Eichhorn, Allgem. Bibl. VIII. S. 571 ff., wider abgedruckt in Notices et extraits des MSS. de la biblioth. nation. IV. S. 648—668) ausfürlichere Nachricht. Die ſyriſche Unterſchrift des Pentat., ſowie des Daniel beſagt, daſs die Rezenſion des Textes aus zwei Überſetzungen „der bei den Griechen und der bei den Syrern“ gemacht ſei, „von dem hl. Jakob, Biſchof von Edeſſa, im Jar der Seleuciden 1015“ (Daniel im J. 1016 d. i. 703 u. 704 n. Chr.). Es war alſo nicht, wie Assemani, Bibl. orient. I. p. 493 will, eine eigene Überſetzung, ſondern bloß eine Rezenſion, vgl. v. Lengerke, Comment. crit. de Ephr. Syr. S. S. interpr. p. 19, Rhode, Gregor. Barhebr. in Ps. V. et VII. p. 70. 76. Fragmente befinden ſich auch in den Werken Ephräm des Syrers. — 2) Der neſtorianiſche Patriarch Mar Abbas (geſt. 552) ſoll eine Überſetzung aus dem Griechiſchen gemacht haben, ſ. Barhebr. bei Assem., bibl. Or. II. p. 411 sq. III, 1. p. 75. 3) Eine Pſalmenüberſetzung des Simeon, Abtes im Kloſter des heil. Licinius, deſſen Zeitalter unbekannt iſt, wird ihrem Namen nach angefürt bei Assem., bibl. Or. II, p. 83, doch bemerkt Ceriani l. l. p. 5: collato Cat. Bibl. Vat. III, 213, nullam esse hanc versionem videtur dicendum. 4) Vom Verfaſſer der Philoxenianiſchen Überſetzung des N. T., Polykarp, wird von Moſes aus Aghel, einem Schriftſteller in der Mitte des 6. Jarh., auch eine Überſetzung der Pſalmen aus dem Griechiſchen erwänt (bei Assem. II, p. 83). Daſs Polykarp mehr als die Pſalmen überſetzt habe ſucht Ceriani l. l. p. 5 s. nachzuweiſen, wie er dieſem auch nach Vermutung die l. l. mitgeteilten Fragmente einer anonymen-Jeſaiaüberſetzung zuweiſt. 5) Die Überſetzung der Geſchichte der Suſanna, von Walton im 4. T. der Polyglotte herausgegeben, iſt eine freie Überarbeitung des Theodotion; ſie wird gewönlich, aber fälſchlich (ſ. Ceriani l. l. p. 5), dem Thomas von Charkel zugeſchrieben. Von einer andern änlichen ſind nur erſt die erſten ſechs Verſe in der Polyglotte gedruckt. — Der von Ephräm in ſeinen Kommentaren erwänte Grieche (יונאי) fürt nicht auf eine eigene, aus den LXX gemachte Überſetzung, ſondern nur auf einen Text der Peſchittho, der mit einzelnen ſyriſchen Gloſſen, ſowol aus dem hebr. Original als aus den griechiſchen Überſetzungen verſehen war, ſ. Credner (de prophetarum min. versionis Syr. indole. Gotting. 1827, 8°, p. 48 sq.), von Lengerke (comment. crit. de Ephraemo Syro S. S. interprete. p. 19 sqq.) und Rödiger (Hall. Litzt. 1832, Nr. 6, S. 43 ff.). —

IV. Die Samaritaniſche Überſetzung. Außer der ſamaritaniſchen Rezenſion des Pentateuch, ſ. oben I. S. 283, hatten die Samaritaner noch eine beſondere im ſamaritaniſchen Dialekte verfaſste Überſetzung, welche die Pariſer und

Londoner Polyglotten-Bibeln, freilich noch ſehr fehlerhaft, gedruckt enthalten. Den Anfang zu einer kritiſchen Ausgabe machte erſt H. Petermann (Pentateuchus Samaritanus. Ad fid. ll. mscr. apud Nablusianos rep. ed. et varias lectiones adscr.), doch erſchien nur Fasc. I. Genesis. Berol. 1872, 4°; zum erſten Male in hebr. Quadratſchrift hat ſie Ad. Brüll (das ſamaritaniſche Targum zum Pentateuch, Frankf. a/M. 1875, 8°) herausgegeben. Ihr Verfaſſer und ihr Zeitalter iſt ungewiſs; wertlos iſt die Angabe eines ſamaritaniſchen Prieſters, daſs ſie von einem Prieſter Nathanael herrüre, der ungefär 20 Jare vor Chriſto geſtorben ſein ſoll. Über ihr Zeitalter gehen die Anſichten ſehr auseinander, doch wird man über das 2. oder 3. Jarh. n. Chr. nicht herabſteigen dürfen. Sie folgt mit wenigen Ausnahmen genau dem ſamaritaniſchen Texte, ſcheint aber hin und wider aus Onkelos interpolirt zu ſein. Ihr Text liegt noch ſehr im Argen. Vgl. über ſie Gesenius, de Pent. Sam. p. 18 sqq.; Winer, de versionis Pent. Samar. indole. Lips. 1817, 8; Sam. Kohn, Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner, Leipz. 1876, S. 99 ff.

V. Ägyptiſche. Als im 3. und zu Anfang des 4. Jarh. das Chriſtentum in Ägypten weitere Verbreitung fand, wurden auch hier Überſetzungen der Bibel in die Landesſprache notwendig. Wir haben ſolche in den verſchiedenen Dialekten, dem niederägyptiſchen (gewönlich der Koptiſche, auch der Memphitiſche genannt), dem oberägyptiſchen (dem Sahidiſchen oder Thebäiſchen) und dem basmuriſchen; unſicher iſt, wo der letztere geſprochen wurde. Alle dieſe Überſetzungen ſchließen ſich an die alexandriniſche Rezenſion der LXX an, im Daniel an Theodotion. Welche von ihnen die ältere ſei, iſt ungewiſs. Vgl. Woide in J. A. Cramers Beiträgen zur Beförderung theol. u. a. wicht. Kenntniſſe. Th. III. S. 1 ff.; Eichhorn, Einl. § 312 ff. Von der memphitiſchen Überſetzung ſind gedruckt: der Pentateuch von Dav. Wilkins (Quinque libri Mosis descr. et lat. versi, Lond. 1731, 4°), von A. Fallet (La version Cophte du P. I. Paris 1854, 8°) und von P. de Lagarde (der P. koptiſch. Leipz. 1867, 8°); die Pſalmen (Psalterium Coptico-Arabicum, 1744, 4°) wurden in Rom auf Koſten der Propaganda gedruckt und von Raphael Tuki beſorgt, ſ. Schnurrer, bibl. Arab. S. 381 f. Die gewönlich mit aufgefürte Ausgabe von 1749 beruht warſcheinlich auf einem Verſehen, ſ. Schnurrer S. 382. Eine ſehr fehlerhafte Ausgabe des Psalterium beſorgte J. L. Ideler (Berol. 1837, 8°), eine kritiſche M. G. Schwartze (Lips. 1843, 4°) und P. de Lagarde (1875, 4°, Acc. Psalterii Thebani fragmenta Parhamiana, Proverbiorum Memphiticorum fragmenta Berolinensia). Von Jeremias iſt gedruckt 9, 17—13 in Reliquiae Aegypt. — (ed. Mingarelli). Fasc. I. Bologn. 1785, 4°, von Daniel Kap. 9 (Münter, Spec. versionum Danielis coptic., nonum eius cap. Memphitice et Sahidice exhibens, Rom. 1786, 8°; vgl. Eichhorn, Biblioth. I. S. 418 bis 429), und von Jeſaj. 1, 1—16, 5, 8—23 (in Engelbreth, Fragmenta Basmurico-Coptica V. et N. Ti. Havniae 1811, 4°, p. 1—19). H. Tattam lieferte eine Ausgabe der kleinen und großen Propheten mit lateiniſcher (Oxonii 1836, 1852, 8°) und eine des Hiob mit engliſcher Überſetzung (London 1846, 8°). Von der Sahidiſchen Überſetzung, über deren Handſchriften Engelbreth im N. Theol. Journal von Ammon. VI. S. 844 ff. Nachricht gibt, ſind nur Fragmente, nämlich Daniel 9. in der angefürten Schrift Münters, Jerem. 13, 14 und 14, 19 bei Mingarelli, Jeſ. 1, 1—9. 16; 5, 18—25 bei Engelbreth, und ebenſo von dem basmuriſchen Dialekte nur die angefürten Stellen des Jeſaj. bei letzterem und Klagel. 4, 22—5, 22 mit Jeremias Brief an die Juden in Babylon bei Quatremère sur la langue et la litterature d'Egypte, Paris 1808, 8°, p. 228 gedruckt.

VI. Über die alten Lateiniſchen Überſetzungen ſ. den Art. Lateiniſche Bibelüberſetzungen.

VII. Über die Äthiopiſche ſ. oben I. S. 203 ff.

VIII. Die Gotiſche Überſetzung des Ulphilas wird in dem Artikel: Deutſche Bibelüberſetzungen behandelt.

IX. Die Armeniſche Überſetzung. Die Armenier erhielten eine Bibelüberſetzung in ihrer Sprache durch den Erfinder ihres Alphabets, Mesrob († 19. Febr.

441), der dieſelbe mit Hilfe mehrerer ſeiner Schüler anfertigte, ſ. den Art. Mesrob. Die des A. T. iſt aus der LXX (Daniel aus Theodotion) gemacht, der ſie Wort für Wort folgt. Der Text der LXX, aus dem ſie gefloſſen iſt, war ein ſehr gemiſchter. Über die Vermutung des Barhebräus zu Pſ. 16, 2 (bei Walton, Proleg. 13, 6 p. 91), daſs die armeniſche Überſetzung nach dem Syriſchen umgeändert ſei, ſ. Wiseman, Hor. Syr. p. 142 s. Ob der armeniſche König Haitho im 13. Jarh. und der Biſchof Uskan in ſeiner Ausgabe Amſterd. 1666, 4°, Änderungen der armeniſchen Bibel nach der Vulgata vorgenommen habe (ſ. Eichhorn, Einl. II. S. 336 ff.), iſt ungewiſs, ſ. Alter, philoſ.-krit. Miscell. Wien 1799, S. 140 ff.; Holmes, Praef. ad ed. LXX c. 4. Vergl. über dieſe Bibelüberſetzung überhaupt La Croze, Thes. epist. p. 201; Bredencamp in Eichhorn Biblioth. IV. S. 623 ff.; Whiston, Praef. ad Mos. Choren. p. 12 sqq.; Neumann, Geſch. der Arm. Lit. S. 37 ff.; Verzeichnis der Ausgaben bei Le Long und Maſch. II, 1. S. 169; Roſenmüller, Handb. III, 78 ff. 153 ff.; Ergänzungen ſind ſonderlich aus den Verzeichniſſen der in Venedig (San-Lazaro) gedruckten Ausgaben zu machen. Mir liegt vor eine Ausgabe von St. Petersburg 1817, 4°, die wol die dortige Bibelgeſellſchaft beſorgte.

X. Die Georgiſche Bibelüberſetzung, aus dem Griechiſchen der LXX gefloſſen und im 6. Jarh. in der Bücherſprache der Georgier und mit dem Kirchen-Alphabete (Kuzuri) geſchrieben, „würde für die LXX beträchtlichen kritiſchen Wert haben, wenn ſie nicht auf ihrer Reiſe durch die Jarhunderte gelitten hätte und bei ihrer Herausgabe nicht nach der ruſſiſchen Überſetzung ſtark umgeſchaffen und verändert worden wäre". S. Eichhorn, Bibl. I, S. 153 ff. Gedruckt iſt ſie Moskau 1743 Fol., und in neuerer Zeit durch Drucke der Petersburger Bibelgeſellſchaft in zweierlei Schriftgattungen, der ſog. kirchlichen und bürgerlichen, verbreitet worden. — Auch die alt-ſlaviſche Überſetzung, im 9. Jarhundert durch die Apoſtel der Slaven Methodius und Kyrillus aus Theſſalonich verfaſst, wird gewönlich aus der LXX abgeleitet; nach Alter bei Holmes praef. ad ed. LXX c. 4 iſt ſie dagegen urſprünglich aus der Itala verfertigt und erſt etwa im 14. Jarh. nach der LXX verändert worden.

XI. Arabiſche Überſetzungen. Früheſtens im 7. Jarh. begann man, bibliſche Bücher ins Arabiſche zu überſetzen, indeſſen iſt das, was uns von Überſetzungen vorliegt, jedenfalls ſpätern, ja viel ſpätern Datums, womit freilich ihr kritiſcher Wert nicht hoch anzuſchlagen iſt. Erhalten haben ſich zalreiche Überſetzungen einzelner Teile des A. T. von verſchiedenen Verfaſſern, von denen aber die meiſten noch unbehelligt handſchriftlich in Bibliotheken ſchlummern. Wir beſchränken uns hier auf die gedruckten und auf die, über welche aus Handſchriften nähere Mitteilungen vorliegen. Den mittelbaren, aus andern Überſetzungen gefloſſenen, ſtellen wir die unmittelbaren des Grundtextes voran. 1. Unmittelbare: a) Hervorragend als Grammatiker wie auch als Bibelüberſetzer war der Rabbi Saadia ha-Gaon Fajumenſis (aus Fajum, dem alten Phitom in Ägypten gebürtig), † 942, von dem ſich mehrere Arbeiten erhalten haben, ſ. über ihn Dukes, Beiträge zur Geſchichte der älteſten Auslegung und Spracherklärung des Alten Teſtaments von Ewald und Dukes (Stuttgart 1844) 2. S. 1 ff. 43 ff. Er überſetzt nicht wörtlich, ſondern erlaubt ſich öfter paraphraſirend manche Freiheiten. Eine Ausgabe ſeiner Pentateuchüberſetzung erſchien mit hebr. Lettern ſchon 1546 in Konſtantinopel (Pentat. Hebr.-Chald.-Pers.-Arab., vgl. Wolf, Bibl. Hebr. II, p. 354; Le Long-Masch I, p. 363 sq.; Adler, Bibl. krit. Reiſe S. 221); aus anderer Quelle floſs der Druck in der Pariſer und Londoner Polyglotte; vgl. Schnurrer, De Pentat. Arab. Polyglott., Tubing. 1780, 4°. Neuerlich veröffentlichte P. de Lagarde (Materialien zur Kritik und Geſchichte des Pentateuchs I, Leipzig 1867, 8°) aus der Leydener Hdſchr. arab. 377 die Überſetzung der Genesis und des Exodus. Beiläufig ſei bemerkt, daſs de Lagarde im angefürten Buche II. aus der Leydener mit ſyriſchen Buchſtaben geſchriebenen Hdſchr. arab. 230 einen ſehr beachtenswerten Midrasch zur Geneſis herausgegeben hat. Saadias Überſetzung des Jeſaja erſchien aus einer Hdſchr. der bodlej. Bibliothek durch H. E. G. Paulus (R. Saadiae Phijumensis vers. Jesaiae Arab. cum aliis speci-

minibus Arab. bibl., Jen. 1790, 1791, 8°), freilich ſehr fehlerhaft, ſodaſs ſie an zalreichen Stellen der Verbeſſerung bedarf, ſ. Eichhorn (Bibl. III, S. 20 ff. 456 ff.), Michaelis (N. Orient. Bibl. VIII, S. 75 ff.), Breithaupt (commentationis in Saadianam vers. Jesaiae Arabicam. Fasc. I, Rostoch. 1819, 8°) und die Kommentare zum Jeſ. von Geſenius, Roſenmüller und Hitzig. Aus der Überſetzung des Hiob, welche in einer Oxforder Handſchrift ſich findet, hat Ewald l. l. 1 S. 75 ff. erhebliche Excerpte mitgeteilt. Die Handſchrift enthält drei ganz verſchiedene Bearbeitungen des Hiob. Eine Überſetzung des Hoſea wird von Kimchi angefürt in Pococke, Theol. Works II, p. 280; vgl. Schnurrer, Dissertt. philol. crit., Gothae 1790, 8°, p. 435 ss. Die Pſalmenüberſetzung hat ſich in einer Münchner Handſchr., mit der Pocock. 281 der Bodlejana (ſ. Eichhorn, Allg. Biblioth. 3, S. 425 ff.) ſtimmt, erhalten, ſ. Haneberg in Abhandll. d. 1. Kl. d. k. bayer. Akademie der Wiſſenſch. 3, 2 (1841) S. 356 ff., beſonders aber die Mitteilungen Ewalds l. l. 1 S. 1 ff. — b) Das Buch Joſua und das Stück 1 Kge. 12 bis 2 Kge. 12, 16 der Polyglotten, von welchem letzteren Rödiger (de orig. et indole Arabicae librorum V. T. historicorum interpretationis libri duo, Hal. 1829, 4°, p. 48 ss. 95 ss.) dargetan hat, daſs es aus dem Hebr. überſetzt ſei, und zwar von einem Juden im 10. oder 11. Jarh. Ebenderſ. hat auch p. 58 ss. 108 ss. bewieſen, daſs die arab. Überſetzung der Polyglotten von Nehem. 1—9, 27 von einem Juden aus dem Hebr. gemacht, aber von einem Chriſten aus dem Syriſchen interpolirt ſei. — c) Die von Erpenius aus einer Leydener, in hebr. Lettern geſchriebenen Handſchr. herausgegebene Überſetzung des Pentateuch (Pentat. Mosis arabice, Lugd. Bat. 1622, 4°), gewönlich Arabs Erpenii genannt, iſt eine wörtliche (ſ. Hottinger, Thes. philol. Tigur. 1659, p. 267 — 270), ſie ward aber erſt im 13. Jarh. von einem afrikaniſchen Juden verfertigt. — d) Über die von einem Juden Saadia ben Levi Asnekoth aus Marokko in der erſten Hälfte des 17. Jarh. (ſ. über ihn Wolf, Bibl. Hebr. III, p. 863) genau nach dem maſſoret. Texte verfertigte Überſetzung der Geneſis, der Pſalmen und des Daniel ſ. Döderlein in: Eichhorn Repert. II, S. 153—156. — e) Eine Überſetzung des Hoſea und Joel hat aus c. Hunt. 206 der Bodlejana R. Schroeter (Archiv f. wiſſenſch. Erforſchung des A. T., herausgeg. v. Merx 1, S. 28 ff. 153 ff.; 2, S. 1 ff.) herausgegeb. — f) Die Pentateuchüberſ. des Abu-Sa'îd (ابو سعيد), eines Samaritaners, der im 11. oder 12. Jarh. lebte, floſs nach der herkömmlichen Meinung aus dem ſamarit. Texte des Pentateuch mit Zuziehung des hebr. Textes, des Saadia und der ſamarit. Überſetzung; vgl. beſonders De Sacy in: Mémoires de l'acad. de inscript. T. XLIX, p. 1—199; Gesenius, De Pentat. Samar. p. 19 sqq.; Juynboll, Comment. de vers. Arab.-Sam. in deſſen Orientalia II, p. 130 sqq. Dagegen ſoll nach Sam. Kohn (Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner, Leipz. 1876, 8°, S. 134 ff.) umgekehrt die ſamaritan. Überſ. nach Abu-Sa'îd arabiſirt ſein: dieſer habe mit Zuratziehung des Saadia direkt aus dem hebr. Texte überſetzt und die ſamaritan. Überſetz. vielleicht gar nicht gekannt, oder wenn gekannt, nicht verſtanden. Die früher veröffentlichten Bruchſtücke der Überſ. des Abu-Sa'îd ſ. bei Eichhorn, Einl. II, S. 267 ff. verzeichnet, eine vollſtändige Ausgabe begann erſt Abr. Kuenen nach 3 Hdſchr., doch iſt bisher nur die Geneſis (Lugd. B. 1851, 8°) und Exodus und Leviticus (1854) erſchienen. — 2. Unter den mittelbaren Überſetzungen erwänen wir zunächſt die aus der Peſchittho gefloſſenen. Sie ſind: a) die des Hiob, der Chronik, des Buches Ruth, der Bücher Sam., 1 Kge. 1—11; 2 Kge. 12, 17 bis Ende und Nehem. 19, 28 bis Ende, wie ſie die Par. und Lond. Polyglotten haben. Nach Rödiger (a. a. O. S. 90 f.) ſind Richter, Ruth, Sam. und 1 Kge. 1—9 von einem Chriſten im 13. oder 14. Jarh., 2 Kge. 12, 17 — Kap. 25 und Nehem. 9, 28 — Kap. 13 von verſchiedenen chriſtlichen Verfaſſern (ſ. ebendaſ. S. 102 ff.) gemacht. Der Text der Polyglotten wurde von der engl. Bibelgeſellſch. wider gedruckt Novi Castri, 1811, 4°. In: Psalterium, Job, Proverbia arabice. P. de Lagarde, ed. Gott. 1876, 4°; vgl. G. Hoffmann, Jenaer Lit.-Zeit. 1876, Nr. 41, iſt die eine der beiden gegebenen Überſetzungen des Hiob die der Poly-

glotten, ebenſo die der Proverbia. — b) Pſalmenüberſetzungen, und zwar eine auf dem Libanon von den maronitiſchen Mönchen im Kloſter des heil. Antonius im Thale Kaſcheia 1610 gedruckte (den ſyriſchen und arab. Text, beide mit ſyr. Buchſtaben enthaltend, ſ. Döderlein von arabiſchen Pſaltern in Eichhorn, Repertor. II, S. 158—170; Schnurrer, Bibl. Arab. p. 351—354; arabiſch wider herausgegeben durch de Lagarde l. l.), und eine handſchriftlich im brit. Muſeum ſich findende (Döderlein a. a. O. S. 170 — 175). — c) Einige teils nur dem Namen, teils bloßen Bruchſtücken nach bekannte Überſetzungen des Pentateuch, ſ. Assemani, Bibl. Or. II, p. 309; Schnurrer, Dissertatt. p. 203; Paulus, spec. vers. Pent. Arab. p. 36 sqq. — 3. Den Übergang von den aus der Peſchittho gemachten Verſſ. zu den aus dem Griechiſchen gefloſſenen können die hexaplariſch-ſyriſchen machen. Dahin gehören wol Translationis antiquae ar. l. Jobi quae supersunt ex apographo cod. Mus. Brit. nunc pr. ed. atque ill. W. G. Fr. Comes de Baudissin, Lips. 1870, 8°, und die Überſetzung des 3—5. B. Moſe, welche de Lagarde (Materialien I, ſ. o.) aus der Leydener Hdſchr. arab. 377 herausgegeben hat. Über die Überſetzung des Háreth ben Senân ſ. oben I. S. 286 u. vergl. Eichhorn, Einl. § 294 c. — 4. Aus der griech. Überſetzung der LXX ſtammen ab: a) die Überſ. der poetiſchen Bücher (mit Ausnahme des Hiob) und der Propheten in den Polyglotten. Letztere iſt von einem alexandriniſchen Geiſtlichen, wahrſcheinlich nach dem 10. Jarh. aus der LXX (mit Ausnahme des Daniel, der natürlich der Überſ. des Theodotion folgt) nach der alexandriniſchen Rezenſion gefertigt, doch ſo, daſs ſie ſich hin und wider dem hexaplariſchen Texte nähert, vgl. Geſenius, Komment. über Jeſ. S. 98 ff. — b) Verſchiedene Pſalter, von Döderlein (a. a. O. Repertor. II, 176—179; IV, 57—96) näher beſchrieben und beurteilt. Von gedruckten Ausgaben derſelben ſind hier anzufüren: Psalterium Octaplum, Genuae 1516 fol., durch Auguſtinus Juſtinianus, Biſchof von Nebbia in Corſica, herausgeg. — Liber Psalmorum Davidis. Ex arab. idiomate in Latin. transl. a Victorio Scialac et Gabriele Sionita Edeniensi Maronitis, Rom. 1614, 4°; cf. Schnurrer, Bibl. Arab. p. 357 sqq.; arabiſch wider herausgegeben von P. de Lagarde l. l., wo ein Abdruck des Polyglottenpſalters und der Ausgabe von Aleppo 1706 beigegeben iſt. — Die 7 Bußpſalmen bloß arab. herausgeg. in Paris 1679, kl. 8°; ſ. Schnurrer S. 366. — Die Pſalmen bloß arab. herausgeg. von Athanaſius, dem Patriarchen von Antiochien, Aleppo (Haleb) 1706, 4°; ſ. Schnurrer S. 371. Widergedruckt Padua 1709, 8°, aber ſ. Schnurrer S. 374 f. — Psalmi arabice, Lond. sumtibus Societatis de propag. cognitione Christi apud exteros 1725, 8°; vgl. Adler, Bibl. krit. Reiſe S. 135. — Psalmi arabice, impressi in Monasterio S. Johannis in monte Kesroan 1735, 8°. Weitere Ausgaben bei Schnurrer, Nr. 356, 358, 359, 361. — Psalmi c. commentario. Arabice, Vienn. 1792 fol.; Schnurrer S. 393; vgl. Gildemeiſter in Zeitſchr. für die Kunde des Morgenlandes 5, S. 216 f. Aus Döderleins ſorgfältiger Unterſuchung geht hervor, daſs in den Pſalmenüberſetzungen verſchiedene Rezenſionen vorliegen, wenigſtens drei, eine ſyriſche (auch antiocheniſche genannt), d. i. eine aus dem Griechiſchen gemachte Überſetzung, deren ſich ein Teil der ſyriſchen Chriſten bediente (Juſtinians und Scialacs Ausgaben und die Pariſer Bußpſalmen), eine ägyptiſche (auch alexandriniſche, im Polyglottenpſalter), beide nicht zwei Verſionen, ſondern nur zweierlei Rezenſionen einer alten arab. Überſetzung, aber vielfach geändert und teils aus der ſyriſchen, teils aus der koptiſchen Überſetzung interpolirt, endlich die melchitiſche Überſetzung, eine bei den Melchiten gebräuchliche und von den vorigen weſentlich abweichende Rezenſion (London. Pſalt. von 1724; Pſalt. vom Libanon 1753). Sie rürt von 'Abdallah ben Fadhl her, der noch vor dem 12. Jarhundert zu Antiochien geblüht haben ſoll. Assem., Bibl. Medic. p. 37. — c) Proben einer Überſetzung des Pentateuch aus der alexandriniſchen Rezenſ. der LXX, handſchriftlich auf der medic. Bibliothek, gibt Adler, Bibl. krit. Reiſe S. 68, 179, von zwei andern auf der bodlej. Bibliothek, Paulus, Comment. de VII verss. Pent. p. 58 sqq.; vgl. Eichhorn, Bibl. III, S. 648 ff. — 5. Arabiſche Überſ. aus dem Koptiſchen ſind in den Bibliotheken handſchriftlich in großer Menge vorhanden, meiſt neben die koptiſche Überſetzung geſchrieben (wie z. B. in einem Daniel

der Pariſ. Bibliothek; vgl. Quatremère in Notices et extraits VIII, 237; vgl. auch das Verzeichnis von Berliner Codd. bei Schwartze, Psalter. copt. Praef. P. V sqq.); einen Abdruck der Überſetzung des Hiob nach einer Berliner Hdſchr. beſorgte P. de Lagarde l. l. Sie ſind lediglich für die Konſtituirung des koptiſchen Textes von einiger Wichtigkeit. — 6. Von nicht höherer Bedeutung ſind die arabiſchen Überſetzungen, welche aus der Vulgata gemacht oder doch nach ihr interpolirt ſind, wie die von der Congreg. de propag. fide in Rom 1671 in 3 Foliobänden herausgegebene Bibel (vgl. Schnurrer a. a. O. S. 364; Döderlein im Repert. IV, S. 83 ff.), wider gedruckt Lond. 1822. 31. 44, und ein Teil des A. T. von Raphael Tuki, Biſchof von Arſan, überſetzt und auf ſeine Koſten gedruckt in Rom 1752 Fol.; ſ. Aurivillius, De rariori quadam edit. versionis Arab. s. Bibliorum, Upsal. 1776, in ſeinen von Michaelis herausgegebenen Dissertt. S. 308; Schelling, Über die arab. Bibelausgabe von 1752 in: Eichhorn, Repert. X, S. 154 ff.; Schnurrer a. a. O. S. 384 f.

XII. Perſiſche Überſ. Vom Pentateuch iſt in dem Konſtantinopler Polyglottenpentateuch v. 1546, und daraus im 4. Bde. der Lond. Polygl. eine perſ. Überſ. gedruckt, die aus dem hebr. Originale von Rabbi Jakob, Son Joſephs, Tawûs, gefertigt iſt. Vgl. über ſie Rosenmüller, De vers. Pentateuchi Persica commentat., Lips. 1813, 4°; Lorsbach (Jen. Litzt. 1816, Nr. 58) und beſonders Alex. Kohut, Krit. Beleuchtung der perſ. Pentateuch-Überſetzung, Leipz. u. Heidelb. 1871, 8°. Tavus bedeutet nicht nach gewönlicher Annahme: aus Tus in Choraſan, ſondern iſt nach Lorsbach und Kohut Eigenname; das Wort bedeutet eigentlich Pfau. Der Vf. lebte, wie ſchon Lorsbach wollte und Kohut näher begründet, in der erſten Hälfte des 16. Jarh. in Konſtantinopel. Seine Überſetzung iſt eine ängſtlich wörtliche, nach der Manier des Aquila, ſie hält ſich euphemiſtiſch, vermeidet Anthropomorphismen und Anthropopathismen und berückſichtigt von älteren beſonders Onkelos und Saadia. — Von zwei handſchriftlichen Pſaltern, deren Überſ. aus der Vulgata gefloſſen iſt, gibt Walton, Prolegg. XVI, 8, p. 694 Nachricht. Eine unmittelbare Überſ. der ſalomoniſchen Schriften hat Haßler in Pariſer Handſchriften entdeckt (Studien und Kritiken 1829, S. 469 ff.).

B. Überſetzungen des N. T. Über dieſe vergleiche außer den oben angefürten Schriften von Le Long-Maſch und Roſenmüller noch: R. Simon, Hist. crit. des versions du N. T., Rotterd. 1690, 4°; Walch, bibl. theol. selecta. IV, p. 47 sqq. und die Einleitungen von Michaelis § 52 ff.; Eichhorn IV, S. 333 bis V, S. 118; Berthold II, S. 632—730; Hug § 61—144; Bleek 3. Aufl., Berlin 1875, S. 827 ff.; Reuß, Geſch. der heil. Schriften N. T., 5. Ausg., Braunſchweig 1874, § 421 ff.; endlich Scrivener, A plain introduction on the criticism of the N. T. 2. ed., Cambridge 1874, 8°, p. 270 ss.

I. Die ſyriſchen Überſetzungen. Über dieſelben ſiehe Andr. Müller, De Syriacis libb. ss. verss. und deſſen: Symbolae Syrr., Berol. 1673, 4°, auch in: Opuscc. Orientt., Francof. ad Viadr. 1695, 4°; Gloc. Ridley, De Syrr. N. T. versionum indole atque usu, 1761, 4°, wider abgedruckt in Wetstenii, Libelli ad crisin atque interp. N. T. pertinentes ed. Semler, S. 251 ff.; Chr. B. Michaelis, Tractatio crit. de variis lectionibus N. T. caute colligendis et diiudicandis p. 29 sqq.; Th. Storrii, Observv. super N. T. versionibus Syrr., Tub. 1772, 8°; Adler, N. T. versiones Syriacae simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana, Havn. 1789, 4; Fr. Uhlemann, De versionum N. T. Syrr. critico usu. Schulprogramm des Friedr.-Wilh.-Gymnaſium in Berlin 1850, 4°. — 1. Über die Peſchittho ſ. den Artik. — 2. Die philoxenianiſche Überſ. Als die Wogen der monophyſitiſchen Streitigkeiten immer höher gingen, ſchien ſtatt der freiern kirchlichen eine neue Überſ. der theologiſchen Polemik dienlicher zu ſein, die den Wortlaut des Grundtextes aufs genaueſte widergebe. In dieſem Sinne überſetzte der Chorbiſchof Polycarpus im Auftrage ſeines monophyſitiſchen Biſchofs Xenajas oder Philoxenus von Mabug (485 — 518 n. Chr. ſ. Asseman., Bibl. Or. II, S. 10 — 46) das N. T.; die Evangelien vollendete er im J. 508. Der Name der Überſ. kommt daher, daſs er ſie dem Philoxenus widmete. Hundert Jare ſpäter, im Jare 616, korrigirte Thomas von Charkel (d. i. Heraclea, über ihn ſ.

Assem., Bibl. Or. II, S. 90 ff. 334) zu Alexandrien im Kloſter der Antonianer dieſe Überſetzung nach einigen griechiſchen Handſchriften und verſah ſie mit Asterisken und Obelisken in origeniſtiſcher Manier, ſowie mit kritiſchen und exegetiſchen Randbemerkungen, ganz in der Weiſe, wie ſein Zeitgenoſſe Paulus von Tella mit der ſyr. hexaplar. Überſetzung des A. T. verfur. Von ihm bekam die Bearbeitung den Namen der harklenſiſchen (הרקלית), und in dieſer Geſtalt bieten ſie die Handſchriften. Die eigentliche philoxen. Überſ. ſcheint früh von ihr verdrängt worden und verloren gegangen zu ſein, ſ. u. Ungewiſs iſt es, ob die kritiſchen Zeichen des Origenes ſchon von Polykarp oder erſt von Thomas angewendet ſeien. Das aber iſt gewiſs, daſs es durch dieſe Bemühungen dem Texte ergangen iſt wie dem hexaplariſchen des Origenes; nämlich anſtatt reiner und beſſer zu werden, iſt nur noch größere Verwirrung in die Lesarten gebracht worden. Dennoch bleibt er ein wichtiges Hilfsmittel für die Kritik, indem wir aus ihm manche alte Lesart erhalten. Was den Charakter der Überſ. im ganzen betrifft, ſo iſt es der der genauen Wörtlichkeit, welche, wie beim Aquila, bis zur Sprachwidrigkeit geht, ſodaſs das Syriſche one das Griechiſche oft rein unverſtändlich wird. Die Überſetzung umfaſst nicht bloß den ſyriſchen Kanon (ſ. unter Peſchittho) des N. T., ſondern auch die vier Antilegomena der kathol. Briefe, dagegen iſt keiner Hdſchr. die Apokalypſe beigegeben. Die von Pococke, Leyd. 1630, 4°, herausgegebenen vier katholiſchen Briefe und die von L. de Dieu, Leyd. 1627, 4°, und wider in ſ. Critica sacra 1693 edirte Apokalypſe, welche jetzt die Ergänzung der Ausgaben von der Peſchittho bilden, wollte man der philoxen. Überſetzung zuweiſen, aber dagegen ſpricht ihr verſchiedener Charakter. Ebendeshalb kann letztere auch nicht eine Arbeit des Thomas von Charkel ſein, ſ. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monast. 1871, p. 10. Erſtere rürt nach Bickell p. 6 von einem Überſetzer her, der die Peſchittho vervollſtändigen wollte und von dem ſie auch Thomas aufnahm. Die ganze harklenſ. Überſetzung one die Apokalypſe hat Joſ. White mit lat. Überſ. und Anmerkk. herausgegeben, die Evangelien, Oxf. 1778, 2 Bde., 4°, die Apoſtelgeſch. und Briefe 1799, 1803, 2 Bde., 4°; neuerlich Bernſtein, Das heil. Evang. des Johannes. Syr. in harklenſ. Überſ., Leipz. 1853, 8°. Vgl. über dieſe Überſ. Paulus, Accuratior mss., quibus vers. N. T. Philoxen. continetur, catalogus, Helmst. 1788, 8°; Storr in Eichhorn, Repert. VII, 1—77; X, 1—58; Michaelis, Or. Biblioth. XVII, 122 ff., XVIII, 174 ff.; Adler, N.T. verss. Syrr. p. 43—134. Bibl. krit. Reiſe, S. 105 ff.; Bernstein, De charklensi N. T. translatione syriaca, Vratisl. 1837, ed. 2, 1854, 4°. — 3. In einer Hdſchr. eines nitriſchen Kloſters in Ägypten (jetzt im britiſchen Muſeum befindlich) fanden ſich Bruchſtücke einer ſyriſchen Überſ. der Evangelien, die W. Cureton (Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac, Lond. 1858, 4°) mit engl. Überſ. und Anmerkk. herausgegeben hat. Da die Hdſchr. aus der Mitte des 5. Jarh. ſtammen ſoll, iſt die Überſ. allerdings alt, ob aber älter als die Peſchittho (ſo auch Ewald, Jahrbuch IX, S. 70 ff.), iſt wol ſehr fraglich. Übrigens vgl. Rödiger, Monatsbericht der Berl. Akad., Juli 1872; Hermansen, Disp. de cod. evv. syr. a Curetono typis descr., Haun. 1859, 4°, und über die dunkle Überſchr. des Ev. Matth. Gildemeister, De evangeliis in arabicum e simplici syriaca translatis, Bonn. 1865, 4°, p. 10 ss. — 4. Das Evangeliarium Hierosolymitanum, jetzt vollſtändig vom Grafen Miniſchalchi Erizzo zu Verona 1861, 1864 in 2 Bänden herausgegeben, entdeckte Adler im Cod. XIX der ſyr. Hdſchr. des Vatican und beſprach es ausfürlicher in N. T. verss. Syr. p. 135 ss. Der Cod. iſt in Antiochien im J. 1031 geſchrieben. Der Dialekt iſt ein chriſtlich-paläſtinenſiſcher, ein mit verſchiedenen Elementen verſetztes Chaldäiſch; vgl. Nöldeke, Ztſchr. d. DMG. 1868, S. 443 ff. Die Überſetzung floſs aus dem Griech., ihre Abfaſſung ſetzt Adler wol zu früh ins 4. bis 6. Jarh. — Neuere bibliſche Fragmente bietet Land, Anecdota Syriaca T. IV, Lugd. B. 1875, 4°, p. 103 ss.

II. Ägyptiſche Überſ. Über ihr Alter ſ. o. unter A. Ziff. V. u. Fr. Münter in: Eichhorn Bibl. IV, S. 1 ff. 385 ff. Die memphitiſche und ſahidiſche Überſ. des N. T. ſtimmen oft wörtlich überein, ſo daſs es ſcheint, als ob eine die andere als Vorbild gehabt habe. Doch ſind ſie aus verſchiedenen Handſchriften gefloſſen;

vgl. Münteri, Comment. de indole N. T. vers. Sahidicae, Hafn. 1789, 4°. Von der memphitiſchen Überſetzung iſt gedruckt: das ganze N. T. von Wilkins (N. T. Aegyptiacum, vulgo Copticum, Oxon. 1716, 4°), die Evangelien von Schwartze (Lips. 1846, 4°), die Apoſtelgeſch. und die Epiſteln von P. Böttticher (beide Halle 1852, 8°). Von der ſahidiſchen Überſetzung ſind, wie im A. T. (ſ. oben), nur Fragmente bekannt gemacht von Mingarelli und anderen, welche Ford in ſeinem Appendix zu Woides Ausgabe des Cod. Alexandr., Oxon. 1799 fol. zuſammengeſtellt hat; weitere veröffentlichten Zoega (Catal. codd. coppt. Mss. Musei Borgiani, Rom. 1810 fol., p. 218ss.) und Engelbreth l. l. Von der basmuriſchen Überſetzung kennen wir nur die Fragmente, welche Georgi (Fragm. evangelii s. Joh. graeco-coptico-thebaicum, Rom. 1789, 4°), Münter, Zoega und Engelbreth bekannt gemacht haben.

III. Perſiſche Überſetzungen. Die Chriſten der weſtlichen Provinzen Perſiens hatten ſich der ſyriſchen Kirche angeſchloſſen, ſie benutzten daher die Peſchittho, bis erſt ſpät perſiſche Überſetzungen angefertigt wurden. Bekannt ſind uns nur zwei Überſetzungen der vier Evangelien: die eine, aus der Peſchittho gefloſſen und einem Cod. vom J. 1341 entnommen, iſt in der Londoner Polyglotte mit der lat. Überſ. des Sam. Clericus und Anmerkk. von Thom. Gravius gedruckt, und daraus lat. von F. Bode, Helmſt. 1751, 4°, mit einer litt.-hiſt. Vorrede wider abgedruckt; die Herausgabe der andern, die einen gemiſchten Text bietet, begann Abr. Wheloc und vollendete Pierſon, London 1652, 1657, Fol. Über eine im Jar 1740 auf Befehl Nadir Schahs angefertigte perſiſche Überſetzung der vier Evangelien ſ. Dorn in: Hall. Allg. Litzt. 1848, II. S. 464.

IV. Arabiſche Überſetzungen. Daſs ſolche vor Muhammeds Auftreten exiſtirt haben, wie einige Gelehrte annehmen (Hug, Einl. I, S. 445; Sprenger, Das Leben und die Lehre des Muhammed I, S. 132), muſs nach dem ganzen Gange, den die arabiſche Litteratur genommen hat, ſtark bezweifelt werden; vgl. Gildemeister l. l. p. 30s. Die vorliegenden arabiſchen Überſetzungen ſind, wie die des A. T., teils aus dem Grundtexte, teils aus der Peſchittho, dem Koptiſchen und der Vulgata gemacht. Über die verſchiedenen älteren Ausgaben ſ. Schnurrer, Bibl. Arab. class. V, p. 339 — 397. 1) Aus dem Grundtexte floſs a) die Überſ. der Evangelien, welche ſich in nicht wenigen Hdſchr. erhalten hat und öfter gedruckt worden iſt. Sie iſt im weſentlichen die gleiche, ihr Grundtypus derſelbe, allerdings aber hat ſie in den einzelnen Exemplaren teilweiſe Interpolationen und Änderungen aus der ſyriſchen, koptiſchen und etwa auch lateiniſchen (Vulgata) Überſetzung erfaren; vgl. Storr, Dissert. de evangeliis Arabicis, Tub. 1775, 4°, und Gildemeister l. l. p. 42ss. Ihre Abfaſſungszeit wird nach Muhammed fallen, doch näheres läſst ſich nicht beſtimmen. Gedruckt iſt ſie je mit Abweichungen 1. zu Rom in der Mediceiſchen Druckerei 1590, 1591 Fol. mit und one der lateiniſchen Überſ. des Anton. Sionita; neue Titelausgaben 1619 und 1774; 2. in der von Erpenius beſorgten arab. Ausgabe des N. T., Leyden 1616, 4°, und daraus wider abgedruckt Lond. 1829, 4°; 3. in der Pariſer und dann Londoner Polyglotte, vgl. Gildemeister l. l. p. V ss. und 42; daraus ziemlich rein wider abgedruckt in der Bibelausgabe New-Caſtle 1811, 4°; 4. zugleich mit der Peſchittho in der Carſhuniſchen Ausgabe, die Fauſtus Nairon für die Maroniten beſorgte, Rom 1703, 2 Th. Folio; wider gedruckt in der von de Sacy, Paris 1824, 4°, beſorgten Ausgabe; 5. aus der Wiener Hdſchr. hat ſie P. de Lagarde, Leipz. 1864, 8°, herausgegeben. — Von einer aus dem Griechiſchen gefertigten Überſetzung der Evangelien und der pauliniſchen Briefe gibt Scholz, Bibl. krit. Reiſe, Leipz. 1823, S. 117—126, Nachricht und ein par Proben. — b) Von einem andern Überſetzer, als dem der Evangelien, ſind die Apoſtelgeſchichte, die Briefe und die Apokalypſe in der Pariſer und Londoner Polyglotte; vgl. Hug § 108—111. — 2) Aus der Peſchittho floſs die Überſetzung der Evangelien, welche, allerdings nicht vollſtändig, im cod. Tischendorf. vorliegt; ſ. Gildemeister l. l. p. 3 ss., und die der Apoſtelgeſchichte, der paulin. und kath. Briefe im N. T. des Erpenius, natürlich mit Ausſchluſs der vier Antilegomena der kathol. Briefe; unklar iſt, woraus die Überſetzung dieſer gefloſſen. — 3) Aus der koptiſchen (memphit.) Überſetzung

wurde wol die der Apokalypse in Erpens N. T. übersetzt, doch zeigt sie mancherlei Abweichungen. Über eine andere Übersetzung im Appendix zu de Lagardes Analecta Syriaca s. Ewald in Abhandl. zur bibl. und oriental. Literatur I, S. 1 ff. — b) Aus einer kopt.-arab. Handschrift der Pariser Bibliothek gibt Hug § 103 als Specimen den Brief an Philemon. — 4) Die arabische Übersetzung des N. T. in der röm. Bibel der Propaganda von 1671 (s. oben A. Ziff. XI, 6) hat zwar eine vorhandene arabische Übersetzung zur Grundlage, ist aber nach der Vulgata geändert. Die Notiz, dass der Bischof Johannes von Sevilla (Hispalensis) im 8. Jarh. eine arabische Bibelübersetzung aus der Vulgata angefertigt habe, beruht auf einem Irrtum, s. Gildemeister l. l. p. 44 s. und de Lagarde, Die vier Evangg. arab. S. XII ff Andere Übers. sind beim A. T. berürt. (Arnold †) O. F. Fritzsche.

Biberach, Nikolaus von, wird von Flacius (Catalogus t. v. Ausgabe von 1597, Tom. II, p. 667) als Warheitszeuge aufgefürt. Er war warscheinlich von Biberach. Flacius sagt, aus seinen Werken gehe hervor, dass er Rom besucht und sich auch in Erfurt einige Zeit aufgehalten habe. Motschmann in seinem gelehrten Erfurt, 5. Sammlung, S. 911 zeigt, dass mit Unrecht Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. lat. Tom. V, p. 320, ihn Gymnasii Erfordiensis magistrum, und Trithemius de script. ecclesiasticis, cap. 504, ihn abbatem Erfordiensem nennt. Sein Leben fällt in die 2. Hälfte des 13. Jarhunderts. Er schrieb unter anderem Briefe, de avertendo malo und occultus, teils in Prosa, teils in Versen. Er erhebt sich darin gegen das Verderbnis der römischen Kurie, der Bischöfe, wie aus den Auszügen bei Flacius zu ersehen ist; es zeigt sich aber darin durchaus keine Spur von Erkenntnis der eigentlichen Irrtümer der römischen Kirche. Das Jar und der Ort seines Todes sind unbekannt. Quellen über ihn sind die genannten Schriftsteller. Herzog.

Bibliander (Buchmann), Theodor, geb. zu Bischofzell im Thurgau im ersten Jarzehnt des 16. Jarhunderts, angestellt in Zürich zuerst als Gehilfe des damals noch eine Schule leitenden Oswald Myconius, dann nach Zwinglis Tode als Prof. des A. T., ist in zweifacher Hinsicht bedeutend. Teils war er der erste in der Schweiz, welcher bei gründlicher Kenntnis des Hebräischen die verwandten Dialekte umfasste und darum unter seinen Zuhörern auch Gelehrte, wie Bullinger vereinigte, teils war er der einzige Züricher Theologe, welcher, des Erasmus Ansicht zugetan, der immer bestimmter ausgebildeten Prädestinationslehre nicht beistimmte. Als Peter Martyr Vermilius dieses Dogma in voller calvinischer Schärfe seit 1556 mit allgemeinem Beifall zu Zürich vortrug, trat Bibliander offen in seinen Vorlesungen dagegen auf, zeigte statt seiner liebenswürdigen Milde eine große Gereiztheit, verlor darum viel von seinem Ansehen und wurde 1560 emeritirt. Er starb 1564 am 26. November an der Pest.

Vgl. Ersch und Gruber Encykl. und Bayle im dict. hist. den Artikel; über Biblianders Schriften das schweizerische Lexikon von Leu und in Hallers Bibliothek der Schweizergesch. Bd. II, Nr. 455; über die dogmatische Stellung die Geschichte der reformirten Centraldogmen I, S. 276 von Alex. Schweizer.

Biblische Archäologie, s. Archäologie, biblische.

Biblische Chronologie, s. Zeitrechnung, biblische.

Biblische Geschichte, s. Israel.

Biblische Hermeneutik und Kritik, s. Hermeneutik u. Kritik, biblische.

Biblischer Kanon, s. Kanon, biblischer.

Biblische Philologie ist derjenige Teil der alten Philologie, der sich mit dem biblischen Texte des A. und N. T. und mit den alten Übersetzungen beschäftigt.

Es gehört dazu das Studium der hebräischen Sprache und der verwandten Dialekte, das Studium derjenigen Gestalt der griechischen Sprache, wie sie vorliegt in den LXX, den Apokryphen und im N. T. — Vgl. den Art. hebräische Sprache, hellenistischer Dialekt.

Biblische Theologie. Dieser Name ist gelegentlich bald einer theologischen Richtung gegeben worden, welche bemüht ist, die Bibel zu ihrem ausschließlichen Quell und Richtmaß zu machen, bald dem Hauptteile der gesamten theologischen Wissenschaft, dessen Gegenstand die heil. Schrift bildet; jetzt jedoch gehört er nach

allgemeinem Einverständnis einem einzelnen Zweige biblischer Wissenschaft besonders zu. Damit hat er, an sich weitschichtig und wenig bezeichnend, ein Gepräge erhalten, welches sich, wie Aufgabe und Begrenzung dieser Disziplin selbst, nur aus deren Geschichte erklären und bestimmen läßt. Deshalb wird unsere Besprechung von dieser ausgehen müssen, und zwar um so notwendiger, je gewisser an diese Stelle vorwiegend Bericht und Urteil über vorhandenes, nicht eine eigenartige Begriffsbestimmung gehört. Sie setzt dabei die Geschichte der gesamten Exegetik voraus.

Unter der wechselnden Bezeichnung als bibl. Theologie oder Dogmatik erscheint die fragliche Arbeit von ihren Anfängen in Spannung mit der dogmatischen Theologie, mithin derselben sowol irgendwie gleichartig als entgegengesetzt. Zu einem Auseinanderhalten der biblischen Lehre und der kirchlichen gab es aber keinen Anlaſs, solange deren Einklang vorausgesetzt wurde. Die Kirche der Väter, in der Überzeugung, ungewandelt die apostolische geblieben zu sein und darum im Gegensatze zu Häretikern und Schismatikern den einzigen Schlüssel zum Verständnis der Schrift zu besitzen, gab rücksichtlich ihrer Dogmenbildung höchstens zu, daſs in der Fassung eine Abweichung von jener bestehe. Die mittelalterliche, one das unbedingte Ansehen der heil. Schrift dem Grundsatze nach irgend anzutasten, faſste sie samt ihrer Auslegung vollends als Stück der fehllosen Überlieferung; auch der in die Scholastik eingefürte Schriftbeweis war und blieb ein überlieferter. Wenn dann die Reformatoren den Abstand zwischen Lehrüberlieferung und Schrift geflissentlich aufdeckten, so wollten sie selbst nur den Inhalt der letzten herausstellen und legten daher ihre protestirende Lehre in fortgehender Entwickelung aus und an der Schrift one bestimmte Methodik dar. Erst als man wider begann, eine evangelische Kirchenlehre unter sichtendem und umbildendem Zurückgreifen auf Patristik und Scholastik positiv auszubauen, wärend nach wie vor die heil. Schrift mit Ausschluſs der Überlieferung principium cognoscendi bleiben sollte, ergab sich das Bedürfnis eines nachgebrachten Schriftbeweises. Tritt damit die ausreichende, deutliche weil sich selbst auslegende, richterlich entscheidende Lehrgrundlage als ein anderes der Dogmatik voran und gegenüber, so ist die erste Voraussetzung für eine von dieser gelöste Behandlung ihres Inhaltes gegeben; und so kommt es auch alsbald zu einem schattenhaften Vorspiele der bibl. Theologie, indem sich bei dem Zurücktreten der Exegese zumal unter den Lutheranern eine vorbereitende Behandlung der üblichen Belegstellen zur Bequemlichkeit der Dogmatik empfahl: Seb. Schmidt, Collegium biblic. in quo dicta V. et N. T. iuxta seriem locorum comm. theol. explicantur 1671, mit mehreren Nachfolgern. In diese Reihe gehört (nach Lutz) Haymann, der wol zuerst den Namen „biblische Theologie“ von 1708 ab in 4 Aufll. in Umlauf brachte. Wird dabei die Bibel als Lehrbuch behandelt, welches durchweg im wesentlichen gleichmäßig den Stoff der kirchlichen Dogmatik enthält, so macht das gleiche Vorurteil auch den geschichtlichen Blick des Coccejus unwirksam (Dieſtel, Gesch. d. A. T. in der Kirche 1859, S. 527 f.). Der Pietismus lockerte die ausschließliche Verknüpfung der Bibel mit der Dogmatik, indem er ihre Bedeutung als Gnadenmittel neben der als unfehlbare Erkenntnisquelle wider vorwiegend geltend machte; diesem Antriebe entstammen Büschings diss. exhibens epitomen theol. e solis lit. sacr. concinnatae 1756 und Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzuge der bibl.-dogm. Theologie vor der scholastischen 1758. Dieselbe lebendige Anhänglichkeit an die Urkunde der Offenbarung schärfte den Blick Bengels, des sorgfältigen Wortwägers für die Geschichtlichkeit der Bibel, zumal ihres Inhaltes, und seine Schule arbeitete auf Grund der unbefangenen Annahme fort, daſs sich eine Schriftlehre, nicht im Gegensatze zur kirchlichen, aber neben ihr und über sie hinaus erheben lasse; freilich schob sich da manches Fremde unter der Signatur besonderer Bibelmäßigkeit ein, besonders bei Ötinger. Und diesem persönlichen Verhältnisse zum geschriebenen Worte Gottes verdanken sowol die älteren Supranaturalisten ihren — der hergebrachten Dogmatik gegenüber eklektischen — Biblicismus, als die Richtung unserer Zeit, welche nach Menkens Art, one der Dogmengeschichte und der Litterarkritik einen nachhaltigen Einfluſs zu gestatten, unmittelbar aus der Bibel Systeme

christlicher Lehre für die Gegenwart schöpft; vor allen Beck, Christl. Lehrwissenschaft 1838 und 41 u. s. w. — Die so vorbereitete völlige Scheidung vollzog sich erst in der vielseitigen exegetischen Tätigkeit, deren Gesichtspunkte besonders Turrettin 1728 und Semler 1764 bezeichnet. Semler verfolgt und insonderheit auf diese Lehre angewandt hat in den „hist.-krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen der Dogm." 1764 f. Indem seine Schüler immer eifriger die zeitlich und individuell bedingten Unterschiede an den Schriften auffassten, ließ sich der Abstand zwischen dem fertigen Dogma und der Lehre des N. T., geschweige des A., nicht verkennen; daher sahen sich die Anhänger jenes genötigt, die wesentliche Zusammenstimmung beider durch unbefangene Erhebung der Schriftlehre zu erweisen, wie Zacharia, Bibl. Th. oder Untersuch. d. bibl. Grundes d. vornehmsten kirchl. Lehren 1772 f.; Storr, Doctr. christ. pars theor. e sacr. lit. repetita 1793. Die Aeltern dagegen, kritisch gegen alles über die Dogmen der natürlichen Religion hinausliegende gestimmt, begannen auf rein geschichtliche Behandlung zu dringen; so ausdrücklich Gabler, De iusto discrimine theologiae bibl. et dogm. regundisque utriusque finibus 1787; freilich wird dieselbe unter ihren Händen zur Vorbereitung für eine rationalistische Religionslehre: Ammon, Entwickel. einer reinen bibl. Theol. 1792, 2. A. 1800 f.; G. L. Bauers Theol. d. A. T. 1706 und N. Test. 1800 f. steht schon unter dem Einfluß der aufblühenden orientalischen und keimenden religionsvergleichenden Studien; deren unreife Anfänge verwendet Kaiser, um aus der biblischen die reine Vernunftreligion herauszuläutern: Die bibl. Theol. od. Judaism. und Christianism. nach einer freimüthigen Stellung in die krit. vergl. Universalgesch. d. Rell. u. in d. universale Rel. 1813 f. Hatte schon Herder das Verständnis für das sog. Positive in der Religion wieder erschlossen, so fand de Wette in seiner bibl. Dogm. 1813 zwar eine religionsphilosophische Kritik noch unentbehrlich, erkannte aber das „symbolische" doch als der Religion wesentlich an; ähnlich v. Cölln, Bibl. Theol. 1836. Dies ist die letzte Nachwirkung des dem Rationalismus seit Semler eigen gebliebenen Bestrebens, die eigene Ansicht in ihrer Abweichung von der Kirchenlehre als den wahren Sinn der Bibel aufzuweisen; fortan tritt die bloß geschichtliche Behandlung der bibl. Religion in den Vordergrund. Schleiermachers „Marcionitismus" war wol von Einfluß auf die Scheidung der Arbeit am N. und A. Test. und das vorläufige Zurückbleiben der letzten, sehr zum Nachteile der ersten. Innerhalb dieser ging die Arbeit nach Bauers und de Wettes Vorbild emsig auf die sog. Lehrbegriffe (Typen, Tropen) ein: Paul.: Meyer 1801, Usteri 1824, Dähne 1835 — Joh.: Frommann 1839; sie gewann an Bedeutung und Schwung durch die Verflechtung mit der Geschichte des Urchristentumes. Nach Neanders Vorgang (Gesch. d. Pflanzung 1832) verfolgen nun die einen die Einheit des Evangeliums in der Mannigfaltigkeit individueller Auffassungen (C. F. Schmid, Tüb. Ztschr. 1838; Jul. Köstlin, Jahrb. f. deutsch. Th. 1857 f.; erste Gesamtdarstellung C. F. Schmid 1853, überholt v. Weiß, Lehrb. 1868; derf. Petr. 1855, Joh. 1862, Riehm, Hebr. 1858, Wold. Schmidt, Jakob. 1868; Meßner, Die App. 1856), während Ch. F. Baur (Die Christuspartei, Tüb. Ztschr. 1831, Paulus 1846, D. Christenth. u. d. K. d. 3 erst. Jahrhh. 1853) nach Hegel lehrte, aufzuspüren, wie der Gegensatz zwischen Urapostolat und Paulus sich in beiderseitig abschleifendem Streite der Schulen zur Union im katholischen Dogma ausglich (Schwegler, Nachapost. Zeitalter 1846, Pfleiderer Paulinism. 1873, Holsten 1868; Joh.: R. K. Köstlin 1845, Hilgenfeld 1849; vgl. die Tübing. Jahrb. u. die Ztschr. f. wissensch. Theol. von Hilgenfeld). Für die Lehre Jesu kommt die wachsende Litteratur über das Leben Jesu, auch die über die synoptische Frage in betracht. Die schon seit Semler betriebene Vergleichung der neutestamentl. Lehre mit der nachkanonischen jüdischen Theologie gewann unter diesem Gesichtspunkte durch eingehendere Beschäftigung und erweiterte Bekanntschaft mit dieser Litteratur und der vielfach damit verschlungenen außerkanonischen urchristlichen erneute Bedeutung (Litteratur üb. d. Clementinisch. Schriften, d. Gnosticismus, d. Apokalyptik, d. neutestamentl. Zeitgeschichte von Gfrörers Urchristenthum 1831 f. ab); vgl. Wittichens Arbeiten zur Lehre Jesu: D. Idee Gottes 1865, d. Menschen 1868, d. Reiches G. 1872. Unter solchen

Einflüssen erweitert sich die „neutestamentl. Dogmengesch." zu einer Geschichte der urchristlichen Theologie (Reuß 1852) und scheint zugleich mit der Geschichte des urchristlichen Schrifttumes (der sogen. Einleitung) in die Gesamtgeschichte des Urchristentumes einmünden zu müssen — nur der erste Abschnitt in der allgemeinen Kirchengeschichte. — Ein geschichtliches Gegengewicht wirkt gegen diese scheinbar unwiderstehliche Anziehung: das N. T. setzt für sein Verständnis das des A. T. voraus; das hat A. Ritschl, Entstehung d. altkath. Kirche, 2. A. 1857, der Tüb. Schule kritisch entgegengehalten Damit ist die — oft und zumal von dieser nicht befriedigte — Forderung festgestellt, dass alle neu- und altteſtamentl. Theol. biblische sei und bleibe. Dazu muss freilich die letzte jener vorarbeiten, und daran hat es gefehlt, so lange sie, vorwiegend unter religionsphilosophischem Gesichtspunkte bearbeitet, über die Betonung der Beschränktheit und Einseitigkeit der israelitischen Religion nicht hinauskam: Vatke 1835, Br. Bauer 1838. Trat dagegen Hengstenberg (Christologie 1829 f.) für die ausschließliche Zusammengehörigkeit beider Offenbarungsstufen ein, oft neutestamentliches in das A., gelegentlich auch altteſtamentliches in das N. T. eintragend, und auf Grund seines Begriffes von Offenbarung einer bibl. Theol. abgeneigt (Gesch. d. N. G. 1869, I, S. 11), so bewies Hävernicks Nachlass (herausg. v. Hahn 1848), dass eine positive Denkweise die Anerkennung der Geschichtlichkeit nicht ausschließe. Das entwickelten Öhlers Prolegomena z. bibl. Theol. d. A. T. 1845, deren Umriss in der nachgelassenen Ausfürung 1873 ausgefüllt wird durch die „historisch-genetische Darstellung der in den kanon. Schriften des A. T. enthaltenen Religion" oder „der altteſtamentl. Offenbarungsökonomie" auf Grund der Erkenntnis, dass „keine Lehre im A. T. fertig, keine im N. T. ganz neu sei". Derselben war Herm. Schultz zuvorgekommen, der unter steter Berücksichtigung der litterargeschichtlichen Kritik seine altteſtamentl. Theol. 1869 schrieb als „geschichtliche Darstellung der Offenbarungsreligion in ihrem Werden". In diesen Arbeiten ist die Frucht vieler eigener und fremder Einzeluntersuchungen (s. die Litt. bei Schultz vor den Abschn.) zusammengefasst, wenn auch dieselben den Umfang der entsprechenden neutestamentl. Litteratur (vgl. Weiß, Lehrbuch § 8) nicht erreichen. Hat sich unter diesem eifrigen Betriebe der Inhalt der Bibel wie kaum je zuvor erschlossen, so bringen es die wuchernden Teilarbeiten zu gesunder und fortzeugender Frucht allein in erhellender und berichtigender Zusammenfassung.

Für diese scheint nach allem die rein geschichtliche Fassung unerlässlich geworden: sie soll mit höchst möglicher Gegenständlichkeit den Inhalt der hl. Schrift nach der Sachordnung, die in demselben geschichtlich gegeben ist, erschöpfend und übersichtlich darstellen. Und damit wird eine Lücke in der protest. Theol. ausgefüllt, die ehedem sich schmerzlich oder doch zum Schaden fülbar gemacht hat; denn erst so wird die heil. Schrift ganz werden können, was sie nach reformatorischem Grundsatze sein soll: Lehr-Maßstab und -Quell im umfassendsten Sinne. Sie kommt selbst zu Worte one jede möglicherweise trübende oder verkürzende Vermittelung, und der Dogmatiker erfärt so, was in jedem Punkte wirklich Schriftlehre und Lehre der ganzen Schrift ist; denn, frei von jeder willkürlich ausgehobenen analogia fidei, ist die bibl. Theol. „die aus sich selbst ausgelegte hl. Schrift". Die Apologetik wird nur noch für die Bibel selbst einzustehen haben und nicht mehr für über sie umgehende oder an sie geknüpfte Vorurteile. Ihr Gehalt kann in seinem ganzen Reichtum und doch mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit in die Predigt überfließen und so dieselbe aus dem Urquell frisch und allseitig machen. Der klar heraustretende Lebensgrund aller christlichen Richtungen muss seine reinigende und damit zugleich seine vereinigende Kraft auf dieselben erweisen.

Allein so einfach es scheint, die Bibel zu nehmen, wie sie ist, so schwer pflegt bekanntlich in der Wissenschaft das einfachste zu sein; das zeigt auch der obige Abriss von dem Wendepunkt der Reformation ab; und auch heute ist die einfache Antwort noch nicht gefunden, welche alle Knoten löst. Sieht man die Aufgabe durch die Bezeichnung „bibl. Dogmengeschichte" bestimmt, so ist damit die Frage erst angeregt, welcher Stoff zu umspannen sei. Es mag leicht dünken, aus dem N. Testament das Lehrhafte auszuheben; beim alten spricht man nicht one Grund

lieber von „der Religion in ihrem Werden“; diese aber drückt dort ihren Inhalt zum guten teile in Einrichtungen und „religiösen Gestalten“ aus, und sie sind wider nur im Flusse der Geschichte verständlich, ja die Geschichte selbst wird in ihren großen Wenden für die Folgezeit Gegenstand des Glaubens. Ähnliches gilt rücksichtlich der apostolischen Verkündigung von Christus. Muss die bibl. Theol. nicht also die biblische Geschichte aufnehmen (C. F. Schmid, Öhler)? wenn das aber, wo sind ihre Grenzen gegen die Archäologie, die Geschichte Israels und des Urchristentumes? — Ferner drängt sich ein Zweifel über die Quellen auf. Ist es gestattet, sich auf den Kanon zu beschränken, wenn man die Entwickelung dieser Religionen schildern will? Freilich für die schöpferischen Zeiträume des A. T. fehlen weitere Urkunden; indes bedarf es nicht der Rücksicht auf die vergleichende Religionsgeschichte? Weiter hinab fließen Hagiographen und Apokryphen ineinander. Vollends für das N. Test. bildet der nachexilische Judaismus, Alexandriner und Apokalyptiker eingeschlossen, eine Voraussetzung; und gilt die „neuere Kritik“ der Tübinger, so ist das nov. testamentum extra canonem (Hilgenfeld) nicht nur mit dem besten Teile des n. test. intra can. gleichzeitig, sondern gliedlich in dessen Entwickelung verschlungen. Dann ist eine auf die kanonischen Schriften sich beschränkende neutestamentl. Theologie wie Baurs Vorlesungen 1864 wissenschaftlich ein Unding; vgl. J. Köstlin, Stud. u. Krit. 1866. — Nicht minder fraglich wird die geschichtlich gegebene Sachordnung für das darstellende Verfaren; wird nämlich die Litterarkritik für dieselbe maßgebend, wie muss sie je nach deren jeweiligen Ergebnissen ins Schwanken geraten. Ob einiges, wie die ältesten paulinischen Briefe (wie lange?!) und manche Prophetenstücke, unangefochten seinen geschichtlichen Platz behaupte, verneinende Entscheidungen über anderes kaum noch bezweifelt werden; es ändern sich doch nicht nur leichtere ausfürende Züge des Gemäldes, wenn die Thorah, selbst in ihren Grundzügen, hinter die Prophetie rücken und so der Mosaismus als herkömmlicher Grundteil verschwinden soll, und wenn im N. Test. die apostolische Zeit, sei's auch teilweise nur durch Apostelgefärten, oder wirklich das selbständig fort theologisirende nachapostolische Jarhundert zu uns redet. Hat die negative Kritik die Überlieferung von der Entstehung dieser Schriften zersetzt und zugleich das in ihnen und durch sie gezeichnete Bild der bibl. Geschichte zerstört, so will die positive (konstruirende) eingestandenermaßen in das unerträgliche Dunkel ein neues Bild hineinzeichnen; vornehmlich auf den Nachweis geschichtlicher Entwickelung aus, wird sie überaus feinspürig für bemerkbare Stufen und Individualitäten, Gegensätze und Entlehnungen, Anlehnungen an fremde Religionen und popularisirte Philosopheme; deren Einordnung in Fortschritt und Gestaltung des ganzen hängt aber in hohem Maße von der Fantasie des Berichterstatters ab. Die Teilnahme an der Unzuverlässigkeit alles geschichtlichen Wissens ist aber kein Trost gegenüber dem Verlust des Vorzuges, welchen die „geschichtliche Gegenständlichkeit“ dieser Wissenschaft verbürgen sollte. Gegenüber dieser fast babylonischen Mannigfaltigkeit und unstet schillernden Flüssigkeit sieht sich die Predigt weniger bereichert als in Verlegenheit, woran sie sich mit gutem Gewissen lehnen könne. — Endlich kann die geschichtliche Forschung auf diesem Gebiete einer Frage nicht ausweichen, welche ihr Gegenstand selbst ihr als grundlegende entgegenträgt: der Frage, ob sie es bloß mit den Resten einer religiösen Litteratur oder mit den Urkunden einer durch Gottes Offenbarung herrschend bestimmten Geschichte zu tun hat; dieser Frage aber läst sich mit bloßer Quellenkritik nicht beikommen. Je nach ihrer Beantwortung — und diese hat nicht nur die Wal zwischen nein und ja, sondern auch das ja kann sich verschieden gestalten — ändern sich nachweislich die maßgebenden Voraussetzungen der höheren Kritik (z. B. Geschichtlichkeit, nicht nur rücksichtlich der Wunder, sondern auch der Selbstaussagen Jesu), und wandelt sich die Wertgebung für den biblischen Stoff, sofern den einen nur die allgemeinen religiös-sittlichen Anschauungen, den anderen auch geschichtliche Tatsachen in ihrer übergeschichtlichen Tragweite zu dem maßgebenden Inhalte zälen (Religion Jesu oder Glaube an Christum, idealer oder geschichtlicher lebendiger Christus); jenachdem aber steigt oder sinkt die Bedeutung der nachweislichen Abhängigkeit von Zeitanschauungen (ist z. B. der Logos dem

4. Evangelisten nur eine Idee, so wird er zum Alexandriner; drückt sich ihm darin die Tatsache aus, dass der Mittler des Heils eins mit dem der Schöpfung ist, so ist die Entlehnung der gewälten Anschauungsform für den Wert seiner Aussage von geringer Bedeutung). — Demgemäß hat es bis heute nicht an einer Gegenbewegung gegen eine unbedingte Durchfürung des ausschließlich geschichtlichen Verfarens in der bibl. Theologie gefehlt. Sie geht von dem Eindrucke aus, dass sich in der Bibel ein ursprüngliches Glaubensleben in unverfälschter Eigenheit und ungebrochener Selbständigkeit ausgesprochen hat und in seiner Bezeugung eine im Grunde einheitliche Anschauungsweise darlegt. Das hat C. J. Nitzsch der Religionsphilosophie und Dogmatik seiner Zeit entgegenhalten wollen in seinem „System der christl. Lehre" 1829. Nach ihm (und Baumgarten-Crusius 1828) hat deshalb Lutz im Namen der Geschichtlichkeit der „bibl. Dogmatik" (1847) vor der bibl. Theologie (als Dogmengeschichte) den Vorzug gegeben, und Ewald seine umfassende Arbeit an der h. Schrift mit der „Lehre der Bibel von Gott" 1871, welche er durchaus systematisch darstellt, beschlossen; beiden scheint das Bewegliche mehr in den Tatsachen zu liegen, wärend ihnen die „Ideeen" das durchherrschend bleibende sind. Änlich G. L. Hahn, Th. d. N. Test., 1. B., 1864. Und J. Chr. K. Hofmann hat in seinem „Schriftbeweise" 1852 f. einen „theol. Versuch" gemacht, mit den Mitteln der entwickelten biblischen Wissenschaft und im großen Stile der heutigen Systematik (freilich nicht aus und zur Bequemlichkeit) zu leisten, was Seb. Schmidt u. a. (s. oben) zu ihrer Zeit, und Kahnis stellt in der luth. Dogmatik, 1. Aufl. 1861, einem rein biblischen Abschnitte die Aufgabe, „an und aus dem Gange der Heilsoffenbarung Wesen und Warheit des Christentumes zu entwickeln, die Glaubenslehren der Schrift organisch zu entfalten und aus ihr die Lehre von ihr entstehen zu lassen".

Indem dergestalt die Arbeit auf verschiedenen Wegen zu ihren Ursprüngen zurückgefürt wurde, empfing sie die Manung daran, dass wie für alle Theologie so auch für die Bibelforschung in ihrem Abschlusse „geschichtlich" wol Beiwort sein soll, aber nicht Hauptwort sein kann. Die Bibel-Religion ist nicht bloß Tatsache der weltgeschichtlichen Vergangenheit, sondern wirksame Tatsache der Gegenwart, und ebenso die h. Schrift nicht nur ein Stück der kirchlichen Litterargeschichte, sondern eine bestimmende Macht im fortgehenden kirchlichen Leben; ist sie doch der Kirche bloße Urkunde für „woher" und „wie" ihrer Entstehung weder je gewesen noch jetzt, vielmehr zugleich Gefäß für den unveräußerlichen Grundstock ihres Gehaltes. Und so darf die kirchliche Wissenschaft nie vergessen, wie innige Beziehung zwischen der h. Schrift und dem Dogma von dem Wort Gottes als Gnadenmittel besteht. Deshalb kommt für sie der eigentliche Wert dem reifen Ergebnis aus dem Werden der Offenbarungsreligion zu; ihr Weg geht zum A. Test. durch das N., zum einzelnen durch das ganze. Weil aber jenes Ergebnis nirgend rein abgehoben in der Bibel dargeboten wird, stellt sich immer neu die Aufgabe, dasselbe aus dem Werden zu erheben, und so gewinnt die Erforschung des letzten die Bedeutung eines Mittels zum Zwecke, welches nicht one schweren Schaden vernachlässigt oder gar übersprungen wird. Dies im Auge kann die bibl. Theologie der angedeuteten Gefar mit der bibl. Geschichte als solcher zusammenzufließen entgehen, indem sie den Platz als Mittelglied zwischen der Exegetik (einschließlich der letzten) einerseits, der Systematik und praktischen Theologie andererseits einnimmt (entsprechend der Dogmengeschichte und Symbolik). In ihren Vorarbeiten mit jener verschlungen, gewinnt sie ihre Abgrenzung von derselben durch die Beziehung auf diese. Als kirchliche Wissenschaft, in Schleiermachers Sinn, nimmt sie den Kanon als Quelle an, zunächst nur unter dem damit gegebenen Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit; aber dieser Fingerzeig fürt zur Einsicht in die entsprechende sachliche Notwendigkeit. Denn die Klassicität des kanonischen Kernes im Vergleiche mit den sich zwischenschiebenden geschichtlichen Folgerungen und Vermittelungen, die über diese hinausgreifende Einheit des A. und N. Test.'s tritt heraus, wenn in besonnener Wissenschaft durchgefürt wird, was Luther mit sicherem Griffe andeutete, als er einen „Prüfstein alle Bücher zu tadeln" aufstellte, Vorr. a. d. Epp. Jak. u. Jud. E. A. 63 S. 157; wenn man

auf den Gehalt hin forscht, von dem die Christen und die Kirche leben. Wird die kritische Geschichte immer zu klagen haben, dass sie schwerlich aus einem litterarischen Trümmerfelde eine durchsichtige Entwickelung erheben könne, so dürfte sich dasselbe unter theologischem Gesichtspunkte immer wider als eine Sammlung des mustergiltigen bewären, die nicht mit erfolgreich ordnender Absichtlichkeit besorgt ist, sondern sich in der Unregelmäßigkeit eines durch die Natur der Sache bestimmten Geschehens vollzogen hat. (Vgl. Ewald a. a. O. d. Lehre v. Worte Gottes.) Auf diesem Wege wird die bibl. Th. dazu beitragen, die Kanonicität der h. Schrift auf eigene Füße zu stellen und von dem bedenklichen Zusammenhange mit dem nie fertigen Nachweise der Authentie im einzelnen zu lösen. (Vgl. d. Andeutungen b. A. Ritschl chr. L. v. d. Rechtf. und Vers. 2 S. 10 f.) — Die Beziehung zur Systematik — und durch diese zum allgem. kirchl. Lehren — hebt die Unsicherheit über die Bemessung des aufzunehmenden Stoffes. Für sie hat nicht die Entstehung einer Einsicht an sich, in ihrer Langsamkeit und ihren Irrgängen, Wichtigkeit, sondern nur sofern es der Bekanntschaft mit derselben zum sicheren Verständnisse der ausgereiften Überzeugung in ihrem reichen anschaulichen Ausdrucke bedarf; ebensowenig die geschichtliche Erziehung oder Entwickelung des Volkes und der Gemeinde, wie sie war oder wie man sie auffasste (Öhler), sondern die Grundtatsachen, auf welche das Glaubensleben sich für alle Zeiten zu gründen hat. Eine Beschränkung auf die Gegenstände der Dogmatik würde freilich der Bibel Gewalt antun, da ihr ja Sittlichkeit und Glaube im Leben und Denken untrennbar sind; aber diese Halbirung folgt nicht aus der hier geforderten Beziehung, denn die Systematik ist auch Ethik und zwar nicht nur ethische Prinzipienlehre. — Hieraus folgt aber nicht, dass die Behandlung als Dogmatik der geschichtlichen vorzuziehen wäre. Jeder Versuch, den Schriftgehalt auf Einen Ausdruck und in ein System zu bringen, wird notwendig zu einer modern gefassten und von der kirchlichen Dogmatik abhängigen Misch- und darum Missbildung füren, welche nur zeitweilig als Gegenmittel eines überspannten Historizismus sich empfehlen kann und immer wider wird. Vielmehr gibt jene Beziehung auf das gegenwärtige Christentum dem beschreibenden Verfaren nur die Richtung auf den Zusammenhang durch die Länge und auf die Einheit in der Breite der Entwickelung, entlastet es damit von der Überfracht des Einzelnen und gibt ihm Stetigkeit gegenüber den Schwankungen der Kritik. Wie viel bloß Zeitgeschichtliches im A. Test. sinkt ins Dunkel, wenn man auf dasselbe von der Erfüllung zurücksieht; wie spröde gegen beliebige Eintragungen individualisirender und komparativer Historik wird das Neue, wenn man es nicht von jenem als seinem Wurzelboden löst (vgl. Weiß u. v. Hofm.). Das Bedürfnis, die Ergebnisse von Zeiträumen oder Gruppen zusammenzufassen, stellt sich von selbst ein, und damit schrumpft manche Verschiedenheit zusammen und stellt sich das Verkehrte des Unternehmens heraus, die spärlichen Äußerungen einer Gelegenheitsschrift zu einem „Lehrbegriff“ aufzublasen, wärend selbst bei ausgiebigeren Quellen wichtige Glieder zu einem solchen aus den „Voraussetzungen“ d. h. der biblischen Gesamtlehre ergänzt werden müssen. — Wenn es das Ziel bleibt, eine biblische Theologie aus einem Gusse zu schaffen und jede Arbeit daran fruchtbringend sein wird, so bleibt doch für die Regel die Scheidung beider Testamente berechtigt, nicht nur weil es für das alte heute noch zu vieler Vorarbeiten bedarf, sondern auch wegen der Verschiedenheit, in welcher zufolge der Offenbarungsstufe und der daraus entspringenden Art des religiösen Lebens dieses sich in ihren Schriften ausspricht; doch ist die Wechselbeziehung und zwar die ausdrückliche auch für die alttestamentl. Theologie unerlässlich.

Bei alledem bleibt die bibl. Theologie in ihrer Anordnung und damit auch irgendwie ihrem Inhalte nach abhängig wie von der Auslegung so von der Kritik, wie sehr sie auch mit ihrem Blick ins Große und Ganze dazu angetan sein wird, deren allzubewegliche Wage zum Stehen zu bringen. Sie, wie alle wissenschaftliche Arbeit, dient den Bedürfnissen einer bestimmten Zeit und trägt darum deren Kleid. Das ist sowenig ein Fehler als jene Unfähigkeit, ein festes biblisches System herauszuläutern, der zufolge sie die Erhebung des abschließenden Durch-

schnittes biblischer Anschauungen vielmehr der Systematik selbst überlassen muss, die nicht minder an der Beschränktheit durch Zeit und Eigenart des Denkers teilnimmt. Darin liegt eben die Verwarung gegen ein neues Lehrgesetz, das aus der Hand einer kritisch geschulten Exegetik nicht förderlicher sein würde als aus der einer Konfessionsdogmatik. Die Bedingtheit ihrer Ergebnisse muss abhalten, die bibl. Theologie an die Stelle der Bibel selbst zu setzen, denn „die durch sich selbst ausgelegte Bibel" zu sein, das ist doch eben nur ihr Strebeziel. Dieselbe Bedingtheit gewärt ihr eine große Freiheit in der Art der Darstellung, wenn sie nur die gezeichneten Grundlinien ihrer Aufgabe bewart; die besondere Ausfürung bleibt ein Versuch, den der Erfolg zu bewären hat. — Immer soll sie eine Anleitung sein wollen, an die Quelle selbst zu gehen; und je mehr sie diesem Zwecke mit Bewusstsein dient, um so mehr wird sie leisten, was die evangelische Theologie nach der obigen Ausfürung von ihr fordern und erwarten darf. Wärend sie lehrt, Gottes Wort in der h. Schrift immer klarer und reichlicher zu erschließen, legt sie im Namen der Offenbarungsurkunde Verwarung gegen jeden sich erhebenden Anspruch auf unbedingte Kanonicität ein, denn „ungefehlt sein, ist allein Gottes" (Zwingli).

Litt. vgl. bes. f. d. A. Test. Öhler, Theol. § 9 f.; Diestel a. a. O. § 68; f. d. N. Test. Weiß, Lehrb. § 5 f. **M. Kähler.**

Bickell (Joh. Wilh.), längere Zeit hindurch eine der einflussreichsten Persönlichkeiten in Kurhessen, war am 2. November 1799 als Son des Oberförsters Bickell zu Marburg geboren. Schon in seiner frühesten, glücklichen Jugend trat in ihm eine entschiedene „Liebe zu den Büchern" hervor. Nachdem er die Gymnasialstudien auf dem Pädagogium zu Marburg absolvirt hatte, bezog er als Studiosus juris i. J. 1815 die dasige Universität, von der er im Herbst 1818 zur Fortsetzung seiner Studien nach Göttingen übersiedelte. Nach Marburg zurückgekehrt erwarb sich Bickell, der sich längst dem akademischen Leben gewidmet, die juristische Doktorwürde, worauf er am 2. Novbr. 1820 (an seinem Geburtstage) seine erste Vorlesung hielt. Die litterarische Tätigkeit Bickells wurde damals durch einen Zufall fixirt. Ein auf der Marburger Universitätsbibliothek befindliches Manuskript des kanonischen Rechts, welches sich Bickell näher ansah, wurde die Veranlassung, dass derselbe über einige Sammlungen des Corpus juris canonici, deren Entstehung noch unbekannt war, genauere Nachforschungen anstellte. Zur Vervollständigung derselben besuchte Bickell die Bibliotheken zu Paris, Göttingen, München, Wien ꝛc., worauf als nächste Frucht dieser Studien i. J. 1825 seine klassische Schrift „Über die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des Corpus juris canonici" erschien. — Seit 1824 außerordentlicher und seit 1826 ordentlicher Professor der Rechtswissenschaft trat Bickell von 1831 an in eine ganz neue Tätigkeit ein, indem er mit Hupfeld und Vilmar im Bunde das kirchliche Interesse im Lande zu erregen und zu beleben suchte. Zu diesem Behufe veröffentlichte er 1831 eine Broschüre unter dem Titel: „Über die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen". Von da an gehörte Bickell zu den Säulen des widererwachten kirchlichen Lebens in Kurhessen, dessen Vereinigungspunkt der kurhessische Missionsverein war. Als die Statsregierung in der Verpflichtung der Geistlichen auf die kirchlichen Symbole Erleichterungen eintreten lassen zu müssen glaubte, war Bickell sofort (1839) mit seiner Schrift „Über die Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften, mit besonderer Beziehung auf das kurhess. Kirchenrecht" auf dem Plan und gab hiermit das Zeichen zum Beginne des kurhessischen Symbolstreits. — Inzwischen hatte Bickell die akademische Laufban längst verlassen, indem er 1834 Mitglied des Oberappellationsgerichts zu Kassel geworden war. Als solcher war Bickell von 1834 bis 1841 zugleich Mitglied der juristischen Prüfungskommission und von 1834—1846 kurhessischer Spruchmann bei dem Bundesschiedsgericht. Am 7. Oktober 1841 wurde er als Direktor des oberhessischen Obergerichts nach Marburg versetzt, in welcher Stellung er bis zum Ende des Jares 1845 wirksam war. Als ihn der Ruf des Kurfürsten am 17. Dezember 1845 von da nach Kassel berief, wo er in die Stellung eines Vizepräsi-

Leiten des Oberappellationsgerichts eintrat, ante er noch nicht, dass der Abend seines Lebens schon gekommen war. Am 6. Juli 1846 zum Statsrat und Vorstand des Justizministeriums ernannt, starb Bickell am 23. Januar 1848, von einem Fieber schnell dahingerafft.

Ausführlichere Nachrichten über Bickells Leben finden sich in Justis Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- ꝛc. Geschichte von 1806—1830 und in Gerlands Fortsetzung derselben S. 37-38. **Heppe.**

Biddle, Bidellus, Stifter der englischen Unitarier, geboren 1615 zu Wotton. Nachdem er seine Studien zu Oxford absolvirt, wurde er Lehrer an der Freischule zu Gloucester, und geriet bald in den Verdacht heterodoxer Meinungen, die er denn auch in einer besondern Schrift offen darlegte (twelve arguments against the deity of the holy spirit. 1647). Deshalb inquirirt, legte er ein orthodoxes Glaubensbekenntnis ab. Doch schon im folgenden Jare gab er wider eine Schrift heraus, worin er die orthodoxe Dreieinigkeitslehre angriff; dazu kamen die testimonies, Auszüge aus den Kirchenvätern, im Interesse seiner Ansichten gemacht. Der presbyterianische Gerichtshof von Westminster, der an die Stelle des episkopalen Regiments getreten, verurteilte ihn zum Gefängnis. Im Jar 1651 daraus befreit, gründete er in London eine kleine Gesellschaft von Unitariern, Biddlianer genannt, die jeden Sonntag zusammenkamen, um in der Bibel zu forschen und sich zu erbauen. Biddle reizte den Gerichtshof durch neue heterodoxe Schriften (2 Katechismen). Sie wurden durch Henkers Hand verbrannt, und Cromwell rettete den Verfasser dadurch, dass er ihn nach langer Einkerkerung auf die Insel Scilly verwies. Nach drei Jaren durfte er jedoch nach London zurückkehren, und leitete wider die kleine Gesellschaft, die sich durch seinen Einfluss früher gebildet hatte, musste aber nach der Restauration wider ins Gefängnis wandern (1662), worin er nach Verfluss eines Jares starb. Sein sittlicher Wandel war ein untadelhafter gewesen. Seine Ansichten unterschieden sich von denen der Socinianer nur in dem Einen Punkte, dass er den heiligen Geist sich wirklich als eine Person dachte, aber nicht des göttlichen Wesens teilhaftig. Außer den genannten hat er noch einige andere Schriften verfasst. S. Ersch und Gruber. **Herzog.**

Biel, Gabriel. Zwar nicht „der letzte" Scholastiker (wir erinnern nur an Luthers Gegner Eck), aber einer der letzten bemerkenswerten Vertreter der kirchlichen Wissenschaft des Mittelalters ist Gabriel Biel aus Speyer. Über seinen Lebensgang sind wir wenig unterrichtet. Er ist Magister in Heidelberg geworden, erscheint nachher (1442) bei der philosophischen Fakultät in Erfurt rezipirt, erwirbt sich (wo?) die Würde eines Licentiaten der Theologie, wird Prediger an der Hauptkirche des h. Martinus zu Mainz und später Probst des Kollegiatstifts zu Aurach in Württemberg. Hier kam er in Berürung mit dem nachmaligen ersten Herzog dieses Landes, Grafen Eberhard, welcher im Jare 1477 die Universität Tübingen gründete. Nachdem dieser im Jare 1478 mit Biel, Nauklerus und Reuchlin eine Reise nach Rom gemacht hatte, berief er im Jare 1484 den Propst von Aurach zum Professor der Theologie und Philosophie an seine Landesuniversität. Hier lehrte Biel mit Erfolg. In hohem Alter trat er noch in den Verein der Brüder vom gemeinsamen Leben und starb im Jare 1495. Begraben wurde er im Kloster des h. Petrus im Schönauer Walde, an welchem er im Jare 1492 vom Herzog Eberhard ein Kanonikat empfangen hatte.

Seiner scholastischen Grundrichtung nach einer der letzten Vertreter des Nominalismus, hat Biel in seinem „Collectorium ex Occamo super quatuor libros Sententiarum" das System des Fürers der Nominalisten reproduzirt. Wie Occam, so lehrt auch Biel die Einfachheit und Unterschiedslosigkeit des Wesens Gottes, wonach die göttlichen Eigenschaften nur subjektive Begriffe sind. Wenn trotzdem eine wirkliche Beziehung Gottes auf die Mannigfaltigkeit des Seins oder die Welt behauptet wird, so ist sie aus jener Grundauffassung Gottes nicht abzuleiten. Welchen Inhalt ferner das so gedachte Wesen Gottes habe, lässt sich nicht feststellen, da er als der „zufällige, grundlose Wille" aufgefasst werden muss, durch welchen erst das bestimmt wird, was wir Gerechtigkeit Gottes nennen. Demnach sind auch Prädestination und Reprobation zufällige Akte des sittlich unbestimmten

Gottes — ein Grundgedanke, welchem aber im Interesse der kirchlichen Lehre von den Verdiensten dadurch die Spitze abgebrochen wird, dass jene göttlichen Akte durch vorhergesehene Verdienste oder Verschuldungen des Menschen bedingt seien. So kreuzen sich die beiden Urteile, dass das Verdienst lediglich auf „der willkürlichen Annahme eines guten Werkes durch Gott und doch auf der Vollmacht des menschlichen Willens" beruhe. Auf die Spitze trieb Biel die Lehre von den Verdiensten durch die Behauptung der Notwendigkeit derselben zur Erlangung der Sündenvergebung und der eingegossenen Gnade, so dass also Christi Verdienst nicht mehr als zureichende Ursache derselben anzusehen sei. („Statuit [Deus], ut omni ad se convertenti et quod in se est facienti peccata remitteret et simul adjutricem gratiam infunderet. Sermones de festivitatibus Christi. Sermo 14. § J.). Sein offenbarer Semipelagianismus zeigt sich in dem Satze: „actus meritorius ex duobus dependet, ex nostro arbitrio libero et ex gratia". (Ib.) In der Lehre von den Sakramenten trägt Biel vor, dass dieselben nicht bloß ex opere operantis, sondern auch ex opere operato wirken (Sent. lib. IV. diss. 1. qu. 3) — der Schlusspunkt in der Entwickelung der Kirche zur äußerlichen Sakramentsanstalt. Man merkt das Hochgefül eines echten Priesters dieser Kirche, wenn er schreibt „qui creavit me, si fas est dicere, dedit mihi creare se, et qui creavit me sine me, creatur mediante me. Hanc stupendam sacerdotii dignitatem scriptura non valens unius nominis significatione exprimere, hos nunc reges, nunc angelos, nunc deos crebrius appellavit. (Expos. can. missae.) —

In Kirchenverfassungsfragen stand Biel bei allem Gehorsam gegen den päpstlichen Stul („Antipapist" war er nie) im allgemeinen auf dem Boden des Constanzer und Basler Konzils (vgl. Exp. can. missae. Lect. XXIII, sein Defensorium oboedientiae apostolicae" [vom Jare 1462] in seinen „Sermones de tempore" und endlich Collect. ex Occamo lib. III, diss. III, qu. 1, art. 2), wie er auch dem entsprechend die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes verwarf (Ib. fol. 30. col. 2: „pro vicario Christi, tamquam pro homine errare potente, oramus). Der evangelische Gedanke, dass die priesterliche Absolution keinen richterlichen, sondern nur einen deklaratorischen Charakter habe („Sacerdos absolvendo confitentem pronunciat eum [a Deo] absolutum, non remittit peccatum, Coll. lib. II. dist. XXVII), tut seiner römischen Kirchlichkeit keinen Abbruch. Als Prediger zeichnete sich Biel durch praktischen Blick vor vielen seiner Vorgänger aus; aber seine Reden sind doch auch nach der Unsitte jener Zeit mit unerträglichem scholastischem Ballast überladen.

Seine Werke, von denen die meisten durch seinen Schüler Wendelin Steinbach (Prof. in Tübingen) herausgegeben wurden, sind folgende:

1) Epitome et Collectorium ex Occamo super IV libros Sententiarum u. s. w. Tüb. 1495. fol. 2 Voll. — 1508 Basel.

2) Expositio canonis missae in alma universitate Tüv. ordinarie lecta (nach Eggelingus, einem älteren Zeitgenossen Biels, gearbeitet). Tüb. 1499, fol. — Bas. 1510. — Lugd. 1514.

3) Epitome expos. can. missae. 1499 Tüb., Antw. 1565, in 12°.

4) Sermones dominicales de tempore et sanctis per totum annum (Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjares, mit einem Anhange Kasualreden) 1499. Bas. 1519, in 4°.

5) Sermones de festivitatibus Christi s. l. e. a., in 4°.

6) Sermones de festivitatibus Mariae, Tüb. 1499 (zu Ehren der von der Erbsünde unbefleckten Jungfrau). — Ferner werden genannt ein Tractatus artis grammaticae und de potestate et utilitate monetarum.

Über Biel handeln H. A. Erhard in Ersch und Grubers Encykl. I. S. IX. B. (1822). — Hier. Wig. Biel, diss. theol. de Gabr. Biel celeberrimo papista antipapista. Vitemb. 1719, in 4°. — Linsenmann, Anfänge der Univ. Tübingen, in der Tübing. theol. Quartalschrift, 1865 S. 195 ff.; derselbe, Gabr. Biel, der letzte Scholastiker u. d. Nominalismus, ebend. S. 449 ff. — A. Ritschl, Geschichtl. Studien z. christl. Lehre v. Gott. (Jahrb. f. d. Th. X, 2. S. 316 ff.) und derselbe,

Die christl. Lehre v. d. Rechtf. u. Versöhnung I, 89 ff. — Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen (Gött. Diss. 1876 S. 81 ff.) **P. Tschackert.**

Bienenzucht bei den Hebräern. Wie es in Palästina in alten und neuen Zeiten viele wilde Bienen gab und noch gibt, die in Felsritzen, hohen Bäumen und dergl. bauen (Deut. 32, 13; 1 Sam. 14, 25 ff.; Richt. 14, 8, wozu eine treffende Parallele bei Herod. 5, 114) und mit deren Schwärmen, zumal wegen ihres im Orient viel schmerzhafteren und gefährlicheren Stiches, öfter feindliche Kriegsheere treffend verglichen werden (Deut. 1, 44; Ps. 118, 12; Jes. 7, 18; vergl. Hom. Il. 2, 87 ff.); so zog man wol one Zweifel wie noch heute auch zame Bienen, welche die Bienenwärter durch Zischen oder Pfeifen aus und in ihre Stöcke zu locken verstanden (Jes. a. a. O. und dort die Ausleger; 5, 26; Sach. 10, 8; Älian. H. A. 5, 13; Voß zu Verg. Georg. 4, 64). Nach Philo (II. p. 633. Mang.) gaben sich die Essener besonders mit der Pflege dieser Tiere ab, und auch der Talmud erwänt öfter die Bienenzucht. Daher geschieht auch häufig des Honigs Erwänung, zumal er eine Lieblingsspeise der Orientalen ist (Ps. 19, 11; 2 Sam. 17, 29; Cant. 5, 1; Ez. 16, 13; Luk. 24, 42; Prov. 24, 13; 25, 16 ff.), obwol er im Übermaße genossen schädlich wird, Prov. 25, 27. Nebst der Milch wird deshalb Honig, den man auch zu Kuchen gebrauchte, Exod. 16, 31, als das erfreulichste Landesprodukt Kanaans angefürt, welches darum ein Land heißt, „da Milch und Honig fließt", womit die vorzüglichsten, freiwillig von demselben hervorgebrachten Erzeugnisse bezeichnet sind, z. B. Exod. 3, 8; Jes. 7, 15; Jer. 11, 5; Ez. 20, 6; oder auch „ein Land mit Ölbäumen und Honig" Deut. 8, 8; 2 Kön. 18, 32. Daher wird ferner Honig in mannigfachen Bildern angewendet, z. B. Prov. 5, 3; 18, 24; Cant. 4, 11; und der Name „Biene" (Debora) ward ein beliebter Frauenname. Mitunter wird jedoch mit dem Ausdrucke דְּבַשׁ nicht Bienenhonig gemeint sein, sondern vielmehr Traubenhonig, d. h. zu Syrup eingekochter Most, der noch jetzt unter dem gleichen Namen Dibs in jenen Ländern häufig bereitet wird und einen wichtigen Handelsartikel bildet (Genes. 43, 11; Ez. 27, 17; vergl. Burckhardt, Reisen in Syrien. I. S. 262. Wellsted. R. in Arab. I. S. 222; Robinson II. S. 717; Petermann, Reisen im Orient I. S. 49; Movers, Phönik. II, 3, S. 216.) Wilder Bienenhonig ist erwänt 1 Sam. 14, 25; Matth. 3, 4, wie noch Steph. Schulz (Leitungen des Höchsten V. S. 133) solchen in der jüdischen Wüste aus Felsritzen hervorfließen sah; vergl. auch Shaw, Reise. S. 292 f.; Oedmann, vermischte Sammlungen aus der Naturkunde VI. 131 ff. und Bochart, Hierozoic. III, 352 sqq. Übrigens durfte der Honig nicht verwendet werden zu Speisopfern, Levit. 2, 11 ff., aber darum deshalb wie Philo II. p. 255. Mang. vermutet, weil die Bienen unreine Tiere seien (nach der Meinung der Alten, als erzeugten sie sich aus Aas), sondern weil er leicht in Säuerung übergeht (Plin. H. N. 11, 15) und deshalb nicht als Opfer dienen konnte (vergl. das talmud. Wort חִרְבִּישׁ = säuern bei Buxt. Lex talm. p. 500), vielleicht auch gemäß dem Zusammenhange der angeführten Gesetzesstelle, deshalb, weil er beim Verbrennen einen übeln Geruch gibt (Rosenmüll. ad Levit. l. l.). Hingegen wurden Erstlinge vom Honig dargebracht (zum Beweis, dass er nicht an sich als unrein galt, und zu deutlichem Zeugnisse vom Betrieb eigentlicher Bienenzucht!); diese gehörten aber nicht Gott, sondern den Priestern, 2 Chr. 31, 5. Näheres bei Winer unter Bienenz. und Honig und v. Leugerke, Canaan. I. S. 170 f.; Tobler, Denkblätt., S. 118 f. Ritter und Robinson, neuere bibl. Forschungen S. 516, welcher z. B. in der blühenden Ebene Hûleh viele hundert Bienenstöcke sah aus Rören von geflochtenen Weiden, mit Schlammerde bekleidet, in Pyramidenform aufeinandergelegt und mit einem rohen Dach oder einer alten Zeltmatte bedeckt.

Rüetschi.

Bilder bei den Hebräern. Aufs entschiedenste hatte Mose, Exod. 20, 4 f., vgl. Deut. 4, 15 ff., dem Volke Israel, wenn auch nicht die Verfertigung aller Bilder zu profanen Zwecken, so doch diejenige solcher zu religiösem Gebrauche verboten, von dem unsichtbaren, unendlichen Schöpfer sollte durchaus kein end-

liches, beschränktes, seiner Idee stets inadäquates Bild durch die Hand eines Menschen, seines Geschöpfes, gemacht oder gar verehrt werden. Sonst aber war auch im Kultus nicht jegliche Bildnerei gänzlich ausgeschlossen, vielmehr fand sie hier nach den Anordnungen der mosaischen Zeit selbst als eine sprechende Symbolik eine, wenn auch nur beschränkte, Anwendung. Dahin gehören namentlich die Cherubsgestalten, die so vielfach im Heiligtum angebracht waren, auf dem Deckel der Bundeslade, Exod. 25, 18 ff., und eingewoben in die Teppiche und den Vorhang der Stiftshütte, 26, 1; 36, 35 *), wie im salomonischen Tempel eingeschnitzt in dem Getäfel und den Türen, abwechselnd mit Palmen, dem Sinnbild des Erhabenen und des heil. Landes (Thenius zu 1 Kön. 6, 23. S. 80), wie eingeschnitten (ciselirt) auf den Gestell-Wänden der Waschbecken im Vorhofe, abwechselnd mit Rindern und Löwen, und im Allerheiligsten in kolossaler Gestalt stehend neben der heil. Lade angebracht als deren Wächter und Schirmer, 1 Kön. 6, 23. 32. 35; 7, 29. 36. Wir rechnen dahin ferner die am Leuchter, den zwei Tempelsäulen und den Tempelwänden als bezeichnender Schmuck angebrachten Blumen (Lotos, Granaten u. a.) Ex. 25, 31 ff.; 1 Kön. 6, 18 u. K. 7, sodann die 12 kolossalen, gegossenen Rinder, welche das sogenannte „eherne Meer" oder große Wassergefäß im Vorhofe trugen, 1 Kön. 7, 25, welches letztere freilich Joseph. Antt. 8, 7, 5 nach der rigoristischen Ansicht seiner Zeit als ungesetzlich tadelt. Selbst die eherne Schlange Num. 21, 8 ff., die Moses in der Wüste als Symbol der heilenden Gegenwart Gottes aufrichtete, kann in gewisser Beziehung hier angefürt werden. Im übrigen siehe über die Bilder die eig. Art. —

Mit dieser jedenfalls nur einfachen und daher unschädlichen Symbolik begnügte sich aber das sinnliche Volk nicht, sondern teils uralte, einheimische Gottesdienste, teils neue heidnische Kulte suchten sich entweder neben der neuen Religion zu behaupten, mit ihr zu verschmelzen, oder gar sie zu verdrängen und wurden so Veranlassung, dass das Volk mehr oder weniger in Bilderdienst und damit in heidnisches Wesen zurückfiel, so dass die reine Religion in ihrer ganzen einfachen Erhabenheit und Bildlosigkeit die größte Mühe hatte, ein dauerndes Gut der Gemeinde zu werden. Es wirkte ihr zunächst entgegen die uralte Gewonheit des semitischen Stammes, Hausgötter zu haben, Teraphim (s. den Art.), die man besonders gebrauchte, um Orakel von ihnen zu empfangen (Hos. 3, 4; Sach. 10, 2); aus dem Aufenthalt der Stammväter Israels jenseits des Euphrat waren solche, aus einem menschenänlichen Bilde (1 Sam. 19, 13 ff.) bestehend, durch Labans Tochter, Rahel (Genes. 31, 19 ff.), auch nach Kanaan gebracht worden, und wir finden sie hier trotz ihrer Beseitigung durch Jakob, ebend. 35, 2 f., nicht nur in der gesetzlosen Richterzeit, Richt. 17, 5; 18, 27, sondern bis zur Kultusreform des Josia, 2 Kön. 23, 24; aus Ezech. 21, 26 geht hervor, dass sie eine wesentlich mesopotamisch-babylonische Sitte waren; mit dem Jahvedienste hatten sie nichts zu schaffen, erhielten sich aber nach der ungemeinen Zähigkeit, womit bei den Semiten zumal die häuslichen Sitten sich fortpflanzten, wenigstens sporadisch noch viele Jarhunderte. Ein zweiter Grund, welcher die Hinneigung Israels zum Bilderdienst erklärt, ist der lange Aufenthalt in Ägypten, wo sich das Volk an Tiersymbolik gewönte; von daher erklärt sich sowol die bereits angefürte eherne Schlange, welcher noch bis zur Zeit des Hiskia das Volk räucherte, freilich ganz gegen den Sinn Moses, 2 Kön. 18, 4, als auch besonders der seit Aaron, Exod. 32, immer wider in einzelnen Gegenden, Familien (Richt. 17 bei Mikah, 8, 27 bei Gideon — denn an beiden Stellen ist wol mit Bertheau eben an diese Art von Bilderdienst zu denken, wenn nicht eher noch an einen Teraphimdienst, s. Richt. 17, 5, vgl. Hos. 3, 4) und ganzen Stämmen (Dan. — Richt. 18) vorkommende

*) Jos. Antt. 3, 6, 2 behauptet gemäß dem Rigorismus seiner Zeit, es seien wol Blumen aber keine ζώων μορφαὶ eingewoben gewesen. Dies ist freilich angesichts obiger Stellen unrichtig und übertrieben; allerdings aber beschränkte sich die bildende Kunst bei den Hebräern, soweit wir bei den spärlichen Überresten urteilen können, namentlich auch in den Dekorationen von Gebäuden, wesentlich auf eine, dem vegetativen Reich entnommene Ornamentik, s. Lübke, Gesch. d. Architektur, S. 65 und vgl. d. Art. „Baukunst". Beim Schmuck häuslicher Geräte u. dgl. wird es nicht anders gewesen sein.

Jahve-Kultus unter dem Bilde eines Stieres (s. d. Art. „Kalb, goldenes"), welcher im Zehnstämmereich gemäß dessen ursprünglicher Anlehnung an das mächtige und schöne Ägypten schon von Jerobeam zu Dan und Bethel förmlich sanktionirt wurde, 1 Kön. 12, 28 ff., und sich bis zum Untergange dieses Reiches fast beständig erhielt, selbst unter den bessern Königen, 2 Kön. 10, 25 ff.; 17, 2, weshalb die Propheten so häufig den Bilderdienst zu Bethel angreifen, Am. 3, 14; 5, 10. 13; Hos. 10, 15; 8, 57; 13, 2; 12, 4 u. a. An diesem Orte blieb noch nach der Eroberung Israels ein solcher Kultus, 2 Kön. 17, 28, dessen Reste erst Josia vernichtete, 23, 15 ff. Selbst ins Reich Juda fand er wenigstens zu Verbotenen Eingang, Am. 5, 5; 8, 14. Somit hatte hier seit David und Salomo die bildlose Jahve-Verehrung die allgemeine Anerkennung erworben, aber zum teil verdeckt eben deshalb waren die Judäer, deren Sinnlichkeit nicht geringer war, als der ihrer Brüder im Reiche Ephraim, desto mehr geneigt, eigentlich heidnischem Götzendienste sich zu ergeben. War schon zur Patriarchenzeit die kanaanitische Verehrung von heil. Bäumen und Steinen (מַצֵּבָה) als Denkmälern oder gar Bildern der Gottheit mittels auf den hebräischen Stamm Jakobs übergegangen (Genes. 28, 18 ff.; 31, 45 ff. 35, 14; s. v. Lengerke, Kenaan. I. p. 251 sq.; Ewald Alterthüm. S. 124 f. 284 f., und freilich später vom Gesetze (Levit. 26, 1) verboten wurde, so war es nicht als natürlich, dass nach der Festsetzung Israels in Kanaan zum teil mitten unter den übriggebliebenen Kananitern und in vielfacher Berührung mit den benachbarten Phöniziern, der Kultus dieser stammverwandten, in der Civilisation über weiter fortgeschrittenen Völker auf die roheren Israeliten vielfach ansteckte. Namentlich drang von dieser Seite her der sinnliche Naturdienst [illegible] der übrigen semitischen Stämme in Israel ein, und man wird [illegible] wenn in einer Zeit, „da kein König in Israel war, und jeder [illegible] (Richt. 17, 6), da auch noch kein einheitlicher und [illegible] Verband der einzelnen Stämme verband, es ebenfalls mitunter [illegible] nicht unmöglich war, das Heiligtum der Stiftshütte [illegible] und man doch irgendwelchen Kultus in der Nähe besitzen [illegible] (Num. 25, 2; Jos. 24, 23), leicht kanaanitischer, syrischer, arabischer Abgötterei hingab. So wurden [illegible] und Camos, Thammus und andere Götter bald [illegible] wieder die betreffenden Artikel nachzusehen sind —; [illegible] den Richter fast in jedem Kapitel Zeugnis. Freilich [illegible] Religion neuen Aufschwung, und unter David mag [illegible] mehr vorgekommen sein, desto mächtiger drang er [illegible] Salomos ein, dessen fremde Frauen ihn dazu verleiteten. [illegible] vorübergehender Reaktion großer Propheten und besserer [illegible] Juda, erhielt sich eigentlich heidnischer Götzendienst und [illegible] (2 ff.) im Reiche Juda bis ins Exil hinein, wogegen [illegible] beständig ankämpfen müssen, z. B. Jer. K. 2. 3. 4. 7; [illegible] 9 ff.; 23, 37 ff. u. a., und wovon uns die Bücher [illegible]

[illegible] der Gottheit bestanden in der Regel aus einer geschnitzten [illegible] Holz oder Stein, wol seltner von Metall, Erz, Silber [illegible] (Levit. 19, 4), die im ersteren Falle mit einem gegossenen [illegible] Metalle (מַסֵּכָה) überzogen war, weshalb auch diese beide [illegible] Bild bezeichnen können *). Die Propheten stellen gern [illegible] des so onmächtiger, selbstgeschaffener Götzen dar, z. B. [illegible] 19—21; 41; 46, 5—7; 49, 9 ff.; wo die Erstellung eines [illegible] und Holz, oder die Umkleidung eines Schnitzbildes (v. 13 ff.) [illegible] 11, 7; Richt. 17, 4 f.) sarkastisch beschrieben wird; Bar. 6. [illegible]

*) dagegen nirgends ein Götzenbild, wie Gesen. s. v., Ewald a. a. O. [illegible] dagegen Chenius zu 1 Sam. 21, 10 und Bertheau zu Richt. 8, 27; es ist [illegible] des Priesters, s. diesen Art.

Weish. 13 ff. S. übrigens noch Ewald, Alterth. S. 230 ff. u. bibl. Theologie II. S. 131—148; v Lengerke, Ken. I. p. 252. 464. 482 sqq., Duncker, Gesch. d. Alterth. I. S. 162. 221 f. 227 f. 255 u. a. — Winer, R.-W.-B. Art. „Bilderdienst" und „Götzendienst". —

Von Bildern nicht religiöser Art werden aus früherer Zeit nur erwänt die Löwen am Throne des Salomo, deren 2 neben den Armlehnen als dessen Wächter, 12 auf den 6 Stufen zu beiden Seiten als Symbol der um den einen Herrscherthron versammelten Macht der 12 Stämme standen, 1 Kön. 10, 29 f. (und dort Thenius). Nach dem Exil wurden die Juden auch in dieser Beziehung strenger; wenigstens die orthodoxen Phariſäer dehnten das mosaische Bilderverbot mit einer Konsequenz, wie es ursprünglich sicher nicht gemeint war (Schürer, neutest. Zeitgesch. S. 385 f.), auf alle und jede Bilder aus, nicht nur auf die an oder im Tempel (Jos. Antt. 17, 6, 2; B. J. 1, 33, 2), sondern auch auf die an Palästen als architektonische Verzierung angebrachten (ib. 2, 10, 4; vgl. de vita § 12), und wollten selbst das kaiserliche Bild und den Adler an den Feldzeichen der Soldaten nicht in Jerusalem dulden, Antt. 18, 3, 1 u. a., vgl. überhaupt die Grundsätze bei Jos. Antt. 15, 8, 1; B. J. 2, 9, 2; Tacit. hist. 5, 5. Freilich war dieser Rigorismus nicht allgemein; denn, abgesehen von den gräcisirenden Herodianern, hatte schon zur Zeit Seleukus IV. Hyrkanus, Son Josephs aus Jerusalem, sein Schloss jenseits des Jordan mit kolossalen Tierfiguren geschmückt, Antt. 12, 4, 11, vgl. Ewald, Gesch. d. V. Isr. IV, S. 309 f., und die Königin Alexandra ließ, freilich für den Heiden Antonius, Portraits von ihren Kindern verfertigen, ib. 15, 2, 6, und Herodes Agrippa I. hatte Bildsäulen von seinen Töchtern, ib. 19, 9, 1.

Rüetschi.

Bilderbibel. Unter diesem Namen befassen wir die verschiedenen Arten, in welchen die zeichnende Kunst zur Veranschaulichung der h. Schrift sich dienstbar erweist. Entweder werden die Bilder in den Text selbst eingefügt, so entsteht die eigentliche „Bilderbibel"; oder es werden Bilder zwischen die Textblätter eingelegt, wie in den „Kupferbibeln"; oder eine Reihe von Darstellungen aus der ganzen h. Schrift oder aus einem Teil derselben gibt eine „Bibel in Bildern" oder ein biblisches Bilderbuch one den Text. In allen diesen Formen hat die Kunst der Bibel und hinwiderum die Bibel der Kunst unschätzbare Dienste getan von ältester Zeit bis heute. Bilderbibeln sind ja so alt, als die christliche Kunst selber. Schon die heidnische Kunst hatte ihren Homer und Virgil mit Zeichnungen und Gemälden beleuchtet und geschmückt. Hiernach gab es schon im 4. Jarh. ganze Reihen von biblischen Büchern mit einer Fülle von Kleingemälden. In den ältesten Pergamentrollen der Bücher Mosis, Josua, Richter, Ruth bewart die Bibliothek des Vatikan die früheste und ausfürlichste Bilderbibel. (Vergl. „der älteste christl. Bilderkreis" von Dr. Piper in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1856, S. 149). Späterhin vereinigten sich die Erklärungen der Theologen und die Darstellungen der Maler, um in den „Catenen" eine Art erklärter Bilderbibeln herzustellen. Die mönchische und zünftige Kunst des Mittelalters hat in den zallosen Miniaturen zu Evangelistarien, Passionalen u. s. w. eine unendliche Pracht entfaltet.

Von diesen Herrlichkeiten war freilich das Volk ausgeschlossen, sie waren ihm unbezalbar. Es musste die Buchdruckerkunst mitsamt dem Bilddrucke, es musste der Eisen- und Kupferstich und ganz besonders der Holzschnitt erfunden und ausgebildet werden, damit die h. Schrift und Kunst allem Volke zum Eigentum werden könnte. Lange vor der Reformation erschienen die herrlichen Stiche von Martin Schön in Kolmar mit Darstellungen aus dem Leben und Leiden Jesu. Die im Jar 1477 bei Anton Sorg und bei Zainer in Augsburg gedruckte Bibel hat bereits Holzschnittbilder. In die bei Koburger in Nürnberg 1483 gedruckte deutsche Bibel kamen Holzschnitte aus der ältesten kölnischen deutschen Bibel, welche noch 1522 in die Halberstädter aufgenommen wurden. Zu Paris erschien 1487 der erste Band der Bible historiée mit Holzschnittbildern. Dazu kamen die kleineren biblischen Volksbilderbücher mit Darstellungen aus der Leidensgeschichte, aus der besonders beliebten Offenbarung Johannis und dem hohen Liede, auch

eine „Armenbibel", ein kurzer Bibelauszug in ganz einfachen, roh umrissenen Holzschnittfiguren.

Gegen das Ende des 15. Jarh. trat derjenige deutsche Künstler in den Dienst der h. Schrift, welcher bis heute unübertroffen dem Bibelbilde alsbald zu höchster Würde und Wirkung verholfen hat. Albr. Dürer in Nürnberg veröffentlichte 1498 seine großartigen Holzschnittbilder zur Offenbarung, 1507 bis 1513 seine in Kupfer gestochenen Blätter zur Leidensgeschichte, 1511 seine in Holz geschnittene große und kleine Passion nebst dem Leben der Maria. Von Hans Scheufelen in Nördlingen erschienen (1507) zu Straßburg 15 Passionsbilder und ein Passionsspiegel mit Holzschnitten zu Nürnberg. Im Jar 1508 druckte Knobloch in Straßburg ein Leben Jesu mit Holzschnitten von Gamperlen und das Leiden Jesu mit Holzschnitten von Urs Graf; 1509 erschien eine Passion von L. Cranach in Wittenberg; 1518 wurden von Grüninger in Straßburg die Evangelien und Episteln des Kirchenjars ebenfalls mit Holzschnitten, 1507 und 1522 von Knoblin in Hagenau ein Kationarium Evangelistarum mit Bildern gedruckt.

So war schon vor Beginn der Reformation die Ban gebrochen. Da erschien 1522 Luthers N. Testament der Lorher in Wittenberg, dessen Pressen täglich 1000 Bogen lieferten. Gleich diese erste Ausgabe hatte Holzschnittbilder zur Apokalypse. Diese Erfindung schon der Bibel von 1483 angehört und deren babylonische Hure bereits mit der dreifachen Krone abgebildet ist. Im Jare 1523 druckte Schönsperger in Augsburg das luth. N. T. mit Holzschnitten von Scheufelen. Es scheint, daß der Drucker in Augsburg die ganze nichtlutherische Bilderwelt von Scheufelen und Burgkmaier, dem Freunde Dürers, und das N. Test. allein mit Holzschnitten des letzteren herausgab. 1524 besorgte Friedr. Peypus in Nürnberg einen Neudruck der Bibel mit vielen Holzschnitten von Hans Sebald Beham zum A. T. Das Titelbild, Christus am Kreuz, ist von Cranach. Grüninger in Straßburg gab 1524 das luth. N. T. mit [illegible] Bildern zur Apokalypse heraus; Steiner in Augsburg druckte [illegible] Bildern. Hagenau erschien bei Fr. Regnault [illegible] Holzschnitten.

[illegible] In den Jahren 1526 u. 27 ließ der bischöfliche [illegible] Luthers N. Test. wieder mit nur einigen Änderungen [illegible] Holzschnitten drucken und Emser ließ 1527 das N. T. Lutherischen Textes mit Herzog Georgs Privilegium ausgehen zu gerechtem Ärgernis des Reformators, der seine Übersetzung durch so ungewaschene Hände verunreinigt sehen mußte. Die alte Wormser Bibel von P. Schöffer wurde 1529 [illegible] Holzschnitten bei (1531 in zweiter Auflage erschienenen) Zürcher Bibel [illegible] Bei Lempereur in Antwerpen ließ Lefevre d'Etaples ebenfalls eine [illegible] Bibel mit Bildern erscheinen.

Nachdem Luther auch das alte Passional zum Betbüchlein in gereinigter Gestalt mit zehn Holzschnitten zum Druck besorgt hatte, ließ er in den seit 1529 und folgenden Ausgaben ein halb Hundert biblischer mit Sprüchen versehener Holzschnittbilder für das Volk und seine Jugend mitgehen. Im Jar 1534 erschien sodann das A. Test. mit Fleiß verdeutscht von M. Luther Doktor" bei Hans Lufft in Wittenberg mit Holzschnitten. Zum N. T. kamen jetzt noch mehr Bilder als in den früheren Ausgaben, zur Apokalypse allein 26. Sie waren zum teil nach Martin Schöns alten Kupferstichen geschnitten. Übrigens sagt Hans Lufts Korrektor, Christof Walther, „Luther selbst habe die Figuren zum teil erdacht". Melanchthon aber schreibt seinem Freund Stigel in einem Briefe vom 26. Sept. 1544, daß er sich zuweilen mit Entwürfen biblischer Bilder beschäftigt habe, deren Umrisse er dann dem Maler Lukas Cranach zu weiterer Ausführung für die Bibeln übergeben habe. So wichtig war den Reformatoren, so wesentlich half zur Durchfürung der Reformation das Bibelbild und die Bilderbibel.

Gleichzeitig mit Luthers A. T. kam 1534 eine verbesserte, nachher öfters aufgelegte katholische Bibelübersetzung von Dietenberger bei Jordan in Mainz mit vielen Holzschnitten heraus. One solche war die h. Schrift zu jener Zeit gar

nicht mehr zu haben. Jar für Jar brachten Egenolf in Frankfurt, Stainer in Augsburg, Wendel in Straßburg, Wolf Köpfel ebendaselbst (fügte seiner Ausgabe „200 Figuren mehr denn vorher“ hinzu), besonders aber Hans Lufft in Wittenberg, Wolrab in Leipzig, Johann vom Berg in Nürnberg (1550) neue Bibeldrucke mit Bildern; Hans Kraft in Wittenberg druckte 1572 und 1574 neue Ausgaben, 1576 und 1584 aber die eigentliche Prachtbibel des Jarhunderts. Der Kurfürst von Sachsen ließ in seinem auf Pergament gedruckten Exemplare sich die Holzschnittbilder durch einen kunstreichen „Briefmaler“ bunt ausmalen, änlich den alten Miniaturen. In Frankfurt gab der berühmte Buchdrucker Sigm. Feyerabend 1580 eine Bibel mit 144 Figuren heraus. Noch zum Schlusse des Jarhunderts, das wir ein Bibeljarhundert nennen dürfen, wie kein anderes, besorgte Veit Dieterich bei Egenolf in Frankfurt eine Ausgabe „mit schönen Figuren geziert“ (1599).

Neben diesen eigentlichen Bilderbibeln gingen die biblischen Bilderbücher als helle Scharen von Evangelisten ins Volk. Von Hans Beham, einem Schüler A. Dürers, erschienen 1537 und öfter Biblicae historiae magna arte depictae in einer Reihe von Holzschnittblättern. Mich. Graff gab 1536—1553 eine „Biblische Historie, figürlich fürgebildet“ heraus. 1541 und 42 erschien bei Wendel in Straßburg eine „Laienbibel, in der fleißig zusammengebracht sind die fürnehmern Historien beider Testamente“. Die neutestamentlichen Bilder von H. Scheuffelen wurden auch in besondern Abdrücken verbreitet. Alle diese Werke überstralt Hans Holbeins unvergleichliches alttestamentliches Bilderbüchlein, welches 1538 erstmals unter dem Titel Historiarum Vet. Testamenti Icones ad vivum expressae, dann 1543 u. 1547 zu Lyon mit lateinischem, 1549 mit englischem und 1550 mit französischem Texte herauskam. In den Jaren 1552 u. 1553 erschienen bei Herm. Helferich zu Frankfurt „biblische Historien“ des A. und des N. T. „künstlich fürgemalet“, ein biblisches Bilderbüchlein von Hans Brosamer, der sich freilich mit einem H. Holbein nicht messen kann. 1556 gab Rud. G. Walther biblische Summarien zu Frankfurt heraus „mit schönen Figuren gezieret und in Reime verfaßt von Burkhard Waldis“. Besonders tätig war Virgilius Solis, der Holzschneider und Kupferstecher zu Nürnberg, der 1562 „Biblische Figuren des A. u. N. T. ganz künstlich gerissen“ und 1565 „Newe Figuren des N. T.'s“ herausgäb. Des Salzburger Hans Bockspergers „Neue biblische Figuren des A. und N. T.'s“, nachgerissen durch Jost Ammann, legte 1564 und öfter S. Feyerabend in Frankfurt auf. Ebendaselbst erschienen 1571 J. Ammanns eigene Icones N. T. Die „Neuen biblischen Figuren künstlich und artig gerissen durch Jost Ammann von Zürich, gestellt durch Herrn Heinrich Peter Rebenstock, Pfarrherrn zu Ischersheim“, Frankfurt bei Feyerabend 1571 bilden ein handliches Büchlein, das von der Schöpfung bis zur Offenbarung in 200 kleinen, durch lateinische Verse erklärten Holzschnitten die wichtigsten biblischen Geschichten und Altertümer schildert — freilich schon in ziemlich flüchtiger und handwerksmäßiger Weise. Noch ist zu nennen Lauterbachs, zu Frankfurt 1573 erschienenes, „Handbüchlein des A. und N. T.'s“ — oder Enchiridion cum iconibus, eine illustrirte biblische Geschichte, und Tob. Stimmers „neue künstliche Figuren biblischer Historien zu gottsförchtiger Ergötzung andächtiger Herzen“, von Joh. Fischart (Basel 1576) „mit artigen Reimen versehen“.

Wie im evangelischen Deutschland, so entstand auch in den Niederlanden und in Frankreich eine Reihe biblischer Bilderwerke bis gegen das Ende des Jarhunderts. So zu Antwerpen 1537 und öfter eine illustrirte Vita J. Christi, zu Lyon 1559 Figures du V. T. par Tournes, und die auch ins Spanische und Italienische übersetzten Quadrins historiques de la Bible par Claude Paradin 1553, Figures de la Bible illustrées par Gueroult 1565; Figures de la Bible par Chappuis 1582.

Mit dem Ende des Jarhunderts war auch das Ende des Holzschnitts, dieses treuesten Dieners der Volksbibel, gekommen; die sinkende Kunst hat ihn immer mehr verknöchern und verwildern lassen. An seine Stelle trat im 17. Jarh. der Kupferstich mit seiner anspruchsvolleren und minder volksmäßigen Weise. Im

Im Jahre 1607 gab Vadalaschio und Lanfranco die herrliche „Bibl. Raphaelis“ heraus, d. h. die von jenem größten Meister für die Logen des Vatikans gemalte Folge von 52 meist alttestamentlichen Bildern. Mit diesen nicht zu verwechseln, doch ein höchst verdienstvolles Werk, sind die von Matthäus Merian zu Frankfurt herausgegebenen Icones biblicae und Historiae sacrae, welche von 1625—27 an in verschiedenen Ausgaben mit lateinischem, deutschem und holländischem Texte [illegible] waren, von Göthe auch hochgehaltener Hausschatz des evangelischen Volkes geworden sind. Nächst dieser Merianischen „Kupferbibel“ wurde ein [illegible] Kunstwerk die mit Anmerkungen und Kupferstichen versehene „Emmerische“ Bibel, welche nach den Intentionen des Herzog Ernst auch die Gothaische u. Weimarische und dem Wunsch der Herausgeber die Jenaische und nach dem Drucken der Nürnbergische Bibel genannt ist. Gleichzeitig ließ der fromme Fürst auch [illegible] gottselige Bilderbibel für die Jugend“ eine Kinderbibel in Bildern [illegible] Diesen Werken gesellte sich von 1656 ab die von Tilemann Stella [illegible] große Kupferbibel, und die ebendaselbst 1692 erschienene [illegible] 1695 erschien das theatrum biblicum von [illegible] Veit [illegible] Nürnberg. [illegible] iconibus illustr., von Spizel; 1679 [illegible] 1691 das „Biblische Engel- und Christ-[illegible] der Weigels Leben und Leiden Christi [illegible] Schrift deß A. u. N. T.“ in Kupfern.

In Nürnberg [illegible] Icones illustrium femin. V. et N. T. [illegible] J. Chr. iconibus artificiosissimis [illegible] 1625, den Bourghesius das Leben, [illegible] die denkwürdigsten Historien des [illegible] figuren 1648 in Kupfer gestochen wor- [illegible] Jacques Callot la vie de l'en- [illegible] figures des histoires de la Bible bei [illegible] figures sacrees sur la Bible“ zu Pa- [illegible] historiae V. et N. T. [illegible] rum Vet. Test. von [illegible] und Exodus. [illegible] Historien (1714) [illegible] für mehr als [illegible] Augsburger „historische [illegible] Historie des [illegible] und Gemütslust, [illegible] Seine Frau, [illegible] in Kupfer. [illegible] Bilderſaal [illegible] Heren Jesu in [illegible] Phil. Andr. Ri- [illegible] N. T. Alle [illegible] Dinkers (1700), [illegible] den Franzosen [illegible] 1705, Clarke [illegible] N. T. mit 120 [illegible] eine schwedische „Bibelkammer“ kam 1793

[illegible] mit der Biblischen [illegible] Bilderbibel im [illegible] den Mitteln des [illegible] Ausgang [illegible] Hermus wurde 1690 in London [illegible] Bilderbibel- [illegible] The holy Bible with [illegible] pictu- [illegible] ment artists. Dieses große [illegible] im „klas- [illegible] Kunst kurz die modern-[illegible] Manierirt- [illegible] die schon im Kupfer- und Stahlstich [illegible] lich, im

Holzschnitt vollends unerträglich ist. An die Stelle der alten einfach kraftvollen Holzschnittbilder hat die zuerst in England und Frankreich widerauflebende neuere Holzschneiderei Zerrbilder gemeiner Natürlichkeit und theatralischer Aufgespreiztheit in die Bibeln geliefert, deren Abklatsche der deutsche Buchhandel schnell zu wolfeiler und schlechter Ware für den deutschen Markt zu verwenden wusste, z. B. in der bei Metzler in Stuttgart 1835 mit 309 abscheulichen Holzschnitten erschienenen Bilderbibel. Gleich schlechte, kleinere Pfennigschnitte bezog seit 1832 der Calwer Verlagsverein aus England für die 104 biblischen Geschichten von Dr. Barth, welche erst seit ihrer hundertsten Auflage (1854) diese fremden Abklatsche mit würdigeren Bildern ersetzten.

Das moderne Touristenwesen und der neuere realistische Trieb brachte eine neue Gattung von Bilderbibeln auf, wie die „sich selbst erklärende Familienbibel" von Browns (London und New-York) mit Städteansichten und Landschaftsbildern in Stalstich neben den nach ältern und neuern Meistern gestochenen und in bunter Reihe mit eingelegten biblischen Geschichtsbildern. Der „prachtvolle englische Stalstich" ward alsbald wider von deutschen Buchhändlern zum Lockvogel für das unverständige deutsche Publikum gemacht. 1836 erschien in Karlsruhe eine aus meist elenden Stalstichen zusammengewürfelte „Prachtbibel" mit Vorrede von Hüffel; von der Hildburghauser „Pracht-Hausbibel" wurden seit 1836 über eine Million Exemplare abgesetzt. Gleiche Marktware ist „die neueste Prachtausgabe der echten Lutherbibel", sowie die „Altarbibel in Folio mit 50 wirklichen Meisterwerken der Stalstechkunst geschmückt". Die von Gust. Mayer zu ihrem 300järigen Jubiläum 1845 herausgegebene „Lutherbibel" hat gediegene Stiche, ist aber im Prinzip nicht besser als die „illustrirten Familienbibeln" und dergleichen von der „englischen Kunstanstalt von Payne in Leipzig" am schwunghaftesten betriebene Bilderbibelindustrie. Auch die „deutsche Künstlerbibel" mit nur 12 Stalstichen nach neuern deutschen Kunstwerken war mehr auf einen künstlichen Augenreiz als auf den Dienst der Kunst am Worte Gottes berechnet.

Das ganze erste Drittel unseres Jarhunderts hindurch hat denn die deutsche Bibel mit fremdem Abfall und falscher „Pracht" sich verunzieren lassen müssen. Das einzige Originalwerk, die „Moralische Bilderbibel" des Rationalisten Lossius (1805—15), ist nach Inhalt und Form gleich gering. Endlich nahm sich aber die neuerstandene deutsche Kunst der Bibel, der sie ihr Bestes verdankte, mit neuer Liebe an. Zuerst brachte der wackere Olivier (1834) eine „Bilderbibel" d. h. 56 gestochene Bilder zum N. T., erläutert von G. H. Schubert. Dann kam Overbeck (1841) mit seinen kostbaren 40 Zeichnungen zum N. T. (in Kupferstichen bei Schülgen in Düsseldorf). Sofort erschien (1850) bei Cotta (jetzt bei Brockhaus) die ganze Bibel mit 175 in den Text gedruckten Holzschnitten „nach Zeichnungen der ersten Künstler Deutschlands". Das war wider einmal eine richtige Bilderbibel und zwar schönsten klassischen Stiles. Im Jar 1853 bot der evang. Bücherverein in Berlin dem evangelischen Volke eine wolfeile Bilderbibel alter guter Art mit 327 Holzschnitten nach altdeutschen und altitalienischen Meistern und Mustern, von Prof. Huber in Wernigerode sachkundigst ausgewält. Von einer Meisterhand kam endlich das Hauptwerk, die „Bibel in (240) Bildern" von Julius Schnorr von Karolsfeld (mit Text vom Verfasser dieses Artikels). Trotz diesem herrlichen deutschen Werke hat die allerdings durch glänzendste Technik und durch Theaterkünste jeder Art blendende, dem Bibelgeiste aber und dem deutschen Wesen so ganz und gar nicht entsprechende Bilderbibel des Franzosen Doré größern Eingang in die „gebildete" deutsche Familie finden können. Von den genannten Schnorrschen Bildern hat der Verleger 140, in kleinerem Maßstab geschnitten, neuerdings in einen vollständigen Bibeltext einfügen lassen, um so das Schönste aus der „Bibel in Bildern" einem größern Kreise in Gestalt einer Bilderbibel zugänglich zu machen. Nicht zu vergleichen damit ist die in Ulm erscheinende erklärte „große Hausbilderbibel" mit Holzschnitten nach Zeichnungen von Julius Schnorr in Stuttgart. Neuerdings ist auch eine katholische Bilderbibel in Freiburg erschienen, nachdem schon früher die Cottasche Bilderbibel mit dem Alliolischen Texte gedruckt worden war.

schließlich seien noch die neueren für die Jugend bestimmten Reihenfolgen biblischer Bilder erwähnt. Ohne künstlerischen Wert sind die Eßlinger und Kaiserswerther unendlich besser, aber auch mißachteter als die in Stuttgart erschienenen kolorierten Bildchen zum A. und N. T., sind die kleinen von Gust. König gezeichneten, von Jul. Thäter gestochenen, zu einer Kinder- und Volksbibel bester Art gereihten Bilder zur h. Schrift A. und N. Testaments. Für die Schule und Kinderstube sind bei Naumann in Dresden treffliche Wandbilder zum Anschauungsunterricht von G. Jäger, einem Schüler Schnorrs von Karolsfeld herausgekommen. Von hervorragender Bedeutung sind endlich die 30 Bilder, welche aus der „Bibel in Bildern" Schnorrs für den Schulunterricht ausgewält und durch Photolithographie in größtem Format nachgebildet bei G. Wigand in Leipzig erschienen sind.

So viel nun mit all diesem seit 25 Jaren geschehen ist, noch fehlt eine neue eindrückliche Bilderbibel für das eigentliche Volk, worin das Beste um geringsten Preis auf den Kindermärkten geboten wird. Nur in der Form, in welcher die [illegible] Bibel zur Reformationszeit den überwältigenden Eingang ins Volk gefunden [illegible] Form der durch das Bild erklärten, die religiöse Phantasie weckenden [illegible] Bibel könnte sie wol wider wirkliches Hausbuch und Familienbuch werden, der Jugend lieb und dem Alter wert. **H. Merz.**

Bilderstreitigkeiten. Die Quellen der Geschichte der Bilderstreitigkeiten sind: [illegible] de cultu Imaginum in utroque Imperio. Frcf. 1608; [illegible] V. XIII.: Johannes Damascenus. Λόγοι ἀπολογητικοὶ [illegible] ed. le Quien.: Theodorus Studita [illegible] Nicephorus. Breviarium historiae ed. Petavius, Paris [illegible] Paris 1555: Gregorii monachi dicti [illegible] Petav. 1555. Bearbeitungen: Dallaeus, [illegible] Mainz. Histoire de l'heresie des Iconoclastes. [illegible] imagines [illegible] Lugd. 1686; Walch, [illegible] Kaiser. Geschichte der wider die verehrenden Kaiser [illegible] 1812. Marx, Der Bilderstreit der byzantinischen [illegible] vergleichen Werken. Allgemeine Kirchengeschichte, [illegible] und Kurtz, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte [illegible] B. I. Abth. III. S. 3—30. Kunstgeschichtlich: Hergenröther, Byzantinische Gemälde. Zeitschr. f. christl. Archäol. u. christl. Kunst. 1876, I, 528—543, [illegible]—337.

[illegible] Isaurier (717—741) rettete das oströmische Reich vom Untergange durch die sarazenische Flotte vor Konstantinopel. Störungen, [illegible] Juden vorgekommen waren, veranlaßten ihn, [illegible] den Übertritt zum Christentume zu gebieten. Der kirchlichen Einheit des Staates zu Liebe [illegible] hat alle Ahnung von der Heiligkeit und Kraft der [illegible] religiösen [illegible] abging, zwang er die Montanisten (Theoph. p. 356. B.) zu sterben [illegible] der Staatskirche zu treten. Diese sollte sich mit dem Staate selbst ausdehnen und mit ihm über Juden und hauptsächlich über Muhammedaner Triumphe feiern. Aber die letzteren wurden durch nichts so sehr von dem Christentume fern gehalten als durch den schmachvollen heidnischen Bilderdienst, welchem sich die Christen seit dem fünften Jarhunderte hingegeben hatten. Noch im Jar 723 hatte der Kalif Jezid befohlen, die Bilder aus den christlichen Kirchen seines Reiches zu entfernen. Auch Leo haßte den Bilderdienst als einen Götzendienst, der von den nach seiner Ansicht scheinheiligen, verdummenden und demagogischen Mönchen gepflegt wurde. Deshalb beschloß er ihn zu vernichten. Weil der Patriarch Germanus anderer Meinung war, wurde im Jare 726 nur erst das Niederwerfen vor den Bildern verboten und zugleich wurden viele Bilder höher gestellt, als [illegible] von den Küssen des Volkes erreicht werden konnten. Aber der übereilte [illegible] Versuch einiger Bischöfe, schon jetzt die Bilder ganz zu beseitigen, rief eine gefarliche Empörung hervor und bestimmte den gefeiertsten Theologen der griechischen Kirche, Johannes von Damascus, und den Papst Gregor II., sich für die Bilder und gegen den Kaiser zu erklären. Das alles hinderte den Kaiser

nicht, sein Ziel mit Entschiedenheit zu verfolgen. Er gab im Jare 730 ein zweites Gebot, in welchem er die Entfernung und die Übertünchung der Kirchenbilder forderte. Er entsetzte den widerstrebenden Patriarchen und beantwortete eine Synode, welche Gregor III. gegen die Bilderfeindschaft hielt, mit der Einziehung der päpstlichen Einkünfte in Sicilien und Calabrien und damit, dass er das östliche Illyrien zum Patriarchate von Konstantinopel schlug. Der Papst suchte nun Hilfe bei den Franken. Johannes von Damaskus, der unter muhammedanischer Herrschaft in Jerusalem lebte, war dem Kaiser immer unerreichbar gewesen. Leo's III. Son, Konstantin V. Kopronymus (741—775), hatte gleich beim Antritt seiner Regierung den Hass der Bilderfreunde zu empfinden und konnte erst im Jare 743 Konstantinopel erobern. Deshalb verfur er nun mit der größten Strenge gegen den Bilderdienst, den er ganz ausrotten wollte. Im Jare 754 rief er eine ökumenische Synode in der Hauptstadt zusammen. Alle Patriarchen fehlten. Der Papst Stefan III. warf sich wegen der Longobarden dem Könige Pipin in die Arme. Die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem blieben aus Rücksicht auf die Sarazenen und aus Abneigung gegen die Kirchendespotie des Kaisers daheim, und der Patriarchenstul von Byzanz war erledigt. Die 338 versammelten Bischöfe gaben dem Satan es schuld, den Götzendienst und Kreaturendienst wider eingefürt zu haben und entschieden auf Grund der sechs ersten ökumenischen Synoden, wer ein Bild Christi male oder es verehre, sei entweder ein Nestorianer, indem er nur die menschliche Natur darstelle, also sie von der göttlichen Natur trenne, oder er sei ein Eutychianer, indem er in jener auch diese schon zu haben meine, also beide vermische. Das Abendmal sei das einzige rechtmäßige Bild Christi, d. h. der einzige Gegenstand, in welchem wir den ganzen Christum, seine menschliche und seine göttliche Natur haben. Übrigens würden Christus und die Heiligen durch die Kunst der Heiden nur geschändet. Bilderdienst sei durch die h. Schrift (Joh. 4, 24; 1, 15; 20, 29; 5 Mos. 5, 8. 9; Röm. 1, 23; 2 Kor. 5, 7; Röm. 10, 17) und durch die Väter (Epiphanius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Athanasius, Eusebius von Cäsarea u. a.) verdammt. Aber die Anrufung der Maria und der Heiligen sei recht. Die Verfertiger und Verehrer von Bildern trifft der Bann und den Johannes von Damaskus trifft unter dem Namen Mansur der Fluch der Synode. Die Geistlichkeit musste diese Beschlüsse unterschreiben. Die Mönche erlitten dafür, dass sie sich weigerten, das zu tun, grausame Verfolgung. Die Heiligenbilder wurden aus Kirchen und Häusern entfernt. Eine Verschwörung unterdrückte der Kaiser mit rücksichtsloser Strenge, selbst der Patriarch wurde infolge derselben hingerichtet. Jeder Reichsbürger musste nun dem Bilderdienste abschwören. Aber die Mönche sollten ganz von der Erde vertilgt werden und folgerichtig nahm der Kaiser auch den Kampf gegen die Verehrung der Heiligen und Reliquien auf. Rom blieb sich im entschiedenen Gegensatze gegen die Bilderstürmerei treu und setzte ihr einen Damm entgegen. Stefan III. verwarf die Beschlüsse des Jares 754 und Stefan IV. sprach auf einer Lateransynode vom Jare 769 die Verdammung über die Bilderfeinde aus. Warscheinlich vermittelnd hatte sich eine fränkische Synode zu Gentiliacum im Jare 767 ausgesprochen. Leo IV. Chazarus (775—780) hasste den Bilderdienst ebenso, wie ihn sein Vater gehasst hatte, und zürnte seiner Gemalin Irene aufs äußerste, als er warnahm, dass sie trotz des Eides, den sie ihrem Schwiegervater hatte leisten müssen, Heiligenbilder besaß und verehrte. Durch seinen baldigen Tod wurde Irene die Vormünderin Konstantins VI. Sie gewärte zuerst in Sachen der Bilder Duldung und Gewissensfreiheit. Die Mönche kamen wider zum Vorschein, und ihre Zal, ihr Eifer und ihr Einfluss wuchsen sehr schnell. Im Jare 784 wurde Tarasius Patriarch, nachdem ihm versprochen worden war, das Schisma, in welchem sich die griechische Kirche zu andern Kirchen befand, aufzuheben. Man bereitete eine ökumenische Synode vor, auf welcher alle Patriarchen vertreten sein sollten. Papst Hadrian I. forderte vor allen Dingen die Zurückgabe dessen, was Kaiser Leo III. dem römischen Bischofe entzogen hatte, aber seine Legaten konnten 786 und 787 die päpstlichen Ansprüche nicht durchsetzen. Die orientalischen Patriarchen wurden von zwei dazu nicht beauftragten

Mönchen repräsentirt. So versuchte man 786 in Konstantinopel ein Konzil zu halten, aber die große Anzal der versammelten bilderfeindlichen Bischöfe und die Soldaten, welche des Glaubens der siegreichen Kaiser Leo III. und Konstantin V. waren, vereitelten den Versuch. Im Jare 787 versuchte man es mit mehr Vorsicht in Nicäa und hier erreichte man, was man wünschte. Das Konzil von 754 wurde verdammt und die Begrüßung und Verehrung (*ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις*) der heiligen Bilder wurde gebilligt und davon die nur Gott zukommende wirkliche Anbetung (*ἀληθινὴ λατρεία*) unterschieden. Alle Bilderfeinde wurden verdammt. Diese Beschlüsse, welche im Auslande durch die Libri Carolini und durch die Synode von Frankfurt im Jare 794 widerlegt wurden, wurden im byzantinischen Reiche one irgend eine Gewalttat zur Geltung gebracht und blieben bis 814 unangefochten, weil sie der Religion des Volkes und seiner Leiter, der Mönche, entsprachen. Das Haupt der Bilderfreunde war Theodor, Abt des Klosters Studium in Konstantinopel, der allein den Streit in seiner ganzen Wichtigkeit erfasste. Unterdessen war Irene 790 von ihrem Sone verdrängt worden, hatte sich 797 durch die Blendung desselben von neuem erhoben und war 802 wider gestürzt worden. Nicephorus wurde Kaiser (802—811) und unternahm nichts gegen die geltende Orthodoxie, fügte sich aber auch nicht den Forderungen Theodors von Studium. Michael I. Rhangabe (811—813) ließ sich dagegen nebst seinem Patriarchen Nicephorus von Theodor leiten. Im Jare 813 riefen die Soldaten, welche Kriegsglück und Bilderhass für Wirkung und Ursache hielten, wie einst der Sieg der römischen Waffen mit dem Götzendienst in Verbindung gesetzt worden war, Leo V. den Armenier zum Kaiser aus. Er trat zuerst mit Vorsicht gegen die Bilderverehrung auf und gab nur den stürmischen Forderungen des Heeres nach, als er 814 ein Edikt dagegen erließ. Der Patriarch und die Mönche arbeiteten heimlich und offen gegen den Kaiser und wurden dafür bestraft. Ein neuer Patriarch vernichtete im Jare 815 auf einer Synode zu Konstantinopel die Beschlüsse des zweiten nicänischen Konzils. Theodor von Studium, die Mönche und die bilderfreundlichen Bischöfe wurden verfolgt. Theodor wusste aber auch in der Verbannung die Bilderfreunde überall zu organisiren und sie zum Widerstande zu bewegen. Er trat mit den orientalischen Patriarchen und mit dem Papste in Verbindung und war für die Idee einer unter dem Gesamtpatriarchate einigen und selbständigen Kirche rastlos tätig. Auf Leo V. folgte (820—829) Michael II. Balbus und gestattete die private Verehrung der Heiligenbilder. Man sollte weder für noch wider Bilderdienst streiten. Weder 754, noch 787, noch 815 sollte gelten. Eine weitere Nachgiebigkeit wurde wegen der Empörung eines gewissen Thomas, der sich auf die Bilderfreunde stützte, nötig. Aber von 823 an trat man desto entschiedener gegen die Bilder auf. Auch im Abendlande wurde auf Anregung Michaels, nämlich durch eine Gesandtschaft an Ludwig den Frommen, der Bilderdienst verurteilt. Das geschah auf einer Synode zu Paris im Jare 825. Theodor von Studium starb one das, was er als seinen Lebenszweck ansah, erreicht zu haben, im Jare 826. Michaels Son Theophilus (829—842) verbot, Heiligenbilder in den Häusern zu haben, und verfolgte die Mönche mit Grausamkeit, aber seine Schwiegermutter Theoktista und seine Frau Theodora waren selbst eifrige Verehrerinnen der Bilder. Nach seinem Tode wurden die Schwüre gebrochen, welche er sie hatte gegen den Bilderdienst schwören lassen, und Theodora, welche mit Bardas, Manuel und Theoktistus die Regentschaft für Michael III. (842—867) fürte, ließ durch den neuen Patriarchen Methodius und durch eine Synode zu Konstantinopel die Beschlüsse von 787 von neuem zu Gesetzen erheben. Die Bilder wurden feierlich in die Kirchen zurückgebracht und diesen Tag, den 19. Februar 842, feierte man als Siegesfest der Rechtgläubigkeit (*πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας*). Mit Strenge wurde gegen die Bilderfeinde verfaren, welche nie wider zur Herrschaft kamen. **Albrecht Vogel.**

Bilderverehrung in der katholischen Kirche. Die katholische Kirche beklagt sich über den Vorwurf, den ihr manche Protestanten gemacht haben und noch machen, dass sie die Bilderverehrung bis zur Bilderanbetung, bis zur Abgötterei treibe. Es muss hiebei vor allem bemerkt werden, dass diese Kirche im

allgemeinen sich vor solchen Bestimmungen hütet, welche gerechten Anstoß auch innerhalb ihres eigenen Kreises geben könnten. So haben wir im Artikel Bibellesen gesehen, dass sie dieses, one es geradezu zu verbieten, doch ungeheuer einzuschränken gewusst hat. So stellt sie auch das Verdienst der Werke auf solche Weise dar, dass man glauben sollte, sie hebe das Verdienst Christi, das allein unsere Werke verdienstlich macht, recht stark hervor, wärend in der Praxis der Gläubige doch auf seine Werke angewiesen ist, um die Seligkeit zu erlangen. Die Heiligenverehrung scheidet sie streng von der Heiligenanbetung, und in der Wirklichkeit richtet sich die katholische Andacht ganzer Völker weit mehr auf die Heiligen, als auf Christum. Änlich verhält es sich mit der Bilderanbetung. Das Tridentinum (Sessio XXV de invocatione Sanctorum etc.) bestimmt: „die Bilder Christi, der Gottesgebärerin, and anderer Heiligen sollen in den Kirchen beibehalten und ihnen die schuldige Ehre und Verehrung erwiesen werden *), nicht als ob in ihnen irgend eine göttliche Kraft vorausgesetzt würde, um welcher willen man sie verehrte, oder als ob man von ihnen etwas erbitten oder auf sie Vertrauen setzen sollte, wie das ehemals die Heiden taten, welche auf die Götter ihre Hoffnung setzten, sondern weil die Ehre, die man ihnen erweist, auf die Urbilder bezogen wird, welche durch die Bilder dargestellt werden, so dass wir durch die Bilder, die wir küssen und vor welchen wir das Haupt entblößen und niederfallen, Christum anbeten und die Heiligen verehren, die uns in jenen abgebildet werden". Die Synode beruft sich hiebei auf den Beschluss der 2. nicänischen Synode. Zu jener schuldigen Ehre und Verehrung gehören nun auch die feierliche Einweihung, das Beräuchern der Bilder, die dabei ausgesprochenen Gebetsformeln, wie sie im Pontificale romanum enthalten sind, die einzelnen vor den Bildern zu sprechenden Gebete, die daran geknüpften Abläße u. s. w. Es erhellt daraus, dass die katholische Kirche, den anstößigen Namen Bilderanbetung vermeidend, so ziemlich die Sache selbst eingefürt hat. Dasselbe ergibt sich, wenn wir auf die Wirklichkeit unser Augenmerk richten. Für das Volk besteht der künstliche Unterschied, den die Kirche macht, und zum teil selbst aufhebt, ganz und gar nicht. Die Kirche weiß das sehr wol; das gehört aber zu den Dingen, die sie aus zärtlicher Liebe duldet, one sie zu billigen. Doch nähern sich einige katholische Theologen in auffallender Weise der Volksanschauung. Schon Thomas von Aquino stellte seine Ansicht von den Bildern in ein verfängliches Dilemma: wenn ein Bild rein für sich betrachtet werde, so gebüre demselben durchaus keine Verehrung, werde es aber als Bild Christi betrachtet, so sei vergeblich, noch einen innern Unterschied zu statuiren zwischen dem Bilde und seinem Gegenstande, und die Adoration und Latria gebüre demselben so gut wie Christo selbst (III. Sent. dist. 9. qu. 1. art. 2. 3. Summa qu. 23. art. 4. 5). Bonaventura machte den richtigen Schluss: weil alle Verehrung, die dem Bilde Christi erwiesen wird, Christo eigentlich gilt, so gebürt nun deswegen dem Bilde Christi die Anbetung (cultus, latriae l. III. dist. 9. art. 1. qu. 2). Bellarmin lehrt: „die Bilder Christi und der Heiligen sind zu verehren nicht bloß auf uneigentliche Weise, sondern ganz eigentlich, so dass die Andacht nicht über sie hinausgeht, sondern sie verehrt, wie sie in sich selbst betrachtet werden und nicht bloß sofern sie die Stelle des Originals vertreten **). — Im Bilde selbst ist etwas Heiliges, nämlich die Änlichkeit mit einer heiligen Sache, die Weihung selbst und Bestimmung für den Gottesdienst. — Daraus folgt, dass den Bildern selbst nicht dieselbe Ehre gebüre wie Gott, sondern nur eine geringere (de imaginibus SS. l. II. c. 10), d. h. der Unterschied der Verehrung, die Gott, und derjenigen, die den Bildern erwiesen wird, ist bloß ein quantitativer, gradueller, nicht ein qualitativer. Solchen weit über das Tridentinum hinausgehenden Bestimmungen läst die Kirche freien Raum; sie billigt sie nicht, noch verdammt sie dieselben, und läst dabei

*) Debitum honorem et venerationem impertiendam. Sehr geschickt wird hier die Frage, ob den Bildern überhaupt Verehrung zukomme, als schon gelöst vorausgesetzt.

**) Ita ut ipsae (imagines) terminent venerationem, ut in se considerantur et non ut vicem gerunt exemplaris.

die Türe offen zu allen möglichen Abgöttereien, worüber mancher katholische Geistliche im Stillen seufzen mag.

Die Geschichte lehrt, daſs dieses Treiben samt den entsprechenden Grundsätzen das Produkt einer langsam fortschreitenden Entwicklung oder Entartung ist. Die Katholiken der drei ersten Jarhunderte verwarfen im Munde der Heiden dieselben Argumente, welche die jetzigen Katholiken zur Beschönigung der Bilderverehrung vorbringen. Die Heiden sagten: wir verehren nicht die Bilder an sich, sondern diejenigen, die dadurch abgebildet sind, worauf Lactanz, Inst. div. lib. II. c. 2 erwidert: „ihr verehret sie, weil ihr glaubt, daſs sie im Himmel sind, warum erhebt ihr denn eure Augen nicht gen Himmel? warum blickt ihr auf Holz und Stein und nicht dahin, wo ihr sie gegenwärtig glaubt?“ Die altkatholische Kirche verwarf jeden Gebrauch der Bilder in den Kirchen (Synode von Elvira 305. c. 36. placuit, picturas in ecclesiis esse non debere, ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur). Sie befürchtete offenbar, daſs das Aufstellen der Bilder der Gegenstände der Anbetung in eine Anbetung der Bilder auslaufen würde. Das Aufkommen der Bilder in den Kirchen seit dem 4. und 5. Jarhundert hängt zusammen mit dem Einströmen der ungebildeten Volksmasse in die Kirche; dem entsprechend kam der Grundsatz auf, daſs die Bilder die Bibel der Laien seien. Allein das Volk ging alsobald über diesen Gebrauch der Bilder hinaus und machte daraus Gegenstände religiöser Verehrung, doch früher im Morgenlande als im Abendlande. Bald zeigte sich jedoch auch hier die abgöttische Richtung. Serenus, B. von Marseille, zerbrach daher und entfernte aus den Kirchen einige Bilder, von denen er wargenommen, daſs sie angebetet wurden. Gregor der Große lobt es, daſs er keine Anbetung der Bilder (adorari) zugebe, und fügt hinzu, was schon Paulinus von Nola und Nilus gesagt hatten, daſs die Gemälde um deswillen in den Kirchen aufgehängt würden, damit die Ungebildeten wenigstens sehend an den Wänden das lesen könnten, was sie in den Büchern nicht zu lesen vermöchten (lib. IX. ep. 105). Einen allgemeineren Grundsatz stellt er auf im Briefe an Secundinus: es sei zweckmäſsig, durch das Sichtbare das Unsichtbare darzustellen (lib. IX. ep. 52). Gleich darauf aber erfaren wir, daſs es sich nicht bloſs um eine objektive Darstellung des Göttlichen handelt; denn er spricht davon, daſs er vor den Bildern niederfalle (prosternimus), wobei er die uns bekannte katholische Klausel macht, daſs er damit eigentlich Christum anbete. Daher die römischen Bischöfe die Beschlüsse der 2. nicänischen Synode annahmen. Die fränkische Kirche dagegen, one den Gebrauch der Bilder in den Kirchen zu verbieten, sprach sich aufs strengste gegen jegliche Verehrung derselben aus. Karl der Große ließ jener Synode die sogenannten karolingischen Bücher (s. d. Art.) entgegensetzen, worin ausdrücklich gesagt wird, daſs die Anwendung der Bilder in den Kirchen gestattet sei, jedoch nicht zur Anbetung, sondern zum Andenken der dadurch abgebildeten Taten und zum Schmucke der Wände *). Denn, heißt es weiter, wenn auch einige Gebildete, welche nicht die Bilder selbst, sondern die Gegenstände derselben anbeten, sich der Anbetung enthalten, so gereichen sie doch zum Ärgernis der Ungebildeten, welche nichts anderes anbeten, als was sie vor Augen sehen. Lib. III, 16. Getreu diesem aus der Erfarung mitten unter rohen sinnlichen Völkern geschöpften Grundsatze, und obschon Papst Hadrian die Verwerfung der Bilderverehrung anathematisirte, wurde diese Verwerfung durch die Synode von Frankfurt a. M. 794, durch die Synode von Paris 825 feierlich ausgesprochen, letztere Synode erlaubte sich sogar die entgegengesetzte Meinung des Papstes ziemlich derb abzuweisen; das ganze 9. Jarhundert hindurch blieb es bei dieser Verwerfung, in welche die angesehensten Theologen einstimmten, nicht nur Claudius von Turin, auch Agobard und andere. Jonas von Orleans, Gegner des Claudius von Turin, spricht es in seiner Schrift de cultu imaginum aufs bestimmteste aus, daſs die Bilder in den Kirchen aufgehängt werden solummodo ad instruendas nescientium mentes.

*) Zum deutlichen Beweise, daſs nicht roher Kunsthaſs zu Grunde lag.

Diesen letzten Grundsatz hält die katholische Kirche noch immer fest. Das Tridentinum (l. c.) empfiehlt die Bilder als Mittel zum Unterrichte des Volkes, als Anreizung zur Nachamung der Heiligen; nur hat sie seit geraumer Zeit hinzugenommen, was die fränkische Kirche im 8. und 9. Jarhundert mit richtigem Takte davon getrennt hielt, was freilich auf römisch-katholischem Standpunkte ungeheuer schwer auseinander zu halten ist. Denn die katholische Andacht wird immer geneigt sein, den Vermittlungen des Göttlichen, derer sie notwendig bedarf, um das Göttliche zu fassen, selbst göttlichen Charakter beizulegen. Dieser Zug nach der endlichen Vermittlung des Göttlichen, nach der göttlichen Verehrung dieser Vermittlungen, die Neigung zu einer Art von Transsubstantiirung der ins Unendliche vermehrten sinnlichen Unterpfänder des Göttlichen und Heiligen beherrscht den ganzen Katholizismus und ist der tiefste Grund der katholischen Bilderverehrung. Dasselbe gilt im allgemeinen von der griechischen Kirche, worüber vgl. den Art. Bilderstreitigkeiten und griechische Kirche. **Herzog.**

Bilderwand, *εἰκονόστασις*, heißt die, meist mit Bildern versehene Wand, die vor dem Altarraum der griechischen Kirchen sich hinzieht und denselben verbirgt. Eine Absonderung des Sanctuariums gegen das Schiff zunächst durch Schranken (cancelli *κίγκλιδες*) war von anfang an in christlichen Kirchen Brauch. Indessen waren dieselben so niedrig, dass der Altar selbst nicht verdeckt war. Dies trat aber schon ein, wenn, wie es in einigen Basiliken der Fall war, eine Reihe von Säulen sich vor dem Altar hinzog, so in der vatikanischen Basilika in Rom *), später in der Kirche von Torcello, die meist einen Balken trug, auf dem sich Leuchter und Lampen befanden, der aber mitunter one allen Schmuckaufsatz war. Der Abschluss wurde noch vollständiger, wenn Vorhänge (vela) angewandt wurden, die am Altare selbst zwischen den Säulen des Ciboriums befestigt waren und die auch am Triumphbogen und den Intercolumnien des Hauptschiffes sich widerholen **). Eine Einrichtung, die im Abendlande erst im 7. und 8. Jarhundert vorkommt und auf byzantinische Ursprünge hinweist ***). Der dramatische Charakter des griechischen Cultus, der alle Teile des Kirchenhauses zu symbolischen Stätten eines liturgischen Dramas machte, forderte ein öfteres Verhüllen und Enthüllen des Altars und des gesamten Altarraumes selbst. Infolge dessen wurde ein Verschluss desselben für sie notwendig, der in doppelter Weise hergestellt wurde, entweder so, dass die schon erwänte Säulencolonnade mit geradlinigem Balken oben überdeckt und durch die Schranken, mitunter ein Gitterwerk, verbunden, mit Vorhängen versehen war, oder, was das gewönlichere war, es wurde eine feste Holzwand aufgerichtet, die entweder bis zum Gewölbe hinanreichte oder in einer bestimmten Höhe abschloss und dann oben mit vergoldetem Ornament verziert war. Dieser Verschluss wird nun durch Türöffnungen gegen den Altarraum durchbrochen, die bei der Anwendung von Vorhängen durch diese zu bedecken sind, wärend an der Holzwand feste Türflügel angebracht werden. Die Zal dieser Türen resp. Türöffnungen ist gewönlich drei, von denen die mittlere, die königliche „dweri carskija", die durch ausgezeichnete Größe und Ausschmückung vor den anderen hervorragt, gegen den Altar sich öffnet. Sie darf nur von dem Bischof, und zwar dann, wenn er gleichsam als Hoherpriester in das Allerheiligste trat, und ausnahmsweise vom Kaiser, wenn er kommunizirte, benutzt werden, steht aber wärend der Osterwoche für die gesammte männliche Gemeinde offen, wärend die Nebentüren zu allen Zeiten Priestern und Laien den Eingang ins Heiligtum gestatten.

Den Schmuck dieses Verschlusses bilden mehr oder weniger kostbar ausgefürte bildliche Darstellungen. Solche fanden sich auf Vorhängen schon ziemlich früh, wie bereits Epiphanius im 4. Jarhundert in einem Dorfe Palästinas, Anablatha, einen Vorhang entfernte, dem, wie er selbst erzält, imago quasi Christi vel sancti cujusdam aufgemalt war †). Auch später finden sich solche gestickte und gemalte

*) Platen und Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom, Bd. 2, S. 87.
**) Lenoir, architecture monastique 1, 177 ff.
***) Platen und Bunsen a. a. O. Bd. 2, S. 78.
†) Epistola ad Joannem epis. Hierosol. Epiphanii opera t. II, p. 317 ed. Petav. nach der Übersetzung des Hieronymus.

Vorhänge, z. B. in der Kirche des heil. Demetrius in Smyrna ist auf einem Vorhang die Begegnung Christi mit der Samariterin gemalt. Diese Bilder sind nun der hauptsächlichste Schmuck der hölzernen Verschlusswände, die deshalb Bilderwände heißen. Dabei fehlen niemals die Gestalten Christi und der Maria, meist zu beiden Seiten der Mitteltüre, welche für die Liturgie insofern nötig waren, da die Priester daselbst die Andacht verrichteten. Dazu kommen bei größerer Ausdehnung dieser Bildwände oft reihenweise übereinander die Gestalten der Apostel, Scenen aus dem Leben Christi, und am oberen Teile auch der Chor der Engel, wie in S. Spiridion in Corfu. Auch die königliche Pforte selbst war entweder in Felder eingeteilt, mit Bogenstellungen verziert, oder bildlich geschmückt entweder mit der Darstellung der strahlenden Sonne oder des Berges Zion u. s. w. Rechnet man die Ausfürung dieser Bilder auf Goldgrund, die oft überreiche Einfassung mit edeln Steinen, die Beleuchtung von den davor aufgestellten und aufgehängten Lichtern und Lampen, so erklärt sich der prächtige Effekt, den dieselben bewirkten (vgl. Lenoir, Architecture monastique p. I, S. 342—346; Alt, Der christliche Cultus, Abth. 1, S. 90 ff.). **C. Brockhaus.**

Bileam (בִּלְעָם, LXX *Βαλαάμ*, Vulg. Balaam = Schlinger [?], arabisch بَلْعَم), war ein Son Beors aus der im nördlichen Teil Mesopotamiens unweit des Euphrat gelegenen Stadt Pethor (assyr. Piitru, s. Schrader, Die Keilinschr. u. d. a. T. S. 65) 4 M. 22, 5; 5 M. 23, 5, ein berühmter Zauberer (4 M. 22, 28; Jos. 13, 22), welchen Balak, Son Zippors, König der Moabiter, nachdem er an Israels Siegen über Sihon und Og inne geworden, dass Heeresmacht gegen das Volk Gottes nichts ausrichte, dingte, um demselben zu fluchen. Huldigt Bileam auf der einen Seite noch unzweifelhaft heidnischer Zauberei, wie er denn הַקֹּסֵם heißt (vgl. 5 M. 18, 10) und bei seinen mantischen Operationen sich solcher Mittel und Wege bedient, welche den Unterschied heidnischer Warsagerei und theokratischer Prophetie begründen, wie z. B. der Zeichendeuterei (4 M. 24, 1; 23, 3. 15), so eignet ihm andererseits eine gewisse Erkenntnis Jahves, den er nach seinem Willen befragt, und dem er, wenn auch nicht one Widerstreben und mit halbem Herzen, gehorsamt. Er war also beides, heidnischer Warsager und Prophet Jahves, eine eigentümliche „Zwittergestalt", änlich der des Magiers Simon (Apostelgesch. Kap. 8), den man treffend mit Bileam verglichen hat (s. Hengstenberg, Die Gesch. Bileams und seine Weissagg. S. 15). Wie nämlich den Simon zum Christentum zunächst die neuen, durch dasselbe der Menschheit geschenkten Kräfte hinzogen, an welchen er, unbefriedigt durch die bisherigen Erfolge seiner Kunst, zu partizipiren hoffte (vgl. v. 13: *θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γενομένας ἐξίστατο*, sowie das Ansinnen, welches er an die Apostel stellt), so mag sich Bileam auf Grund der gemachten Erfarung, dass Jahve mächtiger sei als die Götter der Völker, diesem in der Hoffnung zugewandt haben, noch reicheren Gewinn, als die Mantik ihm bot, zu erzielen. Was die Apostel von Simon sagen v. 21: *οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ· ἡ γὰρ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, dies gilt auch von Bileam. Doch war auch bei Simon das Herz nicht ganz one Anteil, wie aus v. 13 ersichtlich: *ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσε καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ.*

Die erste Gesandtschaft Balaks mit der Aufforderung, sich zur Verfluchung Israels auf den Weg zu machen, weist Bileam gehorsam der göttlichen Weisung entschieden ab. Einer zweiten Einladung tritt er zunächst noch entschiedener entgegen; aber die großen Geschenke, mit welchen Balak ihn lockt, und die Ehren, welche er ihm verheißt, verleiten ihn, ein zweites Mal bei Jahve anzufragen, wärend der erstmalige göttliche Bescheid ihn hätte über Gottes Willen nicht im Unklaren lassen sollen. Als er dennoch die Erlaubnis, mitzuziehen erhält, ergreift er dieselbe begierig, ohne zu bedenken, dass ihm durch die von Gott gestellte Bedingung: „Nur das, was ich dir sagen werde, sollst du thun", sein eigentlicher Zweck, nämlich die Erlangung von Balaks Gold und Ehren, vereitelt ist.

Dem von Lonsucht Verblendeten tritt auf dem Weg der Engel Jahves entgegen. Bileam gewart ihn nicht, wol aber das unvernünftige Tier, das ihn trägt, und als ein willigeres Werkzeug göttlichen Willens seinen Herrn beschämen muss. Als er endlich die drohende Erscheinung sieht und ihre strafende Rede hört, erbietet er sich zur Umkehr, falls sein Weg Gott missfalle. Aber es wird ihm nun ausdrücklich geboten, seine Reise zu vollenden unter nochmaliger Einschärfung: „Aber Anderes nicht, als was ich dir sagen werde, sollst du reden.“ Dreimal von Balak aufgefordert, Israel zu fluchen, und zu dem Ende nacheinander auf drei Berggipfel gefürt, damit er von der Höhe auf das vor seinen Augen gelagerte Israel seine Flüche schleudere, muss der unfreiwillige Prophet, überwältigt von Jahves Geist, dreimal das erwälte Volk segnen; und als Balak in heftigem Zorn den Seher von sich treibt, tut dieser dem König in dem inhaltvollsten seiner Sprüche 4 M. 24, 15—24 noch Kunde von der Herrlichkeit, welcher Israel entgegengeht, und dem Verderben, dem die Weltvölker anheimfallen. Nicht nur Israels Nachbarvölker, Edom, Amalek, die Keniter sieht Bileam erliegen; er schaut auch den Untergang des über die Keniter siegreichen Assur, der Weltmacht des Ostens, wie den des griechischen Inselreiches des Westens, der auf Schiffen kommenden und Assur überwältigenden Kittim, wärend er Israel diesen Wechsel von Entstehen und Vergehen überdauern lässt unter einem König, dessen Zukunft er v. 17 mit den Worten weissagt: „Ich sehe ihn, doch nicht jetzt; ich schaue ihn, doch nicht nahe. Hervorgeht aus Jakob ein Stern und ein Scepter ersteht aus Israel und zerschellt die Seiten Moabs und rottet aus alle Söne des Kriegslärms.“ Dass Bileam hier von einem König redet, darf uns nicht Wunder nehmen. Denn soferne im Königtum das Volkstum seinen Abschluss findet, ist ihm mit der Ausgestaltung des israelitischen Volkstums die Vorstellung von einem König unmittelbar gegeben. Es liegt also darin, dass die Weissagung das Königtum in Israel voraussetzt, noch kein Anzeichen einer späteren Abfassungszeit derselben. Aber auch sonst sind keine Gründe vorhanden, die uns nötigten, in Bileams Sprüchen sogenannte vaticinia ex eventu zu erkennen. Hätten wir in denselben eine fingirte Weissagung, m. a. W.: die maskirte Kopie der Gegenwart eines späteren Dichters vor uns, so ließe sich erwarten, dass die Aussagen konkrete Züge darböten, aus welchen sich abnehmen ließe, welches jene Gegenwart sei. Aber an solchen Zügen fehlt es. Denn, mit Hitzig in dem Kommen der Schiffe von der Kittäerseite her eine Anspielung auf einen Streifzug von Seeräubern an der asiatischen Küste im achten Jarhundert zu erkennen, dürfte man sich wol schwer entschließen. Glaubt man einmal die Sprüche Bileam aberkennen und sie für Hinterdreinweissagungen ansehen zu müssen, so liegt es unstreitig am nächsten, ihre Entstehung in die davidische oder unmittelbar nachdavidische Zeit zu versetzen. Aber in dieser Zeit will sich dann der Spruch über Assur nicht erklären lassen, der eine weltgeschichtliche Bedeutung des assyrischen Reiches voraussetzt, also die Zeit Jesaias und Michas, in welche denn auch die meisten Kritiker die Abfassung der Sprüche verlegen. Noch weniger stimmt zu jener Zeit der Spruch in der dritten Weissagung 24, 7: „Erhabener als Agag sei sein König“, welcher nach Kurtz' richtiger Bemerkung mit unausweichlichem Zwange nötigt, die Entstehung der Weissagung wenigstens in die Zeit vor Saul zu setzen, da nach der gänzlichen Niederlage der Amalekiter unter Saul (1 Sam. 15) es eine Absurdität one gleichen gewesen wäre, hätte ein Dichter die Herrlichkeit und Macht des israelitischen Königtums nicht überschwänglicher preisen zu können geglaubt, als durch die Behauptung, dass Israels König herrlicher sei selbst als Amaleks König.

Im alten Testament wird der Segen selbst mehrfach bedeutsam hervorgehoben, Jos. 24, 9. 10; Micha 6, 5; Neh. 12, 2, wärend die Person Bileams nicht nur in Schatten gestellt, sondern er als ein verworfener Mensch und Verfürer zur Sünde sowol in der jüdischen Überlieferung (Joseph. Alterth. 4, 6, 3; Targ. Jer. zu 4 M. 22, 30) als in den neutestamentlichen Schriften behandelt wird (2 Petr. 2, 16; Jud. 11; Offenb. 2, 14). Diese Beurteilung seiner Person gründet sich auf die Nachricht 4 M. 31, 16, nach welcher Bileam den Moabitern und Midianitern den Rat gab, Israel zum Dienst des Baal Peor und zu der damit ver-

bundenen Unzucht zu verfüren (25, 1 ff.), wodurch es sicher um das Wolgefallen Gottes kommen würde. Diese Nachricht scheint übrigens mit 4 M. 24, 25 in Widerspruch zu stehen, eine Stelle, welche jedermann auf den ersten Blick so versteht, dass Bileam nach der Weissagung in seine Heimat zurückgegangen sei, während er nach 4 M. 31, 8 mit den Midianitern erschlagen wurde. Man kann aber diesen scheinbaren Widerspruch leicht durch die Annahme vereinigen, dass Bileam wirklich von Balak fortgezogen sei, aber unter den mit den Moabitern verbündeten Midianitern sich aufgehalten habe, bis der Krieg mit denselben ausbrach, wo ihn auch die göttliche Strafe ereilte (vgl. Jos. 13, 22). Man hat ferner eine Differenz in der Charakterzeichnung Bileams zwischen 4 M. 22—24 und 4 M. 31 finden wollen. Das eine Mal erscheine er mehr als der gehorsame Prophet Jahves, das andere Mal als heidnischer Warsager und Feind des Volkes Gottes. Aber wenn er 4 M. 31 den Midianitern jenen in seinen Folgen für Israel so verderblichen Rat gibt, so erklärt sich dies bei der oben angedeuteten Halbheit seines Wesens hinreichend aus der Erbitterung, die ihn nachmals erfasst haben mag, als er sich um den Lon, nach dem er gestrebt, gebracht sah.

Mit Bileam pflegt man den arabischen Weisen Lokman zu identifiziren, dessen Name لُقْمَان, wie בִּלְעָם, den Schlinger bezeichnet und dessen Vater باعورا Ba'ûra heißt, was mit בְּעוֹר stimmt. Vgl. hierüber Knobel, Num. S. 126, mit Ewald, Gesch. II, 302, Anm. 1.

Litteratur: G. Moebius, Historia prophetae Bileami, Lips. 1676; Chr. L. Obbarius, Kritische Untersuchung des Lebens und der Gesch. Bileams, Leipzig 1755; A. Kjerner, Disput., quae controversiae circa historiam Bileami breviter perpenduntur, Gryph. 1786; B. R. de Geer, De Bileamo, ejus historia et vaticiniis, Lugd. Bat. 1816; Bleek in Rosenmüllers Repert. I, 34 ff.; Steudel in der Tübing. Ztschr. 1831, H. II, S. 66—99; Tholuck, Verm. Schriften I, S. 406—432; Hengstenberg, Gesch. Bileams und seine Weissagungen, Berlin 1842; Gesch. II, 179 ff.; Ewald, Gesch. II, S. 300 ff.; Jahrbb. d. bibl. Wissenschaft VIII, 1 ff.; X, 46 ff.; XI, 200 ff.; Kurtz, Gesch. des alten Bundes II, S. 464 ff.; Reinke, Beiträge zur Erkl. d. A. T. II, S. 179—287; Bauer, Geschichte der alttestamentl. Weissagung I, 329 ff.; Köhler, Lehrbuch der bibl. Geschichte Alten Testamentes I, S. 323 ff. **Volk.**

Billigkeit, s. Gerechtigkeit.

Billikan, Theobald, heißt eigentlich Diepold Gerlacher und wurde geboren zu Billigheim in der Pfalz gegen das Ende des 15. Jarh.'s. Seine Studien scheint er ausschließlich in Heidelberg gemacht zu haben. Dort wurde er 1512 Baccalaureus zugleich mit dem jugendlichen Melanchthon, der ihm (corp. Ref. II, 482; vgl. auch De Wette II, 407) das schöne Zeugnis gibt: „er war mein Mitschüler und an Geistesanlagen und Beredsamkeit mir weit überlegen". Von diesen Vorzügen zeugt auch der Beifall, mit dem seine Vorlesungen über Dialektik und Physik sofort, u. a. auch von Brenz aufgenommen wurden. Mit diesem letztern wurde er 1518 durch die Disputation Luthers im Heidelberger Augustinerkloster für die reformatorische Bewegung gewonnen. Billikan war einer der jungen Männer, aus deren Umgang Luther damals die größten Hoffnungen für die Zukunft des Evangeliums zu gewinnen anfing (De Wette I, 112). Mit welcher Berechtigung, das zeigt uns ein Erlass des Kurfürsten Ludwig V. von der Pfalz, welcher seit dem Reichstage von Worms die Reformation darniederzuhalten bestrebt war und die Universität unter dem 20. August 1522 wissen ließ: „man habe vernommen, dass von der Universität etlych derselben verwant beflyssigen sullen, wynckelpredig zo doen". Nach den Akten wurden auf dieses Dekret hin Billikan und Brenz zur Rechenschaft gezogen: Beide hatten durch ihre freimütigen Vorlesungen über biblische Bücher und besonders durch den persönlichen Einfluss, den sie im Sinne Luthers als Vorsteher von Bursen auf die unter ihrer Leitung stehenden Studirenden ausübten, diese Maßregeln veranlasst, und beide verließen, nicht gerade gezwungen, aber doch infolge der angestellten Untersuchung Heidelberg

noch in demſelben Jare. Billikan wandte ſich zuerſt nach Weil', der Vaterſtadt ſeines Freundes Brenz, und predigte daſelbſt wärend kurzer Zeit das Evangelium. Allein die öſterreichiſche Regierung war noch weniger gewillt, ihn gewären zu laſſen, als der pfälziſche Kurfürſt, und da ſein keckes Auftreten zumal gegen den Marienkultus und gegen die Lehre vom Fegfeuer unter der Bürgerſchaft und ſogar im Auguſtinerkloſter raſch Boden gewann, ſo wäre er ärgern Feindſeligkeiten des Stuttgarter Regiments ohne Zweifel nicht entgangen, hätte er nicht einen Ruf des Rates von Nördlingen angenommen.

In dieſer alten Reichsſtadt war der Wunſch nach einer Reformation der kirchlichen Verhältniſſe ſchon ſeit Anfang des Jarhunderts mit vollem Recht rege geworden, und der ſeit 1516 im Amte ſtehende Pfarrer, der als kaiſerl. Kammerſekretarius faſt immer auswärts beſchäftigt war, hatte die Geduld des Rats und der Bürgerſchaft vollends erſchöpft. Um ſo freudiger wurde Billikan, mit dem der Magiſtrat zu Allerheiligen 1522 einen „Pakt“ auf 10 Jare abſchloſs, von der dortigen Gemeinde aufgenommen. In dem von Dolp (a. unten a. O.) abgedruckten Vertrag gelobte der neue Prediger u. a. Schonung alter Bräuche. Überhaupt ſorgte der ſtets nach den politiſchen Zeichen der Zeit umſchauende Rat dafür, daſs die Neuerung nur ſehr allmähliche Fortſchritte machte, und trug durch die Halbheit, mit der er äußerlich fortwärend zum Bistum Augsburg hielt und doch im Innern die Reformation begünſtigte, gewiſs nicht wenig dazu bei, daſs auch Billikan in eine ſchwankende, ja zweideutige Stellung hineingeriet. Soviel ſteht feſt, daſs der Nördlinger Reformator ſich große Mühe gegeben hat, über die theoretiſchen und praktiſchen Kontroverſen zwiſchen der alten und der neuen und zwiſchen der lutheriſchen und der reformirten Lehre zu einem ſelbſtändigen Urteil zu gelangen, daſs er aber viel zu abhängig war von augenblicklichen Stimmungen und Einflüſſen, um in irgend entſcheidender oder auch nur weſentlich fördernder Weiſe mitzureden. Daſs er ſich dennoch unter die Vorkämpfer gemiſcht, hat nur dazu gedient, ſeine vielfach geſegnete Nördlinger Wirkſamkeit zu verdunkeln und ihn ſelbſt zuletzt dem Proteſtantismus faſt gänzlich zu entfremden. Von ſeiner unbedeutenderen litterariſchen Fehde mit dem Ingolſtadter Theologen Leonhard Marſtaller über den freien Willen (1524) können wir hier abſehen. Dagegen iſt von Intereſſe ſeine Teilnahme am Abendmalsſtreit. Kaum war er mit einem Traktat „von der Meſſ, gemayn Schlußred“ höchſt energiſch für die unbedingte Abſchaffung aller Meſſen eingetreten, ſo ſtand auch ſchon Karlſtadt da und ſuchte ihn für ſeine Auffaſſung des Abendmals zu gewinnen. Derſelbe war bekanntlich wegen ſeiner Schrift „von dem widerchriſtlichen Mißbrauch“ aus Baſel vertrieben worden und kam nun zu Ende des Jares 1524 von ſeinem neuen Aufenthaltsort Rothenburg a/T. her auch nach Nördlingen. Hier gelang es ihm offenbar, beim Prediger und bei der Bevölkerung einigen Rumor zu machen. Wenigſtens ſah ſich der Rat veranlaſst, eine „ernſte beruffung und verpot der pildnuſſen abreiſſens halb“ zu erlaſſen, und Billikan beeilte ſich im Februar 1525 in einer förmlichen Bekenntnisſchrift unter dem Titel „Renovatio Ecclesiae Nordlingiacensis et ratio omnibus reddita de quorundam institutione“ jegliche Solidarität mit Karlſtadt, dem „praevaricator testamenti dei“ abzulehnen. Dieſe Schrift iſt unzweifelhaft die edelſte Frucht von Billikans ſchriftſtelleriſcher Tätigkeit. Aus ihrem reichen Inhalt (de exercitio et munere interpretandi et tradendi verbi, de baptismo, de eucharistia sive coena dominica, de matrimonio, de dormientibus in domino) verdient beſonders hervorgehoben zu werden die freie, warhaft evangeliſche Anſicht von der Taufe, welche freilich ein Jarzehnt ſpäter von dem Nördlinger Miniſterium als „perplexa et obscura“ verworfen worden iſt. Die Stelle lautet: „wir taufen Kinder und wir taufen auch erwachſene Leute. Wir halten die nicht ab von der Gemeinde, welche die Kinder nicht zur Taufe bringen, ſondern ſie nur mit Auflegung der Hände und Gebet Chriſto dem Mittler und Heiland befehlen. Chriſtus hat kein Alter zur Taufe beſtimmt, aber auch keines verboten. Er hat den Jüngern zu taufen befohlen im Namen des dreieinigen Gottes, er hat befohlen, die Kindlein herzubringen, indem er die Jünger ſchalt, welche dies wehrten, und hat geſagt, daſs ſolcher das Reich Gottes ſei. Nun aber wird nie-

mand hoffentlich von der Taufe abhalten, welche das Reich Gottes schenkt, daß es also unrecht ist, durch eine Satzung eine Sache verunehren, die an sich selbst frei ist. Dem Concilio zu Karthago hat die Kindertaufe gefallen, aber eine freie, die gefällt uns auch; wir zwingen niemand, aber wir wehren auch niemand in einer Sache, die weder befohlen noch verboten ist." Nicht mit Unrecht vergleicht Mayer (a. unten a. O. S. 229) das schöne Bild, welches Billikan in seiner Kirchenordnung von einem evangelischen Gottesdienste entwirft, mit der berühmten Schilderung des Justinus Martyr. Aus der ganzen Schrift erkennt man, daß Billikan aus tiefster Überzeugung sich der Reformation angeschlossen, und daß es ihm an warem Verständnis für das Wesen des Protestantismus durchaus nicht gefehlt hat. Was er in der „Renovatio" im allgemeinen über das Abendmal als eine Gemeinschaft mit dem Leib und Blut des Herrn gesagt, genügte ihm selbst durchaus nicht. Er wandte sich sofort mit ausfürlichen brieflichen Anfragen an Luther und Melanchthon, wurde aber durch die Antworten derselben (s. de Wette II, 630) nur halbwegs befriedigt, so daß er in der Widmung seines nicht unbedeutenden Kommentars zum Propheten Micha seinem Freunde Urban Rhegius nur über fortdauernde Gewissensunruhe klagen konnte. Etwas entschiedener tritt er in seiner Ende 1525 an denselben geschriebenen „epistola de verbis coenae Dominicae et opinionum varietate" zu Gunsten Luthers auf. Allein er spürte selbst die Unzulänglichkeit seiner grammatikalischen Subtilitäten und seine Unsicherheit im Gewirre der allzusehr berücksichtigten opiniones und schloß den Brief darum mit der Hoffnung, Melanchthon werde in der großen Frage ein entscheidendes Wort sprechen. Nichtsdestoweniger ließ Luther diese Schrift und des Rhegius Antwort hocherfreut in Wittenberg drucken. Ihm war diese Verstärkung seiner Südarmee doppelt willkommen, weil die Schweizer gerade damals in Schwaben täglich an Boden gewannen. Um so weniger konnten Zwingli und Oekolampad schweigen. Beide wandten sich mit direkten Antworten an Billikan: Oekolampad mehr mit väterlicher Freundlichkeit, Zwingli vorwiegend mit überlegenem Spott. Wie zu erwarten stand, geriet Billikan daraufhin neuerdings ins Schwanken, wobei ihm stets der Gedanke schmeichelte, er könne mit allegorischen Deutungen der Einsetzungsworte es doch noch zu einem Vergleich zwischen Luther und den Schweizern bringen. Da er damit kein Glück hatte, so wandte er sich von beiden Parteien ab und suchte sich durch eine mystische Opfertheorie wider eine Brücke zur alten Kirche zu bauen. Der unselige Abendmalsstreit hatte auch hier Unheil gestiftet: der Charakter des sonst fähigen und wolmeinenden Billikan hatte in dem Sturme Schiffbruch gelitten. Er konnte es nicht vergessen, daß eine Weile die Blicke der größten Zeitgenossen mit einiger Spannung auf ihn gerichtet gewesen. Von nun an bestand sein ganzes Leben mit wenigen Ausnahmen darin, für den angefachten Ehrgeiz Befriedigung zu suchen: ein Bestreben, das ihn immer haltloser machte.

Schon im September 1528 legte er, mit der Bitte um die theologische Doktorwürde, vor der Heidelberger Fakultät ein gut katholisches Bekenntnis ab, verwarf in einem Atemzuge Lutheraner, Zwinglianer und Anabaptisten und sprach zugleich den bescheidenen Wunsch aus, es möchte diese seine Konfession „ad perpetuam ejus rei memoriam et aliorum exemplum" in die dortige Matrikel eingetragen werden! Seine Abweisung hatte zur Folge, daß er sich entschloß, dem in jener Konfession noch pomphaft hervorgehobenen Cölibat zu entsagen. Er verehelichte sich mit einer reichen Verwandten des berühmten Nördlinger Malers Hans Schäuffelin. Aber auch der Nördlinger Rat, der ihn den Heidelbergern warm empfohlen hatte, wurde durch die demütigende Zurückweisung zu einem entscheidenden Schritt veranlaßt: zur Beteiligung an dem berühmten Speyerer Protest.

Nun glaubte Billikan sich wider genügend bei den Wittenbergern accreditirt zu haben und wagte es, schon im Herbst 1529 bei ihnen um die Doktorwürde einzukommen. Melanchthon wies ihn nicht gerade ab, schrieb ihm aber: tu veteres scriptores videris jam immodice amare (corp. Ref. I, 1112). Daraufhin eine neue Schwenkung beider: des Predigers und des Rats von Nördlingen. Der letztere ließ sich nun wider gänzlich von politischen Erwägungen leiten, er ent-

schloss sich, den Reichstagsabschied von Speyer nachträglich doch anzunehmen und unterwarf sich in der Folge auch dem protestantenfeindlichen Augsburger Abschied. Billikan selbst kam wärend des Reichstages im Oktober 1530 nach Augsburg, um — vom Kardinal Campeggi die Erlaubnis auszuwirken, dass er auch, trotz seiner Verehelichung, fortfaren dürfe, seines Predigtamtes zu warten. Nicht genug, dass er sich so aufs neue der päpstlichen Gewalt unterzog, ließ er sich auch von Dr. Johann Eck noch weiter ins Schlepptau nehmen. Der eitle Ingolstadter, der damals in Augsburg so wenig ausrichtete, wusste es dahin zu bringen, dass Billikan vor dem Kardinal in die Hand des berüchtigten Kanzlers Michael Vehus ein eidliches Bekenntnis ablegte: er habe alle Häresie, als der Kirche ärgste Pest, von jeher verabscheut, er nehme die reine Lehre vom Messopfer an und gelobe, die katholische Lehre nach besten Kräften zu verteidigen. Es war sehr begreiflich, dass in Nördlingen diese Vorgänge als ein förmlicher Rücktritt zur alten Kirche aufgefasst wurden, und nun zeigte sich's, dass Nördlingen doch protestantischer war, als sein Reformator. Billikan sah sich genötigt, auf einige Zeit vom Predigtamt zurückzutreten und beschäftigte sich kaufmännisch bei seinem Schwiegervater. Allein schon im März 1531 sieht sich Eck veranlasst, ihm einen kategorischen Brief zu schreiben: er habe gehört, Billikan predige wider wie vormals gegen Lehre und Bräuche der alten Kirche und handhabe, trotz seinem Eid, die „beschroten und behawen Mess" immer noch. Eck ermant ihn, mit der Vergangenheit zu brechen und ein homo ecclesiae zu werden und unterzeichnet in seiner großsprecherischen Weise: „tuus, si tu es Christi, Joh. Eckius". Eck hatte sich aber verrechnet; Billikan war kein vollständiger Renegat geworden, er hatte mit seiner Augsburger Konfession nur erklären wollen, dass ein förmlicher Bruch mit Rom nie seine Absicht gewesen sei. Er bildete sich ein, über den Parteien stehen zu können und behauptete höchst naiv, er sei kein Pompejus und kein Cäsar, sondern ein Cato! Und es scheint ihm gelungen zu sein, dies auch den Nördlingern plausibel zu machen; erneuerte doch der Rat im Jare 1532 den Vertrag mit ihm auf weitere fünf Jare. Noch drei Jare blieb er in seinem Amt und entfaltete wärend dieser Zeit eine sehr erfolgreiche und gesegnete Wirksamkeit für das Schulwesen. Mit allen Ehren wurde er im April 1535, als er wegen Kränklichkeit von seiner Stelle sich zurückzuziehen wünschte, vom Rat entlassen. Noch fast ein Jarzehnt kränkelte die Nördlinger Gemeinde an den Folgen der „catonischen" Weise Billikans, bis Kaspar Loner, ein Freund Melanchthons und Brenz', in den Jaren 1543—1546 die Reformation radikal durchfürte.

Billikan verließ sofort nach seiner Entlassung Nördlingen mit Weib und Kind, kehrte nach Heidelberg zurück, brachte aber dort die Universität alsbald in große Ungelegenheit. Der Kurfürst wollte den „Sektenprediger" durchaus nicht an seiner Hochschule dulden und ließ den Rektor wissen, er werde dem Neuangekommenen durch den Stadtschultheißen den Befehl erteilen, Heidelberg unverzüglich zu verlassen. Auf Verwendung der Universität wurde ihm schließlich gestattet, als studiosus juris zu bleiben. Bald promovirte der auch in wissenschaftlicher Beziehung vielseitige Mann als Licentiat beider Rechte. Und da er sich als Rechtsbeistand der kurfürstlichen Maitresse hoher Protektion zu erfreuen hatte, so wurde er schon 1538 Vorsteher einer Burse und 1542 stellvertretender Lector des kanonischen und des Feudalrechts. Er durfte es sogar wagen, sich 1543 um die inzwischen erledigte Professur zu bewerben. Da er dies jedoch mit den bescheidenen Worten tat, „damit künftiger Zeit die Juristen Schul mit dappfferen und geschickten Leuten versehen werden möcht", so widerstrebte die tiefverletzte Fakultät seiner Ernennung. Und als 1544 Friedrich II. Kurfürst wurde, so wurde Billikan sogar gefangen genommen und bald darauf des Landes verwiesen. Er wandte sich nach Marburg, wo er als hessischer Rat und Advokat noch zehn Jare gelebt hat. Nachdem er auch dort noch mit großem Erfolg Rechtswissenschaft, Rhetorik und Geschichte gelehrt und die Doktorwürde erlangt hatte, starb er am 8. August 1554. Der Theologie wandte er bis an sein Ende sein Augenmerk zu. Für Luther und Melanchthon behielt er stets eine gewisse Pietät; den letztern nannte er die „Zierde Deutschlands". Von der römischen Kirche hat er sich nie losgesagt, er kann aber auch

nicht als katholischer Konvertit betrachtet werden; wol erklärt er 1548, Luther habe die Lehre von der Rechtfertigung sola fide aus dem Rachen des Teufels geholt, der Glaube könne den Menschen nur rechtfertigen in Verbindung mit den Werken, allein in demselben Jare schreibt er, die Kommunion beider Gestalt gehöre zur rechten christlichen Lehre, und der Priesterehe könne man nicht entraten. —

Leider besitzen wir über den merkwürdigen Mann keine Monographie. Das gediegenste, was über ihn vorliegt, ist: Chr. Mayer, Die Stadt Nördlingen, ihr Leben und ihre Kunst im Lichte der Vorzeit, 1877, S. 217—245, wo die übrige Litteratur ziemlich vollständig aufgefürt ist. Urkundliches Material ist abgedruckt bei Dolp: Gründlicher Bericht . . . . 1738, ferner bei Steichele: Das Bistum Augsburg III und Hautz: Geschichte der Universität Heidelberg. Ferner sind zu vergleichen die Biographieen von Brenz, Lazarus Spengler, Urban Rhegius und Oekolampad. **Bernhard Riggenbach.**

Bingham, Joseph, nimmt in der Geschichte der kirchlichen Archäologie (s. d. Art.) eine nicht unbedeutende Stelle ein. Geboren 1668 zu Wakefield in Yorkshire, studirte er in Oxford, wurde daselbst 1687 Baccalaureus und Kollegiat, Magister 1690. Da eine Predigt über die Dreieinigkeit Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit erweckt hatte, verließ er Oxford, erhielt eine Predigerstelle in Headbourn-Worthy bei Wincheſter, darauf in Havant bei Portsmouth (1712), wo er bis zu seinem Tode blieb 1723. Sein archäologisches Werk, Origines eccles. or the antiquities of the christian church, erschien zuerst englisch, London 1708 bis 1722, Volls. 8, 2. Aufl. 1726 in 2 Foliobänden. Einen Auszug aus den 8 ersten Bänden verfertigten Blackmore und Ley (Lond. 1772 in 2 Oktavbänden, ins Deutsche übersetzt von Rambach), J. G. Grischow, Inspektor der Canstein'schen Bibelanstalt in Halle, übersetzte das ganze in das Lateinische, Halle 1724—1738 in 10 Quartbänden, welche Buddeus mit einer Vorrede versah. Vier Dissertationen Binghams erschienen 1738 in einem besondern Bande, von Grischow in die zweite Ausgabe seiner Übersetzung, welche 1751 bis 1761 unter dem Titel J. B. opera, quae extant voluminibus undecim comprehensa, in 11 Bänden erschien, mit aufgenommen, von denen zwei über das Recht des Taufvollzugs durch Laien, und über den achten Kanon des nicänischen Konzils, nach dem Novatianus niemals als Bischof anerkannt gewesen sei, schon in seinem größeren Werke behandelte Gegenstände, ausfürlicher erörtern. Von den andern ist die eine eine Apologie der anglikanischen Kirche, nach den Grundsätzen der gallikanischen, und die letzte eine erbauliche Trostschrift. Ein deutscher, für Katholiken eingerichteter Auszug aus dem englischen Original der Origines erschien in Augsburg in 4 Oktavbänden 1788—1796. Diese Ausgaben beweisen, dass Binghams Werk im Auslande sowol als im Vaterlande, und zwar bei Katholiken und Protestanten, Anerkennung gefunden hat. Das Hauptwerk, das den Stoff der kirchlichen Archäologie bis Gregor d. Gr. behandelt, ist ebenso ausgezeichnet durch Reichhaltigkeit des Materials, gründliche Quellenstudien und Angaben der Beweisstellen, wie durch Übersichtlichkeit und besonnenes Urteil, und ist bis jetzt von keinem Werke gleichen Charakters übertroffen. Den Katholiken empfahl es sich dadurch, dass es in streng episkopalem Geiste abgefasst ist, und in das Altertum manches heraufrückt, was jüngeren Alters ist*), sodass die Katholiken one zu viele Mühe das Werk für die ihrigen mundrecht machen konnten, one dass darin der Vorwurf der Kritiklosigkeit involvirt wäre.

C. Brockhaus.

Birgitta**), die heilige, und der Birgittinerorden. B. ist in dem schwedischen Upland (Hochland), auf Finstad, einem ungefär 8 Meilen von der

---

*) So behauptet er die Einsetzung des Episkopats durch die Apostel.

**) Birgitta, als die weibliche Form des sehr häufigen Mannesnamens Birger, ist der eigentliche geschichtliche Name der Heiligen, welcher aber in späterer Zeit in Schweden selbst, und dann überall, durch Brigitta verdrängt worden ist.

ansehnlichsten Stadt des Landes, Upsala, entfernten Herrenhofe, im J. 1302 (oder 1303) geboren, von väterlicher und mütterlicher Seite aus königlichem Blute stammend. Der reiche, angesehene, in die politischen Händel seiner Zeit vielfach eingreifende Vater, Lagman (Landrichter) Birger Pehrsson, und die dem regierenden Könige anverwandte Mutter Ingeborg, waren beide von ernster und frommer Gesinnung, auch nach dem Maße des Zeitalters gebildet. Besonders war es eine Schwester der letzteren, die schon bei Lebzeiten beinahe als Heilige verehrte Frau Ramborg, welche der empfänglichen Seele des Kindes den Zug zu stiller Einkehr und klösterlicher Asketik mitteilte. Die unter geistigen Anregungen jeder Art heranwachsende Birgitta offenbarte frühzeitig eine edle und selbständige, dabei träumerische und tief poetische Natur, welche innerlich und äußerlich erlebtes kaum zu unterscheiden vermochte. Schon im achten Lebensjare glaubte sie Gesichte aus einer höheren Welt zu sehen und die Stimme des Herrn zu hören, welcher durch die Vorstellung seiner gekreuzigten Liebe einen bleibenden Eindruck auf ihre Seele machte. Sie gewönte sich aber, wie so manche Fromme derselben Zeit auch in Deutschland, Phantasiebilder, aus der Tiefe einer sinnigen, betenden Seele aufsteigend, als Gottesoffenbarungen anzusehen. Sehr jung wurde sie mit dem erst achtzehnjärigen, gleichgesinnten Lagman Ulf Gudmarson verehelicht. Unter den neuen Verhältnissen entfaltete sich bei ihr — im Bunde mit schwärmerischer Frömmigkeit — eine ungewönliche Verständigkeit und Lebensklugheit, sowie eine Willenskraft, welche sie drängte, in weiten Kreisen nach außen zu wirken. Ebenso tüchtig, wie sie sich als Hausfrau, als Mutter ihrer acht Söne und Töchter bewärte, trat sie am Hofe des Königs und der Königin auf, wo sie mehrere Jare das Amt einer Oberhofmeisterin bekleidete. Darauf machte sie mit ihrem Manne, außer häufigen kleineren, auch zwei größere Pilgerfarten nach St. Olaf (Drontheim) und nach St. Jakob (Compostella). Zurückgekehrt, nahm er Wonung in einem Cistercienserkloster, wo er bald darauf starb (1344). Hinfort wollte sie, als Braut des Herrn, nur dem Himmel angehören, behielt aber ein offenes Auge und freimütiges Wort für die Zustände ihres Vaterlandes wie der Kirche. Seit ihrem 42. Jare lebte sie meist in einem Kloster, one jedoch je die Gelübde abzulegen. Sie setzte sich damals in den Besitz einer schwedischen Bibel, in welcher sie fleißig forschte, lernte auch Latein. Vom Volke wurde sie als Prophetin, welche Gottes Gerichte auch dem Könige ankündigte, verehrt, aber von vielen als Zauberin gescheut.

Ihr Lieblingswunsch war die Stiftung eines Ordens, welcher die Widergeburt der Kirche des Nordens herbeifüren sollte. Dieser Gedanke traf zusammen mit dem Plane des Königs, in Wadstena am Wetternsee ein Kloster zu gründen. Schon 1350 finden wir dort eine Vereinigung von Nonnen, als deren erste Äbtissin die Tochter der Birgitta, Katharina (später gleichfalls heilig gesprochen), ums J. 1357 erwänt wird. Die Ordensregel wurde der Birgitta, wie sie überzeugt war, vom Herren selbst geoffenbart, daher Regula Sancti Salvatoris genannt. Zur Ausfürung dieses Gedankens sandte sie zunächst ihren Son Birger nach Rom; darauf reiste sie selbst, mit Katharina, auch von ihren Beichtvätern begleitet, dorthin (1349). Auf der Reise scheint sie mit den Kreisen der Gottesfreunde in Berürung gekommen zu sein, welchen ihre Richtung durchaus verwandt war, und welche sie öfter erwänt. In Rom, wo sie ihren bleibenden Aufenthalt nahm, kniete sie täglich an den heiligen Stätten, bewonte aber ihr eigenes, mit einer Kapelle versehenes Haus, welches, für schwedische Studenten und Pilgrime bestimmt, noch heute unter ihrem Namen besteht, magni nominis umbra (Theiner). Von Hohen und Geringen wurde ihr geistlicher Rat und Beistand begehrt, wärend sie, mit der Auktorität einer Prophetin, ihre Botschaften und Manungen an Könige und Fürsten nahe und ferne entsandte. Mit heiligem Ernste strafte sie die Sünden der Geistlichkeit, und verschonte am wenigsten die Päpste zu Avignon, welche sie im Namen Jesu und seiner Mutter beschwor, nach Rom zurückzukehren. Endlich ließ sich Urban V. (1367) hierzu bewegen. Und dieser war's auch, welcher die Regel des „Salvator-Ordens" genehmigte (1370), die Ausfürung derselben aber dem Erzbischof von Upsala auftrug. Das damals lang-

blieb das Mutterkloster; durch alle europäischen Länder, von Finnland bis Spanien, verbreiteten sich die Birgittiner-Klöster, deren Anzal sich in den besten Tagen des Ordens auf 74 belief. Über den Norden ging von Wadstena, Mariager und Maribo, ein neuer Geist aus; und die Mystik, deren Motto war: „In das, was wir lieben, werden wir verwandelt", fand in jenen Gemeinschaften ihre Heimat. In seiner Blütezeit war Wadstena wie eine kleine Hochschule; und für den Austausch unter den Birgittinern des Nordens bildete sich eine gemeinsame nordische Schriftsprache, reich und kraftvoll, welche jedoch nicht allgemein durchdringen konnte. Jener Gemeinschaft gehörten Männer an, wie jener augustinisch gerichtete, echte „Bibeltheologe" Mag. Mattias, Beichtvater der Birgitta, Verfasser einer Erklärung der 5 Bücher Moses in schwedischer Sprache, Johannes, „der zweite Chrysostomus", Petersen, Verfasser der weitverbreiteten s. g. Wunderpostille u. m. a. Ausdrückliche Vorschrift war, dass das Studium im Leben fruchtbar gemacht werde. Neben einer reichen erbaulichen Litteratur verbreiteten sich auch geistliche Poesieen; eine Anzal litterarischer Erzeugnisse weltlicher Art dazu bezeichnete den geistigen Aufschwung, welcher dem Orden zu verdanken war *). Allein Zeichen des Verfalls vom 15. Jarh. an blieben nicht aus, und unter dem Einflusse der Reformation gingen allmählich jene Klöster, welche ihr vorgearbeitet hatten, ein. Wärend der jesuitischen Reaktion (Anf. d. 17. Jarh.) versuchte der Orden wider aufzuleben. Dahin gehören die Fratres novissimi Birgittini in Belgien, von Gregor XV. bestätigt, und die von der Visionärin Maria von Escobar († 1633) in Spanien eingefürte, von Urban VIII. anerkannte Reform der Klöster, jedoch nur für Nonnen, unter dem Namen Rekollektionen (Orte der Sammlung). Jetzt finden sich kümmerliche Reste des Ordens in Spanien, Bayern, angeblich auch in Belgien. — Vgl. Matth. Flacius, Catalogus testium veritatis. Ed. J. C. Diethericus p. 773 ss.; J. Bueus in Acta Sanctorum Octobr. IV (1856), wovon L. Clarus' Leben d. hl. Brigitta lediglich ein Auszug ist; vorzüglich aber Fred. Hammerich, Den hell. Birgitta og Kirken i Norden, Kjöbenh. 1863 (deutsche autorisirte Ausgabe von Al. Michelsen, mit dem Bildnis der heil. B., Gotha, G. Schlößmann); derselbe, En Skolastiker og en Bibeltheolog fra Norden. Ebendas. 1865.

Al. Michelsen.

Bischof bezeichnet gewönlich den geistlichen Vorstand einer Diözese (speculator, superintendens.) (c. 11 Can. VIII. qu. I, c. 1, § 7 dist. XXI). In der Septuaginta wird der Ausdruck ἐπίσκοπος für Inhaber öffentlicher Ämter, religiöser wie bürgerlicher, gebraucht (m. s. z. B. 4 Mosis 4, 16; 31, 14 u. a.). Daher entlehnten ihn die Apostel (m. s. Apostelg. 1, 20 verb. Psalm 109, 8) und die späteren kirchlichen Skribenten, zur Bezeichnung von kirchlichen Gemeindebeamten. In gleicher Weise bedienten sie sich auch des in der Septuaginta gleichfalls oft gebrauchten Ausdrucks πρεσβύτερος (4 Mosis 11, 16; Jerem. 19, 1 u. a. verb. Ev. Matth. 28, 11. 12; Mark. 8, 31 u. a.). In der hl. Schrift sind beide Wörter gleichbedeutend (Apostelg. 20, 17. 28; Titus 1, 5 ff.), und dass nicht etwa die Stellung eines Presbyters geringer war, als die eines Episkopus, erhellt daraus, dass die Apostel sich selbst Presbyter, Mitpresbyter nennen (2 Joh. 1, 1; 3 Joh. 1, 1; 1 Petri 5, 1). Die Gleichheit ergibt sich auch aus dem ersten Briefe des Clemens von Rom an die Korinther, Kap. 42, 44. 47. Es wird denselben empfohlen, den Presbytern sich zu fügen (ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις): denn die Apostel haben die zuerst Bekehrten (τὰς ἀπαρχάς) zu Bischöfen und Diakonen eingesetzt (εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους καθέστανον) und es sei Sünde, diejenigen absetzen zu wollen, welche die ihnen übertragene Aufsicht (τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς) ordentlich vollziehen: es ist auch nicht die leiseste Spur von einem Unterschiede zwischen dem Verwalter der ἐπισκοπή und den πρεσβύτεροι. Die

*) Das Diarium Wadstenense, welches von Anfang der Stiftung bis ins 16. Jarh. fortgefürt worden ist, hat urkundlichen Wert für die Geschichte jener langen Zeit. Es befindet sich, nebst c. 40 Büchern, welche allein von Wadstena ausgegangen und noch erhalten sind, auf der Bibliothek zu Upsala.

er die Presbyter bischöfliche Funktionen verwalteten (s. Hieronymus ad Evan-am cit. „nam et Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et nysium Episcopos [233 folg.] presbyteri semper unum ex se electum, in -lsiori gradu collocatum, Episcopum nominabant“ und mehrere andere Zeug- bei Gieseler, Kirchengeschichte § 33; Ritschl a. a. O. S. 437 ff. 462 ff.). So . es auch in der um 330 von Alexandria aus gegründeten Kirche Äthiopiens, und ebenso in der Kirche Scythiens.

Mit der Gesamtentwicklung der Kirche in Lehre, wie in Verfassung, wird die Sonderung des Presbyterats vom Episkopate im allgemeinen seit dem vierten Jarhundert entschieden. Der Kampf der katholischen Kirche gegen Gnosis und Hä- is nötigt zur Feststellung der Einheit apostolischer Lehre, welche vorzüglich durch Bischöfe erhalten war, s. d. Art. Bistum. Die Bischöfe werden das Centrum gesamten Verwaltung des meistens vom Bischofssitze selbst aus christianisirten engels. Die Administration erfolgt teils persönlich durch den Bischof, soweit muss die höheren Oberen zur Herstellung größerer Einheitskreise dieselbe an sich hen, teils durch den ausdrücklich oder stillschweigend damit betrauten übrigen erus.

Nach dem System der römisch-katholischen Kirche nimmt der Bischof in der Hierarchie der Weihen die erste Stufe, die des vollentfalteten Presbyterates, ein. Es gehört zur Übernahme derselben eheliche Geburt, das Alter von 30 Jaren, ausgezeichnete wissenschaftliche und sittliche Tüchtigkeit (c. 7 pr. X. de electione [I. 6]. Concil. Lateran. a. 1179. Concil. Trid. sess. VII. cap. 1 de ref. XXII. cap. 2 de ref. XXIV. cap. 1 de ref.). Der Eintritt in das Bistum eines einzelnen Landes erfordert außerdem in der Regel den Indigenat, dass die Person der Regierung genehm sei (regi grata) u. a. Die Auswal der Person erfolgt nach kurialer Ansicht durch den Papst; in der Praxis gewönlich durch Wal der Kapitel (electio canonica) oder wenn die Person an kanonischen Impedimenten leidet (insbesondere wenn sie sich im Besitze eines Bistums befindet und eine Translation eintreten muss) durch deren Postulation, oder durch landesherrliche Ernennung (nominatio regia). Der Gewälte bedarf dann aber päpstlicher Bestätigung nach vorangegangener Prüfung über seine Fähigkeit. Dieselbe erfolgt durch einen Bevollmächtigten des Papstes, am Wonorte des electus (processus informativus in partibus electi), worauf die römische congregatio cardinalium examinis episcoporum nach dem Ausfall des Informativprozesses eine zweite Untersuchung anstellt, den sogenannten Wal- oder Definitivprozess (processus electionis, definitivus in curia). (Concil. Trid. sess. XXII. cap. 2 de reform. sess. XXIV. cap. 1 de ref.). Sind beide Prozesse günstig ausgefallen, so wird der Erkorene konfirmirt, präkonisirt, dadurch promovirt, so dass er seine Jurisdiktionsrechte von nun an vollziehen kann (c. 15. X. de electione [I. 6]). Damit er aber in den Vollbesitz der jura ordinis gelange, ist seine Konsekration nötig. Dieselbe wird ordnungsmäßig innerhalb dreier Monate nach der Promotion durch einen vom Papste damit beauftragten Bischof, unter Assistenz von zwei anderen Bischöfen oder Prälaten in der Kathedrale des neuen Bischofs nach den Bestimmungen des römischen Pontifikale vollzogen. Der Konsekrandus leistet den althergebrachten Eid für den Papst (die Formel desselben stimmt im wesentlichen mit der von Gregor VII. im Jar 1079 vorgeschriebenen, c. 24. X. de jurejurando [II. 24]), unterschreibt die professio fidei, wird gesalbt, feierlich inthronisirt und segnet zum Schluss die Versammlung (s. Locherer, Die Bischofsweihe, in den Jahrbüchern für Philosophie und christliche Theologie Bd. V [Frankfurt a. M. 1835] Heft II, Nr. III). Der Konsekration pflegt der Eid für den Landesherrn vorherzugehen (m. s. den Sachsenspiegel, Landrecht B. III, Art. 59; vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, B. I, Th. II, S. 297 ff.).

Die bischöflichen Rechte sind teils Ausfluss der Weihe des Bischofs, teils seiner Jurisdiktion, teils seiner Ehre.

I. Jura ordinis. Er ist im Besitze des vollentfalteten priesterlichen ordo und hat daher außer den Rechten, welche der Presbyter mit ihm teilt (jura communia) und deren Vollziehung er in der Regel dem Priester überlässt, solche

in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris .... Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subjectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse majores et in commune debere ecclesiam regere." Solchen Zeugnissen gegenüber suchen sich die Verteidiger der göttlichen Einsetzung des Episkopats über dem Presbyterat etwa damit zu helfen, dass sie die spätere Distinction der Hierarchie des ordo und der jurisdictio in die frühere Zeit hineintragen. So z. B. Denzinger, Kritik der Vorlesungen des Prof. Thiersch über Katholizismus und Protestantismus, Abth. I (Würzburg 1847), S. 65 verb. Hergenröther, De catholicae ecclesiae primordiis recentiorum Protestantium systemata expenduntur, Ratisbonae 1851. Die nicht episkopalistischen Schriftsteller der evangelischen Kirche (Ziegler, Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen, Leipzig 1798, S. 7 ff.; Neander, Kirchengeschichte Bd. I, Abth. I, S. 292 ff. u. a.) nehmen an, dass das Kollegium der Presbyter notwendig einen Dirigenten haben musste, einen primus inter pares, der mit der Zeit bleibend bestellt den früher allgemeinen Namen episcopus allein fürte. Anfangs war es wohl der älteste Presbyter, später der tüchtigste, der dazu besonders ordinirt wurde. Im wesentlichen sich daran anschließend, erklärt nach dem Vorgange Münschers (Dogmengeschichte Bd. II, S. 376) Kist (Über den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen Kirche u. s. w., in Illgens Zeitschrift für die historische Theologie 1832, B. II, Heft II, Nr. 3, S. 47 ff.), man müsse auf den geteilten Zustand der Christengemeinden, besonders in volkreichen Städten achten. Hier bildeten die Christen nicht sogleich eine Gemeinde, sondern einzelne Vereine (ἐκκλήσιαι κατ' οἴκους). Das Bestreben, diese in ein ganzes zu bringen, habe dahin gewirkt, dass einer der Presbyter das gemeinsame Oberhaupt wurde. Rothe a. a. O. S. 193 ff. 524 ff. erhebt dagegen das Bedenken, dass diese Meinung eine durch die Geschichte nicht unterstützte sei, und stellt eine andere auf, nach welcher in der nächsten Zeit nach dem Jare 70 von den damals noch lebenden unter den Aposteln die christliche Kirche im eigentlichen Sinne des Worts mittelst der Institution des Episkopats gegründet sei. Eine solche Anordnung ist aber gleichfalls nicht nachweisbar (s. Baur, Ritschl a. a. O.). Übrigens erklärt Rothe a. a. O. S. 52 den Episkopat für eine temporäre Maßregel rein menschlicher Weisheit und verwirft die Institution ex jure divino. Bunsen (Hippolytus and his age, London 1852, deutsch, Leipzig 1852, und Christianity and mankind, London1852) sieht die episkopale Verfassung als johanneisch an, eingefürt nach dem Tode des Paulus ums Jar 70 und im Laufe von einhundert Jaren sich allgemein verbreitend. Die Allmählichkeit ist nachzuweisen, nicht aber die johanneische Begründung.

Etwas allgemeines geschah bei der Gründung des Episkopats wol überhaupt nicht. Die Leitung der Gemeinden durch ein Ältesten-Kollegium behauptete sich in den einzelnen Gemeinden bald kürzere, bald längere Zeit. Die Umwandlung erfolgte mit der Entwickelung der Gemeinden zur Kirche auf dem Wege der Gewonheit. Dass aus der Gesamtheit der Ältesten einer die Direktion übernehmen musste, ist natürlich und wird durch Zeugnisse seit dem Ende des 1. Jarh.'s (Clemens Romanus u. s. w.) unterstützt. Zuerst musste sich diese Institution in den größeren Gemeinden, wie Jerusalem, Antiochia, Rom u. s. w. befestigen. In Kleinasien und Syrien wurde der früher allgemeine Name episcopus zuerst dem Vorsteher allein beigelegt. Außer der Direktion erhielt derselbe schon zeitig vornehmlich die Sorge für die Bestellung und Einfürung (Ordination) neuer Ältesten. Aber selbst hierin bestand mehrere Jarhunderte in der Kirche nichts übereinstimmendes: denn wärend das Konzil von Ancyra um 314 in can. 13. den Bischöfen der Hauptorte die Ordination als Amtsgeschäft überwies, den Landbischöfen (χωρεπίσκοποι) oder Presbytern (ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι, πρεσβύτεροι ἐν χώραις. s. can. 13. Concil. Neocaesar. a. 314 [c. 12 dist. XCV], Antiochen. a. 341. can. 8) aber verbot, wurde in anderen Teilen der Kirche nicht so streng unterschieden. So in Ägypten, wo bis zur Zeit des Patriarchen Demetrius (190—232) außer dem Bischofe von Alexandria überhaupt keine Bischöfe vorhanden waren, und noch

später die Presbyter bischöfliche Funktionen verwalteten (s. Hieronymus ad Evangelium cit. „nam et Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium Episcopos [233 folg.] presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, Episcopum nominabant“ und mehrere andere Zeugnisse bei Gieseler, Kirchengeschichte § 33; Ritschl a. a. O. S. 437 ff. 462 ff.). So war es auch in der um 330 von Alexandria aus gegründeten Kirche Äthiopiens, und ebenso in der Kirche Scythiens.

Mit der Gesamtentwicklung der Kirche in Lehre, wie in Verfassung, wird die Sonderung des Presbyterats vom Episkopate im allgemeinen seit dem vierten Jarhundert entschieden. Der Kampf der katholischen Kirche gegen Gnosis und Häresis nötigt zur Feststellung der Einheit apostolischer Lehre, welche vorzüglich durch die Bischöfe erhalten war, s. d. Art. Bistum. Die Bischöfe werden das Centrum der gesamten Verwaltung des meistens vom Bischofssitze selbst aus christianisirten Sprengels. Die Administration erfolgt teils persönlich durch den Bischof, soweit nicht die höheren Oberen zur Herstellung größerer Einheitskreise dieselbe an sich ziehen, teils durch den ausdrücklich oder stillschweigend damit betrauten übrigen Klerus.

Nach dem System der römisch-katholischen Kirche nimmt der Bischof in der Hierarchie der Weihen die erste Stufe, die des vollentfalteten Presbyterates, ein. Es gehört zur Übernahme derselben eheliche Geburt, das Alter von 30 Jaren, ausgezeichnete wissenschaftliche und sittliche Tüchtigkeit (c. 7 pr. X. de electione [I. 6]. Concil. Lateran. a. 1179. Concil. Trid. sess. VII. cap. 1 de ref. XXII. cap. 2 de ref. XXIV. cap. 1 de ref.). Der Eintritt in das Bistum eines einzelnen Landes erfordert außerdem in der Regel den Indigenat, dass die Person der Regierung genehm sei (regi grata) u. a. Die Auswal der Person erfolgt nach kurialer Ansicht durch den Papst; in der Praxis gewönlich durch Wal der Kapitel (electio canonica) oder wenn die Person an kanonischen Impedimenten leidet (insbesondere wenn sie sich im Besitze eines Bistums befindet und eine Translation eintreten muss) durch deren Postulation, oder durch landesherrliche Ernennung (nominatio regia). Der Gewälte bedarf dann aber päpstlicher Bestätigung nach vorangegangener Prüfung über seine Fähigkeit. Dieselbe erfolgt durch einen Bevollmächtigten des Papstes, am Wonorte des electus (processus informativus in partibus electi), worauf die römische congregatio cardinalium examinis episcoporum nach dem Ausfall des Informativprozesses eine zweite Untersuchung anstellt, den sogenannten Wal- oder Definitivprozess (processus electionis, definitivus in curia). (Concil. Trid. sess. XXII. cap. 2 de reform. sess. XXIV. cap. 1 de ref.). Sind beide Prozesse günstig ausgefallen, so wird der Erkorene konfirmirt, präkonisirt, dadurch promovirt, so dass er seine Jurisdiktionsrechte von nun an vollziehen kann (c. 15. X. de electione [I. 6]). Damit er aber in den Vollbesitz der jura ordinis gelange, ist seine Konsekration nötig. Dieselbe wird ordnungsmäßig innerhalb dreier Monate nach der Promotion durch einen vom Papste damit beauftragten Bischof, unter Assistenz von zwei anderen Bischöfen oder Prälaten in der Kathedrale des neuen Bischofs nach den Bestimmungen des römischen Pontifikale vollzogen. Der Konsekrandus leistet den althergebrachten Eid für den Papst (die Formel desselben stimmt im wesentlichen mit der von Gregor VII. im Jar 1079 vorgeschriebenen, c. 24. X. de jurejurando [II. 24]), unterschreibt die professio fidei, wird gesalbt, feierlich inthronisirt und segnet zum Schluss die Versammlung (s. Locherer, Die Bischofsweihe, in den Jahrbüchern für Philosophie und christliche Theologie Bd. V [Frankfurt a. M. 1835] Heft II, Nr. III). Der Konsekration pflegt der Eid für den Landesherrn vorherzugehen (m. s. den Sachsenspiegel, Landrecht B. III, Art. 59; vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, B. I, Th. II, S. 297 ff.).

Die bischöflichen Rechte sind teils Ausfluss der Weihe des Bischofs, teils seiner Jurisdiktion, teils seiner Ehre.

I. Jura ordinis. Er ist im Besitze des vollentfalteten priesterlichen ordo und hat daher außer den Rechten, welche der Presbyter mit ihm teilt (jura communia) und deren Vollziehung er in der Regel dem Priester überlässt, solche

Befugnisse, die ihm infolge der Konsekration allein zustehen (jura reservata, propria, pontificalia), nämlich 1) die Ordination; 2) die Firmung (confirmatio); 3) die Verfertigung des heiligen Salböls (chrisma); 4) die Konsekration der res sacrae, die Benediktion des ersten Steins der Kirche, deren Rekonziliation u. a.; 5) die Benediktion der Äbte und Äbtissinnen; 6) die Salbung der Könige (m. s. die einzelnen Artikel).

II. Jura jurisdictionis. Im weiteren Sinne ist jus oder lex jurisdictionis die ganze kirchliche Regierungsgewalt des Bischofs, die auch mitunter jus dioecesanum oder lex dioecesana genannt wird. Im engeren Sinne werden aber diese beiden Begriffe so unterschieden, dass lex jurisdictionis, die Gesetzgebung, Aufsicht und Vollziehung (mit der jurisdictio contentiosa und coercitiva, s. d. Artik. Audientia episcopalis, Gerichtsbarkeit u. a), lex dioecesana hingegen den Anspruch auf verschiedene kirchliche Abgaben (s. d. Art.) umfasst (vgl. die Gloss. zu c. 1. Can. X. qu. I. c. 18. X. de officio judicis ordinarii [I. 31] [Honor. III.] c. 1 de verb. signif. in VI. [V. 12] [Innoc. IV. a. 1250]). — Indem der Bischof alle diese Rechte jure proprio ausübt, heißt er judex ordinarius; manche andere verwaltet er kraft päpstlicher Übertragung durch besondere Vollmacht (s. den Art. Quinquennalfakultäten).

III. Jura status et dignitatis. Der Bischof folgt vermöge seiner hohen Würde unmittelbar auf die Kardinäle der römischen Kurie und fürt die derselben entsprechenden Titel: Reverendissimus, sanctissimus, beatissimus, hochwürdigste, bischöfliche Gnaden. Sein weltlicher Rang ist partikularrechtlich bestimmt; er hat bestimmte Insignien und Pontifikalkleidung.

Den Rechten entsprechen bestimmte Pflichten; insbesondere die Seelsorge, Beobachtung der Residenz (Conc. Trid. sess. VI. c. 1, 2. de ref., sess. XXIII. c. 1 de ref. sess. XXV. c. 1 de ref. u. a.). Durch den Konsekrationseid geloben die Bischöfe in bestimmten Terminen zur persönlichen Berichterstattung über die Verhältnisse ihrer Diözesen nach Rom zu kommen (visitare sacra limina apostolorum). Die Relation muss zugleich schriftlich übergeben werden.

Gehilfen der Bischöfe. Da der Bischof den großen Umfang der Rechte und Pflichten in der ganzen Diözese nicht allein warzunehmen vermag, so standen ihm stets besondere Gehilfen zur Seite: früher die Archidiakone und Archipresbyter, jetzt das Kapitel (s. d. Art.), verschiedene Behörden (Konsistorium, Ordinariat, Generalvikariat u. s. w.), zur Verwaltung der Pontifikalien der Weihbischof, und im Fall außerordentlicher Verhinderung ein Koadjutor (vgl. die betr. Artikel).

M. s. überhaupt Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. I. c. 1. 2. 50—60; Barbosa, De officio et potestate episcopi, Lugdun. 1698; Joh. Helfert von den Rechten und Pflichten der Bischöfe und Pfarrer, dann deren beiderseitigen Gehilfen und Stellvertreter, Prag. 1832, 2 Th., und die Litteratur daselbst S. 6—9. Neuere Litteratur bei Hinschius, Kirchenrecht 2, 38.

In der evangelischen Kirche hat sich der Episkopat im römischen Sinne nicht erhalten. Als die Reformation begann, richtete sich der Angriff nicht gegen das Bischoftum an sich, sondern gegen dessen Missbräuche, und bis 1545 dreht sich die Verhandlung immer wider darum, unter welchen Bedingungen man evangelischerseits einverstanden sein könne, sich den vorhandenen Bischöfen der alten Kirche zu unterwerfen: noch die sog. Reformatio Witebergensis (Corp. Ref. 5, 579 fg.; vgl. Richter, Gesch. der ev. Kirchenverfass. 51 f. 67 f. 76 f.; Ranke, Reformat. Gesch. 4, 341 fg.) v. 1545 ist ein Erachten hierüber, und stellt die Dinge aus diesem Gesichtspunkte dar. Zwar die lutherischen Bekenntnisschriften erkennen im Bischofsamte jure divino (secundum Evangelium) nur das Pfarramt an: was darüber hinaus die Bischöfe an Gewalt haben, das steht ihnen bloß de jure humano (secundum ecclesiasticam politiam) zu, sie können es also auf eben dem Wege auch wider verlieren (A. C. a. 28, p. 37 f. Apol. p. 292 f. A. Sm. p. 341 f. 352). Allein da jene Schriften keine bestimmte Gestalt der Kirchenverfassung als die gottgeordnete ansehen, so können sie sich bereit erklären und erklären sich bereit, dies Mehr nach wie vor den Bischöfen anzuerkennen, sobald

[illegible] Lehre [illegible] Apol. p. 44 ff. Apol. p. 204: „daß [illegible] Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment, das man nennt canonicam politiam, haben zu erhalten, so die Bischöfe unsere Lehre halten und unsere Prediger annehmen sollen" [illegible], A. Sm. p. 331 u. ö. f.). Vgl. Meyer, Kirchenregiment S. 8 f. 101 f.; Richter a. a. O. 67 f. — Eben mit diesen Gesichtspunkten vermochte man die Verhandlungen, von denen die Rede war. — Einzelne Stimmen erklärten zwar sich für die Bedingung und traten zur evangelischen Lehre über [illegible] Brenzens Nachfolger. Die bischöfliche Würde in Brenzens [illegible] Person 1554. S. 13 fg.; Jacobson, Gesch. der Quellen des ev. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen 1839. S. 21 fg.; desf. Preußisches Kirchenr. S. 12; v. Petersen, Georg von Polenz 1858. S. 43 fg.), in der Mark, wo das Bistum durch Jos. II. die Reformation überdauert hat (v. Mühler, Gesch. der ev. Kirchenverfass. in der Mark. S. 42. 50 fg.; Richter S. 129 f.) und in Naumburg, wo 1542 ein protestantischer Bischof eingesetzt wurde (Richter S. 69 fg.; Ranke, Reformationsgesch. I. 358 fg.; Corp. Ref. 4. 683 f. 697 f.). Sieht man aber diese immer mehr oder weniger evangelische Kirchenregiment genauer an, so ergibt sich, daß es mit dem reformatorischen nur den Namen und einige Formen gemein hat, daß aber in der That diese „Bischöfe" nichts sind, als landesherrliche Superintendenten. Andererseits, wie in Schweden, und später in Osnabrück und Lübeck, ist der Name [illegible] für eine landesherrliche, überhaupt nicht mehr kirchliche Stellung gebraucht. Es war daher ein aussichtsloses Unternehmen, als Pastor Hymmen (Der Convertit der deutschen Reformation 1863 fg.), in Vertretung derjenigen lutherischen Partei, welche auf Grund der unrichtigen Lehre, daß das Kirchenregiment im dritten Gebote des Lehrstandes begriffen sei, und mit einer Menge unsichtlicher Umgehungsformen nachzuweisen unternahm, auch die deutsche Reformation habe principiell ein episkopales Kirchenregiment festzuhalten beabsichtigt, und das Landesherrliche sei eine Degeneration. Nichtsdestoweniger hat diese Lehre, vielleicht besser Tendenz, noch Anhänger, zu denen bekanntlich in ihrer Art auch König Friedrich Wilhelm IV., Bunsen u. a. gehörten. Man sollte sich über Art werden. Daß ein Bischof nur die römisch-katholische dogmatische Grundlage seiner Stellung [illegible] Bischof ist [illegible] ist es nicht in göttlicher Vollmacht, so ist es gar nicht. Man muß ihn also entweder nur acceptire das römische Dogma, wie es denn von den deutschen katholischen Bischöfen dem State gegenüber bekannt wird, oder man gebe das Streben nach bischöflichen Kircheneinrichtungen auf. Auch die russischen, dänischen und schwedischen Bischöfe sind es nicht in protestantischem Sinne, die Letzteren auf besonderen historischen Gründen ruhenden Einrichtungen sind hier für uns unannehmlich.

Ein [illegible] der deutsch-evangelischen Kirche in neuerer Zeit der Name vorgekommen ist bedeutet [illegible] stets nur den Titel für einen Generalsuperintendenten. So in Preußen 1701 und wieder 1816—1841 und in Nassau 1818. Die Lehre vom landesherrl. Summepiskopat mit seinem Worte nichts als das Kirchenregiment des Landesherrn bezeichnet ist, s. im Art. Kirchenregiment. **Meyer (Jacobson †).**

Bistum heißt der Sprengel des Bischofs. Der Ursprung der Bistümer hängt mit der Entstehung und Erweiterung der ersten Christengemeinden zusammen. Die Apostel gründeten die Gemeinden in den Städten. Die hier zusammenwohnenden Gläubigen *παροικοῦντες, παροικοῦσαι* (s. Eph. 2. 19; 1 Petr. 2. 11; vgl. I. 239 § 2 [illegible] verb. eigtl. anderen eine Gemeinde *παροικία*, Parochie), die unter der Leitung von Presbytern oder Episkopen sich mit der Zeit fester zusammenschlossen und Anhänger außerhalb gewann. Anfangs besuchten diese auswärtigen den Gottesdienst in der Stadt, bis ihre Zahl groß genug ward, selbst eine Gemeinde zu bilden, an deren Spitze ein Presbyter aus dem städtischen Presbyterium trat. Darüber hinaus wurde eine Abhängigkeit von der Muttergemeinde und dem ersten Presbyter in der Stadt herbeigeführt, der seit dem zweiten Jahrhundert anfing, allein Episkopus genannt zu werden. Sowie anfangs die *παροικίαι* mit ihren Einzelgemeinden *ἐκκλησίαι κατ' οἶκον*, s. Röm. 16. 5; 1 Kor. 16. 15; verb. I. 115 die Parochie bildeten, so wurde der Ausdruck *παροικία* auch für die größeren Sprengel beibehalten (c. 14. 15. Apostolorum. verb. c. 9.

Concil. Antioch. a. 332, in c. 2. Can. IX. qu. III); was für die Kirche des Orients maßgebend geblieben ist (Balsamon im Kommentar zum can. 9. Conc. Chalced., Zonaras zum c. 6. Conc. Constantinop., im Synodicon von Beveregius Tom. I. p. 122. 96). Im Occident erhielt sich der Name bis ins 9. Jarhundert (s. Du Fresne, Glossarium s. v. parochia), wurde dann aber verändert, indem man den Ausdruck Parochie auf die einzelne Pfarrkirche beschränkte, den Sprengel des Bischofs aber dioecesis nannte, wärend die orientalische Kirche dieses Wort gemäß dem bürgerlichen Sprachgebrauche, wonach διοίκησις, tractus, die Präfektur mehrerer Provinzen (Eparchien) bedeutet, auf den Distrikt des Patriarchen übertrug, welchem die Metropoliten der Provinzen untergeben waren (s. Balsamon cit.). Im fränkisch gewordenen Gallien entspricht die Diözese nicht selten dem Amtsbezirke (pagus major) des Grafen. Die Bischöfe haben den Sitz gewönlich in den größeren Städten (was gesetzlich angeordnet war, c. 4. 5. dist. LXXX. c. 1. X. de privilegiis. V. 33. Leo I. a. 446), deren Distrikt in Gallien zugleich jenen Gau bildete (Sohm, Fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung S. 203); daher die Ausdrücke terminus, territorium civitatis, pagus auch für den Bischofssprengel selbst gebraucht werden (vgl. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, B. II [Kiel 1847] S. 278, verb. 321). In Deutschland waren die Diözesen von vornherein größer, und die Gaue entsprachen deren Unterabteilungen, den Archidiakonaten und Dekanieen (Binterim, Denkwürdigkeiten I. 1, 413 fg.; Landau, Territorien, S. 367 fg.; Hinschius, Kirchenrecht 2, 191).

Die Errichtung und Veränderung der Bischofssprengel war seit dem 4. Jarh. Sache des Metropoliten und der Provinzialsynode (c. 50. Can. XVI. qu. I. [Conc. Carthag. II. a. 390. c. 5] c. 51. eod. [Conc. Carthag. III. a. 397. c. 20] u. a.); in Deutschland wurde sie (8. Jarh.) unter Leitung des Papstes vollzogen (m. s. z. B. Gregor II. [† 731] Capit. in Bavariam c. 3 bei Hartzheim, Concilia Germaniae. T. I. pag. 36. Gregor III. ad Bonifacium a. 738. 740. [c. 53. Can. XVI. qu. I. Hartzheim l. c. pag. 41]). Seit dem 11. Jarh. ist sie päpstliches Reservat (m. vgl. überhaupt Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina. T. I. lib. I. cap. LV), später dadurch motivirt, dass jede causa episcopalis als major ac ardua dem Bischofe von Rom vorbehalten sei (s. c. 1. X. de translatione episcopi. I. 7. Innocent. III. a. 1198). Indessen ist in Deutschland doch auch die Mitwirkung des States stets für erforderlich gehalten und es sind solche Angelegenheiten als causae mixtae behandelt worden; deshalb sind in neuerer Zeit die Circumskriptionen der Diözesen durch Vereinbarung der einzelnen Regierungen mit dem apostolischen Stule zu Stande gekommen.

Eine Übersicht sämtlicher Bistümer der römisch-katholischen Kirche findet man in dem järlich zu Rom erscheinenden kirchlichen Statskalender: ehedem von dem Drucker „Cracas", jetzt Annuario pontificio genannt.

Die evangelische Kirche hat keine Bistümer. Die durch die Augsburger Reformation und den Augsburger Religionsfrieden, bezw. westfälischen Frieden, aufgehobenen behandelt die römische Kirche als von rechtswegen noch bestehende, da ihre Aufhebung durch inkompetente Stellen geschehen sei. **Meier (Jacobson †).**

Bistumsverweser, s. Kapitel.

Bitte, erste, s. Exspektanzen.

Bittgänge, litaniae, rogationes, sind Gebetsprozessionen, um geistliche oder leibliche Güter von Gott zu erflehen. Der in der Kirche, sobald sie nicht mehr ecclesia pressa war, frühe sich zeigende Trieb öffentlicher Feierzüge (Sozom. hist. ecclesiae VIII, 8) scheint sich sehr bald auch besonderen Gebetszwecken und dem asketischen Ausdruck der Buße zur Verfügung gestellt zu haben, wenn auch nicht völlig ausgemacht ist, welchen Sinn Basilius in seinem Schreiben an die Gemeinde zu Neucäsarea 374 mit dem Worte Litanie verbindet, wenn er sagt: ἀλλ' οὐκ ἦν ταῦτα ἐπὶ τοῦ μεγάλου Γρεγορίου, ἀλλ' οὐδὲ αἱ λιτανεῖαι, ἃς ὑμεῖς νῦν ἐπιτηδεύετε. (Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV, S. 555 ꝛc. ꝛc.; Augusti, Denkw., Bd. X, S. 7—72). Rufinus erzält (hist. eccl. II, c. 33) von einer Prozession durch die Stadt vor dem Auszug zum Kriege gegen Eusebius, welcher der Kaiser Theodosius selbst im Bußkleide beiwonte. Im allgemeinen werden diese Bitt-

gänge, die teils auch schon in Rom gebräuchlich, als Gänge mit Wechselgesängen [illegible] erste Litaneien genannt. Kliefoth, Liturg. Abhandl., Bd. 6, S. 155.

Für weitere Ausgestaltung erfuhren sie dann durch Mamercus, Bischof von Vienne, 461, für Frankreich überhaupt durch Gregor d. Gr. Es wurden, wie dies [illegible] seit der Zeit K. Leontius Buß- und Bittandachten mit Kasteiungen und [illegible] Umgängen verbunden, und zwar zunächst für die 3 Tage vor dem Himmelfahrtsfeste, sog. rogationum, Bitt-Tage in der Bittwoche. Mamercus [illegible] Neuerung mit dem Zeugnisse des Sidonius Apollinaris in Gallien ein, um [illegible] Plagen, von welchen damals Vienne betroffen war, abwenden zu helfen. Sidonius nennt Epist. lib. V ep. 14 die rogationum solemnitas und [illegible] spricht, meint, vielleicht, dieser: dergleichen bestand ja zwar vorher [illegible] schon seit der ältesten Kirche, aber nie in derartiger „solemnitas“. — Seitdem breitete sich die Sache [illegible] der abendländischen Kirche mehr und mehr aus. Gregor richtete sodann die [illegible] im Juni des 2. Markus (25. April), die sog. litania septiformis oder [illegible] eine [illegible] der Stationen hielten litaniae minores) ein (Greg. M. Registr. [illegible] lib. VI. 2 oder schreibt sie besser, wobei die Teilnehmenden in 7 Klassen [illegible] waren, Geistliche, Mönche, Jungfrauen, Ehefrauen, Witwen, [illegible] und Kinder, sowie Prozessionen von verschiedenen Kirchen ausgingen. — [illegible] Tage wurden noch zu anderen Zeiten ständig oder vorübergehend der [illegible] Litanei verschiedenen Zwecken gewidmet; das 17. Concil. Tole- [illegible] 681 verordnete in Spanien und Gallien allmonatliche Litanien; unter [illegible] II. verordnete das ganze Lateranconzil einen monatlichen feierlichen [illegible] und später um Errettung des h. Landes. Da den Zug seit Alters [illegible] Diakon oder Subdiakon eröffnet, dem Fane und Evangelien- [illegible] trug, kommt auch von der Name Kreuzgänge vor. Auch die evang. luth. [illegible] in manchen Provinzen die alte Bittwoche oder „Betwoche“ vor [illegible] mit ihren Prozessionen (Pommersche K.-O. Marchica 1540 ꝛc.), [illegible] noch heute feierliche Umgänge um die Fluren im Monate [illegible] (Bittage) pro fructibus terrae vorkommen. Dabei [illegible] ausgelassenen Gebrauch von dem alten ernstergreifenden Lita- [illegible] die Stunde der Christenheit), welches seine responsorische [illegible] bewahrt hat*). **R. Herold.**

Blair, [illegible]. Professor der Beredsamkeit und Prediger der presbyteriani- [illegible] (Collegiated church) in Edinburg, wo er auch geboren wurde, 1718. [illegible] seine Studien ebendaselbst vollendet, erhielt er 1742 die Landpre- [illegible] in der Grafschaft Fife, bald darauf zu Canongate in Edin- [illegible] (1754) wurde er an Lady Yesters Kirche in der City der- [illegible] im Jare 1758 erhielt er die Pfarrstelle an der sogenannten [illegible] (high church) in Edinburg**) und behielt sie bis zu seinem Tode [illegible] Im Jare 1757 wurde er Dr. theol. und 1762 Professor der Beredsam- [illegible] Belles lettres an der Universität seiner Vaterstadt; diese um [illegible] errichtete Stelle gab er 1783 wegen Altersbeschwerden auf. Blair [illegible] als Kanzelredner bekannt, und hat in dieser Hinsicht in Großbritan- [illegible] auswärts Berühmtheit erlangt. Fünf Bände seiner Predigten [illegible] in London seit 1777; ins Deutsche übersetzt von Sack und Schleier- [illegible] Leipzig 1781—1802; ins Französische von Froissart, Lausanne 1791, und [illegible] Cressan, Paris 1807; auch in die holländische, italienische und slawo- [illegible] Sprache wurden sie übersetzt. Diese für ein gebildetes Publikum berech-

*) Luther über und gegen die Prozessionen und Litanien vgl. deutsche WW. Erlanger [illegible] Bd. 16, S. 73 u. im Sermon von dem Gebet und Procession in der Kreuz- [illegible] 1519. (H. Plitt.

**) Der Umstand, daß er auf dem Titel seiner Predigtsammlung sich minister of the high church, d. h. der dem Range nach obersten Kirche des Landes, nannte, verleitete den [illegible] und den weltlichen der englischen Hochkirche zu nennen, welcher Irrtum auch in [illegible] Buch und Blinder übergegangen ist.

neten Predigten zeichnen sich aus durch treffliche Diktion, musterhafte, aber keineswegs pedantisch geregelte Ordnung, sorgfältige Anschließung an den Text, sowie durch moralisch-praktische Tendenz, wobei der Verfasser viele Kenntnis des menschlichen Herzens und der menschlichen Gesellschaft verrät, und viele überaus wertvolle Erörterungen und Ermanungen gibt. Sie sind durchweg sehr didaktisch gehalten, wenngleich ihnen eine gewisse Wärme nicht ganz abgeht. Unangenehm wird man beim Lesen derselben berürt durch den Mangel an spezifisch christlichem Gehalte; das persönliche Verhältnis der Erlösten zu ihrem Erlöser tritt sehr wenig hervor, nicht als ob der Verfasser dem Glauben seiner Kirche entfremdet gewesen, der an einigen Stellen durchblickt; der Verfasser zeigt sich als der edelste Repräsentant jener moderate party, welcher die evangelical party nicht ganz mit Unrecht den Vorwurf machte, dass sie, one den Glauben der Väter geradezu aufzugeben, ihn doch nicht genug in den Ansprachen an die Gemeinde hervortreten lasse. Es gibt freilich eine äußerliche, steife Behandlung des Dogmas, welche wenig Frucht schafft, und notwendig eine solche Reaktion erzeugt, wie sie uns in Blairs Moral-Predigten entgegentritt. Dagegen gibt es eine Richtung der Predigt, über beide bezeichnete Abwege erhaben, welche das Dogma nicht mechanisch äußerlich einflicht, sondern dynamisch es wirken läßt, um die Predigt mit christlichem Gehalt zu erfüllen, sie an die großen Tatsachen der Erlösung anzuknüpfen und das christliche Leben in seinen mannigfaltigen Beziehungen und Anforderungen als Explikation des Lebens Christi in den Seinen aufzufassen. Dieser substantiell christliche Gehalt geht den Blairschen Predigten ab, so viel Treffliches sie auch zur Läuterung, Ausbildung und Kräftigung des sittlich-religiösen Sinnes enthalten mögen. Das Werk seines Professorates sind seine lectures on Rhetoric and belles lettres, 3 Bde., Basel 1801—1802. In der lect. 29, die von der eloquence of the pulpit handelt, macht er viele feine Bemerkungen und gibt treffliche Anweisungen über die Kanzelberedsamkeit, insbesondere bedauert er, dass die englischen Prediger ihre Predigten lesen: „keine Rede", sagt er, „die eindringlich sein will, kann bloß gelesen dieselbe Kraft haben, als wenn sie frei vorgetragen wird. Das Volk fült dies, und sein Vorurteil gegen jene Gewonheit ist keineswegs ungegründet. Was in Hinsicht auf Korrektheit der Rede dabei gewonnen wird, wiegt den Verlust an Überredungskraft nicht auf". Mit dieser übeln Gewonheit hängt auch der größte Fehler der englischen Kanzelberedsamkeit zusammen. „Eine englische Predigt", sagt Blair, „ist ein Dokument von kühlem belehrendem Räsonnement" (a piece of cool instructive reasoning, vol. II, 291). Möchten doch diese Bemerkungen von den englischen Predigern beherzigt worden sein! Eine treffende Bestätigung dessen, was wir als den wesentlichsten Mangel der Blairschen Predigten bezeichnet haben, finden wir in desselben lectures II, 274, wo es heißt: „der Zweck alles Predigens ist, die Menschen dahin zu bringen, dass sie gut werden" (The end of all preaching is to persuade men to become good). Eine frühere Arbeit des Verfassers ist seine critical dissertation on the poems of Ossian 1763, ins Französische und Deutsche übersetzt, die deutsche Übersetzung ist von Oelrichs, Hannover 1785. Blair schrieb auch in die Edinburgh Review, und nahm noch 1796 Anteil an der Stiftung einer mildtätigen Gesellschaft für Söne von Geistlichen der schottischen Kirche. **Herzog.**

Blandrata. Georg Blandrata, eigentlich Biandrata, aus einem adeligen Geschlechte aus Saluzzo, wurde geboren um 1515. Er studirte Medizin. Warscheinlich wurde in dieser Zeit schon seine Aufmerksamkeit auf die Reformation gerichtet. Der Geist des Widerstandes gegen die römische Kirche war erblich in seiner Familie; schon im Mittelalter werden einige Herren von Blandrata namhaft gemacht als Gegner der Bischöfe oder Beschützer von Ketzern. Im 16. Jarhundert wanderten mehrere Glieder desselben Hauses nach Genf aus, um daselbst Religionsfreiheit zu suchen. Vielleicht wurde auch Georg dadurch bewogen, sein Vaterland zu verlassen. Er wandte sich nach Polen, wo er der Gemalin Sigismunds I. als Leibarzt diente; bald darauf trifft man ihn in der nämlichen Eigenschaft in Siebenbürgen, bei der Witwe Johann Zapolyas, welche auch in politischen Dingen seinem Rate folgte. In unbestimmter Zeit kehrte er nach Italien zurück, wo er

in Pavia seinen Beruf ausübte. Einige freisinnige Äußerungen machten ihn der Inquisition verdächtig; er sollte festgenommen werden, entfloh aber nach Genf. Hier kam er in Verbindung mit mehrern seiner Landsleute, die das Prinzip der freien Forschung weiter trieben, als es in dem Sinne der Reformatoren lag. Es wurden Zweifel in ihm angeregt über einzelne Bestimmungen des kirchlichen Dogmas; er suchte Rat teils bei dem Prediger der Genfer italienischen Gemeinde, Martinengho, der ihn mit allzugroßer Strenge abwies, teils bei Calvin selbst, der sich oft mit ihm unterhielt. Blandratas Bedenken betrafen hauptsächlich die Einheit Gottes, die ihm durch die kirchliche Lehre von der Trinität um so mehr gefährdet schien, da im N. T. nirgends gesagt werde, Gott sei eine einzige Substanz in drei Personen, und der Vater, den die Bibel meine, wenn sie Gott one nähere Bezeichnung nenne, nicht erst noch in dem Einen göttlichen Wesen eine besondere Person bilden könne. Ferner fragt er, an wen das Gebet zu richten sei, an Gott oder an die Trinität; welches die Bedeutung der Ausdrücke Ewiges Wort, Fleischwerdung desselben u. s. w.; und ob nicht überhaupt die Spekulation über das Verhältnis der drei göttlichen Personen unnötig sei. Calvin antwortete durch einen weitläufigen Traktat (Responsum ad quaestiones G. Blandratae, Gen. 1559; in Calvins Tract. theol., ed. Gen., p. 679 u. f.), der jedoch nicht im Stande war, den Italiener von seiner skeptischen Richtung abzubringen. Zuletzt aufgebracht über solche immer widerkehrende Fragen und Zweifel, glaubte Calvin, Blandrata habe hinterlistige Zwecke und wolle nur Streit anregen; er hörte daher auf, ihn zu sehen. Da die antitrinitarischen Tendenzen in der Genfer italienischen Gemeinde Fortschritte machten, wurden nach ihres Predigers Martinenghos Tod die Glieder derselben zu einer Versammlung berufen, und ihnen, im Beisein Calvins und einiger Ratsherren, ein Glaubensbekenntnis vorgelegt; jeder wurde aufgefordert, seine Ansicht zu äußern, und zugleich wurde die Versicherung gegeben, niemand solle wegen abweichender Meinung bestraft werden. Alciati nahm heftig das Wort gegen die Trinität, Blandrata berief sich auf vorgebliche schriftliche Äußerungen Calvins, deren Unrichtigkeit dieser aber nachweisen konnte. Die übrigen Gemeindeglieder unterschrieben das Glaubensbekenntnis, das die antitrinitarischen Lehren verdammte. Blandrata, den man bald darauf heterodoxer Umtriebe beschuldigte und welchen Calvin aufforderte, sich ruhig zu verhalten, traute der Versicherung nicht, nicht verfolgt zu werden, und verließ Genf mit Alciati. Er ging nach Bern und nach Zürich, besprach sich zunächst mit seinem Landsmanne Peter Marthr über die streitigen Punkte, erhielt aber von diesem, den Calvins Briefe und Bullingers Vorstellungen dazu bewogen, den Rat, Zürich wider zu verlassen. Da wandte er sich, im Jare 1558, abermals nach Polen, wo bereits der Protestantismus sowol als der Antitrinitarismus zalreiche Anhänger hatten. Er gewann die Achtung des Fürsten Radziwil, wonte der Synode von Pinczow bei, und wurde später zum Vorsteher der Gemeinden in Kleinpolen gewält. Calvin ließ nicht ab, die Theologen sowie den Fürsten Radziwil vor ihm zu warnen, so dass er sich zuletzt, 1561, öffentlich rechtfertigen musste. Seinen Glauben sprach er so aus: „Ich glaube an Einen Gott, den Vater, an Einen Herrn, Jesum Christum, seinen Son, und an Einen heiligen Geist, von denen Jeder wesentlich Gott ist. Eine Mehrheit von Göttern verwerfe ich, da wir nur Einen, dem Wesen nach untrennbaren Gott haben. Ich bekenne drei unterschiedene Hypostasen und die ewige Gottheit und Zeugung Christi, und einen heiligen Geist, waren und ewigen Gott, der von beiden ausgeht". Die Synode erklärte sich mit seinem Bekenntnisse befriedigt; die Schweizer Theologen jedoch nicht. Es begannen neue verwickelte Streitigkeiten in Polen; Calvin fur fort, Blandrata als einen gottlosen Menschen, als eine schändliche Pest zu brandmarken, so dass dieser zuletzt an den Verhandlungen keinen Teil mehr nahm, und um Ruhe zu haben, 1563 dem Rufe des Fürsten Johann Sigismund nach Siebenbürgen folgte. Als Leibarzt dieses Fürsten trat er hier offen als Unitarier auf; 1566 verteidigte er seine Grundsätze, in Gemeinschaft mit Franz David, gegen die reformirten Theologen in einem öffentlichen Gespräche, dem der Hof beiwonte. Er gewann zalreiche Anhänger, worunter der Fürst selber. Auch unter dieses letztern beiden

Nachfolgern hatte er großen Einfluſs, beſonders bei Stephan Bathori, der zugleich König von Polen wurde. Stephan nahm bekanntlich die Jeſuiten in Siebenbürgen auf, wo ſie den Streit gegen den Proteſtantismus begannen und große Unruhen erregten. Fauſtus Socin beſchuldigte Blandrata, er habe in ſeinen letzten Jaren aus Habſucht ſich von ſeinen frühern Glaubensgenoſſen abgewandt und die Jeſuiten begünſtigt. Letzteres iſt nicht beſtätigt. Möglich iſt, daſs der alte Mann, des Streites der Theologen müde und an dem Finden der Warheit verzweifelnd, zuletzt in völlige Skepſis verfiel und ſich deshalb von allem zurückzog. Der Sage nach wurde er von ſeinem eignen Neffen getödtet und beraubt; das Jar ſeines Todes, das jedenfalls nach 1585 fällt, iſt unbekannt. Sandius, Biblioth. antitrinit. S. 28 u. f., gibt ein Verzeichnis ſeiner Schriften an; die wenigſten ſind indeſſen wirklich von ihm ſelbſt; an den meiſten ſcheint er bloß als Mitarbeiter beteiligt geweſen zu ſein. Was ihm eigen iſt, ſind einige Theſen, Sendſchreiben, kurze Abhandlungen, meiſt mit andern Schriften gedruckt und höchſt ſelten. 1794 gab Ph. C. Henke Blandratas Confessio antitrinitaria von neuem heraus, mit der Widerlegung des Flacius. — S. über ihn Bayle, Dictionnaire, B. I; Heberle, Aus dem Leben G. Blandratas, in der Tübinger Zeitſchrift für Theologie, 1840, 4. Heft, S. 116 u. f.; Malacarne, Commentario delle opere di Giorgio Biandrate, nobile Saluzzese, archiatre etc.; Padua 1814, in 8°, mit Portrait.

C. Schmidt.

Blasphemie, ſ. Gotteslästerung.

Blaſtares, Matthäus, Weltprieſter und ſpäter Mönch des Ordens des heil. Baſilius, ſchrieb 1335 ein *σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον* (syntagma alphabeticum rerum omnium, quae in sacris canonibus comprehenduntur), eine Zuſammenſtellung kirchlicher und weltlicher Geſetze (*κανόνες* und *νόμοι πολιτικοί*), der kirchlich die Sammlung des Photius mit den Kommentaren des Zonaras und Balſamon, weltlich beſonders die Novellen Juſtinians zu Grunde liegen. Die Sammlung, welche die Geſtalt eines Rechtslexikons hat, befriedigte ein praktiſches Bedürfnis und wurde daher von der Geiſtlichkeit im Orient allgemein gebraucht, auch in die ſlaviſche Sprache übertragen (vgl. über Handſchriften derſelben in Wiener Jahrbücher für Litteratur 1831, B. I. III. S. 34 ff., das Anzeigeblatt Nr. 104 ff.). Eine vollſtändige Ausgabe findet ſich in Beveregius, Synodicon. T. II. P. II. M. vgl. Biener, Geſchichte der Novellen Juſtinians, S. 218 ff., desſelben de collectionibus canonum ecclesiae graecae. § 7. Witte im Rheiniſchen Muſeum für Jurisprudenz, Jahrg. II. (1828) Heft III. S. 289 ff.

Meſer (H. F. Jacobſon †).

Blattern. Mit dieſem Ausdrucke wird gewönlich die ſechſte Plage Ägyptens überſetzt; die Erzälung 2 Moſ. 9, 8 ff. ſagt darüber, Moſe und Aaron hätten auf Gottes Geheiß Ruß oder Aſche aus dem Ofen genommen und gen Himmel geſtreut, und dieſer ſei zu Staub worden über ganz Ägypten und an Menſchen und Vieh zum Geſchwür worden ausbrechend als Blattern. Wie bei der Mehrzal jener ſogenannten ägyptiſchen Plagen iſt auch in dieſer eine in jenem Lande nicht ſelten vorkommende, endemiſche Krankheit zu erkennen. Welche Krankheit aber damit gemeint ſei, iſt ſtreitig: die Einen (ſ. Roſenmüller, Alterthumsk. III. S. 222 f.) denken an die ſogenannten „Nilkörner“ oder die „Nilhitze“, die zur Zeit des Anwachſens des Nils in Ägypten vorkommt und durch Entzündung der Haut empfindlich juckt und ſchmerzt, aber bei richtigem, ruhigem Verhalten bald abnimmt und one ſchlimme Folgen vorübergeht. Es kommen dabei unzälige Bläschen (אֲבַעְבֻּעֹת = pustulae) auf Armen, Stirne, Bruſt und Bauch vor. Sie wird genauer beſchrieben von Pruner, Die Krankheiten des Orients, Erlangen 1847, S. 138 ff. Freilich ſcheint dieſelbe das Vieh nicht zu ergreifen, deſſen Erwänung in V. 9 (aber nicht V. 11!) wol bloß auf Rechnung des das Wunderbare ſteigernden Referenten, reſp. der Sage, zu ſetzen iſt. Mit Recht erklären ſich die meiſten Neueren (Knobel z. d. angef. St., Schrader in Schenkels Bibellex. I, 466, Kamphauſen in Riehms Handwörterb. I, S. 192) für dieſe Krankheit. Das dafür gebrauchte Wort שְׁחִין (vgl. سخن = caluit, inflammatus est, und صنب =

ulceravit) bedeutet eigentlich „Entzündung", dann „Geschwüre" und wird von den Pestbeulen (2 Kön. 20, 7) wie von dem Aussatz (Hiob 2, 7) und einer besonderen Art desselben in Ägypten (Deut. 28, 27. 35 und dazu Knobel und Pruner a. a. O. S. 164 ff.) gebraucht. Der Zusammenhang der Plagen Ex. 9 schließt aber jede unheilbare oder lebensgefärliche Krankheit aus; es ist somit nicht mit frühern Auslegern (Jahn, Winer) an eine jener letztgenannten Krankheiten zu denken. **Rüetschi.**

Blaurer (auch Blarer, Blaarer), Ambrosius, aus dem alten Patriziergeschlecht derer von Gyrspag, einem Edelsitz bei Emmishofen, war geboren zu Konstanz den 12. April 1492. Um das Jar 1510 kam er auf die Universität Tübingen, wo er fleißig lateinische und griechische Litteratur studirte und in freundschaftliche Beziehungen zu dem mehrere Jare jüngeren Melanchthon trat. 1512 wurde er Baccalaureus, 1513 Magister. Bei einem Besuch, den er in den Weihnachtsferien 1514 in dem Benediktinerkloster Alpirsbach machte, fand er sich von der frommen Stille des Klosters so angezogen, dass er Lust bekam, hier sein Leben zuzubringen. In seiner Heimat Constanz wurde ihm davon abgeraten, aber seine Mutter meinte, er solle doch wenigstens den Versuch machen und näher prüfen, ob das Mönchsleben von Gott oder vom Satan sei. Er trat nun im Herbst 1515 zunächst als Laienbruder in das Kloster Alpirsbach ein, und scheint bald darauf das Gelübde abgelegt zu haben. Er setzte seine lateinischen und griechischen Studien fort und imponirte seinen Klosterbrüdern durch seine Bildung und Gelehrsamkeit so sehr, dass sie ihn nach einigen Jaren zum Prior wälten. Aber gleichzeitig ging eine große innere Veränderung mit ihm vor. Sein Bruder Thomas war indessen nach Wittenberg gegangen, um dort zu studiren, wurde Hausfreund bei Melanchthon, lernte Luther kennen und schrieb begeisterte Briefe über beide nach Alpirsbach an Ambrosius. Dieser, dadurch mächtig angeregt, warf sich nun mit Eifer auf das Studium der Schriften Luthers und der Bibel, und fing an, im Verkehr mit den Klosterbrüdern und durch Predigten in dieser Richtung zu wirken. Dadurch kam er aber bald mit seiner Stellung und mit seinen Vorgesetzten in Konflikt; das Amt eines Priors legte er 1521 nieder, aber das eines Lesemeisters behielt er und benützte es, um die Mönche mit den Lehren Luthers bekannt zu machen. Aber der Abt setzte ihn ab, was er sich willig gefallen ließ. Doch für sich selbst wollte er bei der neu gewonnenen Überzeugung bleiben und glaubte dies mit dem Klosterleben vereinigen zu können. Bald aber fand er, dass sich das nicht durchfüren lasse; am 5. Juli 1522 verließ er Alpirsbach und kam am 8. in seiner Vaterstadt an. Dort hielt er sich anfangs vorsichtig zurück und lehnte verschiedene Aufforderungen zu predigen ab, doch wirkte er in der Stille durch seinen Verkehr mit den Mitgliedern des Rats und den neu berufenen evangelischen Predigern und verfasste auch eine Flugschrift, in welcher er den Konstanzer Rat ermante, die evangelische Warheit kräftig zu handhaben. Endlich entschloss er sich auf Bitten des Rats, jeden Samstag Abend nach der Vesper eine Predigt zu halten, womit er am 11. März 1525 den Anfang machte. Bald war er ein sehr beliebter, gefeierter Prediger und die Seele der reformatorischen Bewegung in Konstanz. Er verband mit natürlicher Beredsamkeit ebensowol einen hohen Ernst als eine milde Anmut, die alle Herzen gewann. Er trat mit Zwingli in Korrespondenz, gestand ihm aber, dass er in der Abendmalslehre nicht mit ihm übereinstimme. Auch hielt er gegenüber den bilderfeindlichen Bestrebungen der Schweizer eine zwischen ihnen und Luther vermittelnde Stellung ein. 1528 wurde er zu Regelung des Kirchenwesens nach Memmingen berufen. Im Juni 1531 treffen wir ihn in Ulm, wo er nebst Butzer und Oekolampadius mit Abfassung des Bekenntnisses und der Kirchenordnung dieser Reichsstadt beschäftigt war; einige Monate nachher in Eßlingen, wo er 9 Monate zu tun hatte und mit dem Stadtschreiber Machtolf eine durch langjärigen Briefwechsel genährte Freundschaft schloss. Im Herbst 1533 trat er in die Ehe mit Katharina Walter von Blideck, früherer Nonne des Klosters Münsterlingen. Wie Luthern wurde ihm dieser Schritt von gegnerischer Seite nicht wenig verdacht und er musste sich gegen die niedrigsten Verleumdungen, als wäre

er vorher schon mit ihr in vertrauten Beziehungen gestanden, u. dgl. verteidigen; „Gewißlich, wo ich jemals dergleichen Ärgernis gegeben hätte, wollte ich mich nimmermehr auf keiner Kanzel sehen lassen". Der ausgedehnteste Wirkungskreis öffnete sich ihm im folgenden Jar durch die Berufung des Herzogs Ulrich von Württemberg zur Reformation seines Landes. Es galt, bei der Wal Blaurers, der vermittelnden Ansicht ein Zugeständnis zu machen, da die strengeren Zwinglianer (Sakramentirer) vom Reichsoberhaupt verworfen waren, überdies Blaurer durch seine Friedliebe sowol, als seinen ehrenfesten Charakter und seine Gabe, Kirchen einzurichten, vor andern berühmt, auch durch seinen Aufenthalt in Alpirsbach und Tübingen mit den Verhältnissen im Lande ziemlich bekannt war. Gleichwol konnte es bei der Differenz Blaurers und des dem streng lutherischen Lehrbegriff huldigenden Schnepf nicht an Mißstrauen und Eifersucht fehlen. Erst als Blaurer seinem Kollegen Schnepf seine Bereitwilligkeit erklärt hatte, die Formel anzunehmen, die auf dem Marburger Gespräch Luthers Beifall gefunden, daß im Abendmal Leib und Blut Christi substantialiter und essentialiter empfangen werde, bezeugte sich Schnepf befriedigt und der Herzog rief freudig aus: „Das walte Gott! Es soll eine gute Stunde sein. Dabei soll's bleiben!" Darauf wurden die Handschriften gewechselt. Blaurers Erklärung lautete: Ich Ambrosi Blaurer bekenn mit dieser meiner Handschrift, daß aus Vermög dieser Wort: das ist mein Leib, das ist mein Blut der Leib und das Blut Christi warhaftiglich (hoc est substantialiter et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter) gegenwärtig sei und gegeben werde. Diese Konkordie, die am 2. August 1534 zu Stuttgart im Schloß zu Stande kam, war bei der Verwirrung des Abendmalsstreits von unberechenbarer Wichtigkeit. Es war (nach Rankes treffenden Worten) der erste Ausdruck der sich bildenden Einheit der deutsch-evangelischen Kirche, der Vorgang der wittenbergischen Konkordia von 1536. Bl. erklärt in einem Brief vom 27. August, es sei diejenige Abendmalslehre, über die er sich mit Schnepf verglichen habe, immer die seinige gewesen. Was er hier, wie später, ablehnt, ist der Genuß des wirklichen Leibs Christi auch durch unwürdige Kommunikanten. Die anonyme Schrift: „Ein Widerruf A. Bl. den Artikel vom heil. Sakrament belangend", veranlaßte ihn zu dem „Bericht von dem Widerruf, so er — gethan soll haben", Tüb. Jan. 1535. Die darin ausgesprochene Ansicht erhielt selbst Luthers Beifall, wie denn auch Bl. der wittenbergischen Formel, Mai 1536, mit Butzer beitrat.

Bl. reformirte von Tübingen aus, wo er seinen Sitz erhielt und viel predigte, das württembergische Oberland, den südlich von Stuttgart gelegenen Landesteil. Den Geistlichen wurden die Artikel der evangel. Lehre vorgelegt und die, welche sie annahmen, beibehalten. In die Stelle der andern wurden Ausländer, namentlich von den oberländischen Reichsstädten und der Schweiz eingesetzt. Die Klöster mußten zum teil mit Gewalt zur Unterwerfung gebracht werden. Auch bei Entwerfung der ersten württ. Kirchenordnung 1536, obwol sie in in der Hauptsache Schnepfs Werk war, war Bl. nicht one Einfluß. Manches, was namentlich Brenz beantragt, wurde auf seine Forderung nicht aufgenommen. Was die Entfernung der Bilder aus den Kirchen betrifft, so wurden sie in Stuttgart früher als in Tübingen hinweggeschafft. Bei den Altären handelte es sich bloß um die Wegschaffung der vielen Nebenaltäre, wärend einer stehen blieb. Auf dem sogen. Götzentag in Urach, der Verhandlung über die Bilder (Sept. 1537), blieb der Streit zwischen Schnepf, der nicht alle Bilder entfernt wissen wollte, teils weil sie ein Mittel der Andacht seien, teils weil man ihre Abschaffung vor dem Konzil nicht verantworten könne, und Blaurer, der auch von den nicht ärgerlichen Bildern behauptete, sie ziehen vom Wort ab, unerledigt. Die Sache wurde dem Herzog anheimgegeben, der einige Jare nachher streng verfaren ließ. Gegen Schwenkfeld erklärte sich Bl. entschieden, weil er das geistliche Amt herabsetze und die Absonderung von der kirchlichen Gemeinschaft befördere; doch sprach er seine persönliche Achtung gegen ihn aus und trat der milden Erklärung der Tüb. Konkordia bei. Nicht wenig Kämpfe hatte Bl. mit dem Korporationswesen in Tübingen, mit manchen Anhängern des alten Glaubens an der Universität und

am Hof, mit dem Mistrauen der streng Lutherischen u. a. zu bestehen. Des Herzogs Vertrauen aber ließ ihn vieles überwinden; er selbst bezeugte von Ulrich, dass er ihn für einen redlichen Christen halte, den er, je länger er ihn kenne, desto aufrichtiger verehre.

Bl. kehrte aus Württemberg, von wo er „in gutem Frieden entlassen ward", 1538 nach Konstanz zurück. Seine Uneigennützigkeit fand die allseitigste Anerkennung. Von Eßlingen hatte er nichts angenommen; Machtolf erhielt eine ungenügende Entschädigung für die ihm gereichte Kost. Von Württemberg erhielt Bl. nicht nur keine Pension für seine 4järigen Dienste, sondern auch seine Ansprüche auf eine solche, als vormaliger Konventual von Alpirsbach, die er, nachdem er sein Vermögen im Dienst der Kirche aufgewendet, erhob, blieben unberücksichtigt. Erst Herzog Christof scheint sie (1553) befriedigt zu haben. 1538 stellten er und Zwick dem Rat in Konstanz vor, dass sie, nachdem sie fast ihr ganzes Vermögen zugesetzt, mit Rücksicht auf ihre Familie eine Besoldung ansprechen müssten, worauf sie einen mäßigen Gehalt (75 Pfund) erhielten.

Im Gefolge Herzogs Ulrichs finden wir Blaurer noch auf dem Gespräch zu Schmalkalden (Febr. 1537), wo er übrigens erst nach einigem Zaudern (als der letzte) die Artikel Melanchthons über die bischöfliche und päpstliche Gewalt, nicht aber die vorausgehenden von Luther verfassten, in welchen der Genuss des wirklichen Leibs und Bluts Christi auch durch die Gottlosen behauptet ist, unterschrieb. Von Konstanz aus half er das Reformationswerk in Isny, Lindau, namentlich in Augsburg, Juni 1539, befestigen, wo er besonders gegen den Luxus und das Sittenverderben in dieser Stadt eiferte, weshalb er, nachdem er zu einigen Stiftungen für Studirende und für Arme den Anstoß gegeben, bald entlassen ward. In demselben Jare wonte er dem Konvent zu Frankfurt und dem Nürnberger Gespräch an.

Nach der Katastrophe des Jares 1548, die durch das Interim herbeigefürt wurde, verließ Bl. am 28. Aug. seine Vaterstadt und begab sich nach Winterthur. Von hier aus begegnet er uns zwischen 1551 und 1559 als Prediger in Biel und Leutmerken (Thurgau), zuletzt wider in Winterthur, wo er, nachdem ihm vergebens Bern, Basel, Memmingen, Kurfürst Otto Heinrich einen größeren Wirkungskreis angetragen, am 6. Dez. 1564 starb. Blaurer wird uns als ein Mann von seinem, gebildetem Benehmen, festem Charakter und großer Wolredenheit geschildert. Schon sein Äußeres, das den ruhigen, denkenden Mann verriet, nahm für ihn ein. Seine Schriften sind von kleinem Umfang, aber äußerst ansprechendem Gehalt. Er verleugnet darin die schweizerische Mundart nicht. Die äußerst zalreichen lateinischen Briefe, welche die Ref.-Akten von Konstanz, die Bibl. zu St. Gallen und Zürich, das Statsarchiv zu Stuttgart aufbewaren, sind von ebenso klassischer Schreibart, als reichem Inhalt für die Reformationsgeschichte.

Litteratur: Theod. Keim, Ambrosius Blaurer der schwäbische Reformator. Nach den Quellen. Stuttgart 1860. Theod. Pressel, Ambrosius Blaurers Leben und Schriften, Stuttgart 1861. Leben und ausgewählte Schriften der Väter der reformirten Kirche Bd. IX. Theod. Pressel, Ambr. Blaurer, Elberfeld 1861.

Hartmann. [Klüpfel.]

Bleek, Friedrich, einer der ausgezeichnetsten Schriftforscher der deutschen evangelischen Kirche, wurde am 4. Juli 1793 zu Ahrensbök in Holstein, einem Flecken zwischen Lübeck und Eutin, geboren. Von seinem Vater, einem früheren Notar, der ein kaufmännisches Geschäft betrieb, für die gelehrte Laufban bestimmt, nahm Bleek seit 1807 teil an dem Unterrichte, welchen die Söne eines benachbarten Dorfpfarrers im Lateinischen und Griechischen erhielten, und machte solche Fortschritte, dass er schon 1809 in die erste Klasse des Lübecker Gymnasiums eintreten konnte. In Lübeck, wo er auch das Studium des Hebräischen begann, blieb Bleek auf seinen Wunsch volle drei Jare und bezog Ostern 1812 als Studiosus der Theologie und Philologie die Universität zu Kiel. Hier lag er vorzüglich dem philologischen Teile des theologischen Studiums ob; erst zu Berlin, wo Bleek 1814—1817 drei Jare zubrachte, die für sein ganzes Leben entscheidend

wurden, gewann er durch de Wette und Neander, besonders aber durch Schleiermacher, die rechte Liebe zum vollen Studium der Theologie. Nach Ablauf der Studienzeit nahm Bleek eine Hauslehrerstelle in Lübeck an, folgte aber im Herbste 1818 dem Rufe der Berliner theologischen Fakultät, die ihm durch Übertragung einer Repetentenstelle den Weg zum akademischen Lehramte öffnete.

Diesen Ruf verdankte Bleek nicht nur dem persönlichen Eindruck, welchen er durch sein gediegenes, schlichtes Wesen auf seine Lehrer machte, sondern vor allem der Tüchtigkeit seiner gelehrten Leistungen, namentlich mehreren Arbeiten für das theologische Seminar, aus denen die später in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke (3 Hefte, Berlin 1819, 20, 22) gedruckten Abhandlungen: „Über die Entstehung und Zusammensetzung der Sibyllinischen Orakel" und „Über Verfasser und Zweck des Buches Daniel", hervorgegangen sind. Für den Besitz eines bedeutenden Lehrtalents bürgten die günstigen Erfolge, welche Bleek gleich durch sein erstes Wirken erzielte. Die sprachlichen und exegetischen Übungen, die der Erklärung alttestamentlicher Stellen galten, zogen durch ihre Gründlichkeit und Klarheit die Studirenden an und banten dem jungen Lehrer den Weg zu den bald begonnenen exegetischen und kritischen Vorlesungen über das A. und N. Testament. Da nämlich Bleek die Gabe eines schönen, freien Vortrags so wenig besaß als geistreiches Wesen, so konnte er nur durch die innere Tüchtigkeit der mit der größten Gewissenhaftigkeit ausgearbeiteten Vorlesungen die Zuhörer fesseln; sein guter Ruf als Lehrer war bald fest gegründet. Auch der Minister Altenstein erkannte Bleeks große Befähigung an, indem er ihm das Repetentengehalt für ein drittes Jar bewilligte und schon 1821 dem Privatdocenten die Besoldung eines außerordentlichen Professors zukommen ließ; da aber die Polizei dem Freunde von de Wette und Schleiermacher nicht trauen wollte, empfing Bleek erst gegen Ende 1823 die amtliche Anzeige seiner bereits 1821 vollzogenen Ernennung zum Professor.

Nachdem Bleeks äußere Stellung gesichert war, schloss er 1826 den reich gesegneten Ehebund mit Auguste Sethe († 1875). Zweimal lehnte Bleek in Berlin eine Berufung zum ordentlichen Professor ab, nämlich nach Greifswald und nach Königsberg; aber gerne wurde er Lückes Nachfolger an der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität und begann im Frühjar 1829, von der Breslauer theologischen Fakultät zum Doktor ernannt, seine 30järige Wirksamkeit an der Bonner Hochschule. Von 1839 an bis zu seinem Ende nahm Bleek an den westfälischen Kandidatenprüfungen teil; 1843 erhielt er den Titel eines Konsistorialrats, der ihm stets geringer galt, als der des Professors. Dieselben Eigenschaften, die Bleek zu einem vorzüglichen Examinator machten, bewärte er in der Leitung des alttestamentlichen Seminars, welche er stets als einen wichtigen Teil seiner Wirksamkeit betrachtete; seine Haupttätigkeit aber wandte er fortwärend den Vorlesungen *) zu, die er bis zu seinem plötzlichen Ende fortsetzen durfte. Am Morgen des 27. Februar 1859, an einem Sonntage, verschied er infolge eines Schlaganfalls, nachdem er noch am Samstage Vorlesungen gehalten und den Abend im traulichen Familienkreise heiter zugebracht hatte.

Gehen wir jetzt auf Bleeks schriftstellerische Tätigkeit über, so erschien außer den schon erwänten beiden Abhandlungen 1820 in der Berliner Zeitschrift eine dritte wichtige Arbeit unter dem Titel: „Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis". In Rosenmüllers Repertorium (1. Band, 1822) lieferte er „Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch" und weniger wichtige „Bemerkungen über Stellen der Psalmen". Veranlasst durch die Weise, wie namentlich in Breslau die Streitigkeiten über das heilige Abendmal und die Union gefürt wurden, gab Bleek 1823 mit längerem eigenem Vorwort Abschnitte aus der Schrift des Jakob Böhme „Von Christi Testamenten" heraus unter dem Titel: „J. Böhme, Von Zank und Streit der Gelehrten um

*) Das vollständige, höchst interessante Verzeichnis derselben habe ich in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung (1859 Nr. 17. Col. 530 f.) gegeben.

Christi Testamente". Im Jare 1828 erschien zu Berlin die erste Abteilung des berühmten Werkes von Bleek über den Hebräerbrief, der „Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer". Nachdem Bleek Moses Stuarts Einleitung in den Hebräerbrief in der Hall. Allgem. Lit.-Zeitg. 1830. Ergänz.-Bl. Nr. 1—4 angezeigt hatte, folgte in zwei weiteren Bänden 1836 und 1840 die noch bedeutendere zweite Abteilung, die Übersetzung und den Kommentar enthaltend. De Wette nennt Bleeks Hebräerbrief „ein durch umfassende Gelehrsamkeit und gründlichen, unermüdlichen Fleiß, wie durch reine, klare Wahrheitsliebe und gediegene theologische Gesinnung gleich ausgezeichnetes Werk, welches unter den exegetischen Arbeiten unseres Zeitalters eine der ersten Stellen, wo nicht die erste, einnimmt", und Delitzsch erklärt mit Recht, dass jeder Kenner diesem Urteile beipflichten werde. Aus einer Anzeige von Ebrards „wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte", welche Bleek in den Jahrbb. der Berliner Societät für wissenschaftliche Kritik hatte erscheinen lassen, gingen seine „Beiträge zur Evangelien-Kritik (Berlin 1846. XXXII und 284 Seiten 8°), die einzige größere Schrift*), die Bleek außer seinem Hauptwerke über den Hebräerbrief veröffentlicht hat. Desto größer ist die Zal der aus seinen Vorlesungsheften herausgegebenen opera postuma, nämlich: 1) Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Herausgeg. von Johannes Bleek und Ad. Kamphausen. Mit Vorwort von Karl Immanuel Nitzsch. Berlin 1860 (XX und 834 Seiten 8°). Die zweite Auflage erschien 1865, die dritte, von mir allein besorgt, 1870. — 2) Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1862 (XIV und 800 Seiten 8°). Die erste und zweite Auflage (1866) besorgte Bleeks Son Johannes, † 1869 als Pfarrer zu Winterburg bei Sobernheim, die dritte 1875 Wilhelm Mangold (924 Seiten 8°). Englische Übersetzungen beider Einleitungen gaben Venables und Urwick heraus. — 3) Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Friedrich Bleek. Herausgeg. von Heinrich Holtzmann. Leipz. 1862. 2 Bde. (VIII und 540, VIII und 524 Seiten 8°). — 4) Bleeks Vorlesungen über die Apokalypse. Herausgeg. von Theodor Hoßbach, Prediger in Berlin. Berlin 1862 (VI und 366 Seiten 8°). — 5) Bleeks Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Epheser. Herausgeg. von Friedrich Nitzsch. Berlin 1865 (XII und 308 Seiten 8°). — 6) Bleeks Vorlesungen über den Hebräerbrief. Herausgeg. von August Windrath, Pfarrer in Lieberhausen. Elberfeld 1868 (VI und 512 Seiten 8°). Auch von der Art und Weise, wie Bleek

*) Außer zwei Bonner Programmen: „Emendatio loci Gen. 49. 19. 20, falsa verborum distinctione corrupti (1831)" und „De libri Geneseos origine atque in dole historica observationes contra Bohlenium (1836)" verfaßte Bleek zalreiche Abhandlungen; die Theologischen Studien und Kritiken enthalten die meisten dieser Arbeiten, nämlich folgende zehn: 1) Über die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche, 1829, I. 1830, I. — 2) Erörterungen in Beziehung auf die Briefe Pauli an die Korinther, 1830, III. — 3) Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch, 1831, III. — 4) Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, 1833, II. — 5) Bemerkungen über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im Neuen Testament und deren normative Bedeutung für den christlichen Ausleger, mit besonderer Beziehung auf Hebr. 1, 5—13. 1833, II. — 6) Rezension von Mayerhoffs historisch-kritischer Einleitung in die Petrinischen Schriften, 1836, IV. — 7) Über das Zeitalter von Sacharja Kapp. 9—14, nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche, 1852, II. — 8) Über die Stellung der Apokryphen des Alten Testaments im christl. Kanon, 1853, II. — 9) Rezension von Lückes „Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 1854, IV. 1855, I. — 10) Rezension von „Hornes biblischem Einleitungswerk, 10. Ausgabe", 1858, II. u. III. — Die letzte Abhandlung, welche Bleek kurz vor dem Tode seinem Freunde Dorner einsandte, ward von diesem 1860 mit einem schönen Vorworte in den Jahrbb. für deutsche Theologie (5. Band, S. 45—101: Die messianischen Weisagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlens Schrift) zum Druck befördert. Der Feder des Dekans Bleek gehören zwei interessante Bonner Fakultätsgutachten an, vom J. 1836 über die Entbindung der evangelischen Geistlichen von der Verpflichtung, die neue Ehe geschiedener Eheleute kirchlich einzusegnen, und vom J. 1841 über den Licentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf seine Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.

die altteſtamentliche Exegeſe in ſeinen Vorleſungen behandelte, liegt eine Probe, vor, die Erklärung von Jeſ. 52, 13 bis 53, 12, in den Theologiſchen Studien und Kritiken (1861. S. 177—218). Was Holtzmann von der Bearbeitung der drei erſten Evangelien ſagt, das Ganze ſei ein tüchtiges, redliches Stück Arbeit one falſchen Prunk, gleichmäßig behandelt in allen ſeinen Teilen, durchdrungen von chriſtlichem Glaubensſinn, wie von klarem, nüchternem Urteil — das gilt weſentlich von allen dieſen Vorleſungen.

Mit größter Gewiſſenhaftigkeit war Bleek immer darauf bedacht, ſich der wirklichen Schranken des Wiſſens bewuſst zu bleiben. Die Berechtigung und Unentbehrlichkeit der wiſſenſchaftlichen Hypotheſe hat er natürlich anerkannt, aber — wie K. J. Nitzſch treffend ſagt — „niemals ſchraubt er Hypotheſen wider die Natur zu Theſen hinauf. Er will nicht weiter füren, als die wirkliche Wiſſenſchaft reicht. Die den künen Helden ſo verhaſste Kategorie des Warſcheinlichen behauptet in vielen Graden, neben den verneinenden oder bejahenden Gewiſsheiten, welche ihm nicht fehlen, eine weite Haushaltung". Es unterliegt keinem Zweifel, daſs Bleek durch dieſe Beſonnenheit, die mit ſeiner lauteren Warheitsliebe und ungeheuchelten Demut eng zuſammenhing, der Wiſſenſchaft mehr genutzt hat, als es ein dreiſtes Zufaren und orakelndes Reden je vermocht hätte. Dennoch darf man keineswegs den Unterſuchungen Bleeks eine ſkeptiſche Haltung zum Vorwurf machen; es wäre z. B. für Bleek ſchlechterdings unmöglich geweſen, bei einer ſo wichtigen Frage, wie die von der Authentie des vierten Evangeliums, one Entſcheidung hin- und herzuſchwanken. Er pflegte jede Unterſuchung ſo lange unermüdlich fortzufüren, bis ſich die Schale nach der einen Seite ſenkte, one nun aber über das wirkliche Gewicht der für und wider ſprechenden Gründe ſich täuſchen zu wollen.

Meinte bereits Schleiermacher, daſs ſeinem Freunde das Charisma der Einleitung in die heiligen Schriften verliehen ſei, ſo liegt die Berechtigung dieſes Urteils jetzt noch klarer zu Tage. Bleek hat ſich auf das Gebiet der bibliſchen Kritik und Exegeſe beſchränkt. Obgleich ſeine exegetiſchen Leiſtungen auf dem neuteſtamentlichen Gebiete unverkennbar bedeutender ſind, als auf dem des Alten Teſtaments, lag es doch weniger in ſeiner Art, durch ſcharfe Entwickelung von Begriffen der Dogmatik unmittelbar vorzuarbeiten. Wer aber an der einfachen Warheit ſein Genüge findet, kann in Bleeks Arbeiten ein tiefes Eindringen in den geiſtigen Gehalt der Bibel nicht ganz vermiſſen. Mag man es als einen Mangel betrachten, daſs Bleek nie ein bis ins Einzelnſte durchgebildetes dogmatiſches Syſtem beſaß: ſeine Schriftauslegung blieb dadurch um ſo freier von jedem dogmatiſchen Zwange. So legen denn Bleeks Leben und Wirken ein lautes Zeugnis dafür ab, daſs chriſtlicher Glaube und hiſtoriſche Kritik ſich keineswegs ausſchließen. Er gehörte ſelbſt (vgl. ſein Vorwort zu den Beiträgen ꝛc. 1846. S. XVI) zu den „Theologen, welche empfänglich für die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, in deren Erforſchung ſich durch kein anderes Geſetz als das der Warheit leiten laſſen, und ſtatt von vorne herein auf eine durchaus ungeſchichtliche und unhaltbare Weiſe Gottes Wort und heilige Schrift zu identifiziren, das vor allem als die Aufgabe betrachten, das Wort Gottes in der heiligen Schrift zu erkennen". In dieſem Sinne wirkte Bleek bis zu ſeinem Ende geräuſchlos und unverdroſſen fort; darum ſchließe ich mit den Worten Dorners: „Dank dem Herrn, der ihm dieſen tapferen, unſere Kirche zierenden Glauben, und uns durch ſeine ſeltenen Gaben ſo reichen, bleibenden Segen geſchenkt hat! Dank aber auch und Friede dieſer anima pia et candida!"

Vgl. außer dem Artikel „Bleek" im 2. Bande der Allgemeinen Deutſchen Biographie die in der 2. Auflage der altteſtamentlichen Einleitung S. IX von mir gegebenen litterariſchen Nachweiſungen. **Ad. Kamphauſen.**

Blemmydes oder **Blemmida**, gelehrter Grieche des 13. Jarhunderts, hauptſächlich bekannt durch ſeinen Eifer für Vereinigung der griechiſchen mit der römiſchen Kirche. Er war Mönch und Prieſter in einem macedoniſchen Kloſter, als Kaiſer Ducas Vatazes (1222—1255) in Nicäa, wo die griechiſchen Kaiſer damals reſidirten, als das lateiniſche Kaiſertum in Konſtantinopel beſtand, ein Religions-

gespräch, betreffend die Union, veranstaltete (1233). Bl. nahm daran teil und verteidigte mit Geschick und Gelehrsamkeit die lat. Lehre vom Ausgange des heil. Geistes vom Vater und vom Sone. Die dafür vorgebrachten Gründe hat er in zwei Abhandlungen niedergelegt (bei Leo Allatius, Graeciae orthodoxae scriptores p. 1—60 griech. u. latein., latein. in Raynaldus. ad a. 1233). Dass durchaus nicht bloße Konnivenz gegen den Kaiser, dessen Untertan er war, zu Grunde lag, bewies er deutlich, als er dessen Konkubine einst den Eingang in die Kirche verwehrte und seinen Schritt öffentlich rechtfertigte (bei Leo Allatius, de ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua successione. lib. II. c. 14). Der dankbare Son des Kaisers, Theodor Laskaris, ernannte ihn daher zum Patriarchen von Konstantinopel (in partibus, so lange die Lateiner daselbst hausten). Bl. aber blieb und starb in seinem Kloster. S. über ihn Leo Allatius in der zuletzt angefürten Schrift a. a. O. Raynaldus ad a. 1233. VI. 7. 8. Tübinger Quartalschrift 1847, Heft I; Wetzer und Welte. Herzog.

Blondel, David, einer der gelehrtesten Theologen und Geschichtskenner seiner Zeit und der französisch-reformirten Kirche überhaupt, wurde geboren im Jare 1591 zu Châlons-sur-Marne. Er wurde frühzeitig als Prediger zu Houdan bei Paris angestellt, welches Amt er lange Jare bekleidete, one sich jedoch durch Predigertalent auszuzeichnen. Alle seine Studien hatten die Geschichte der Kirche und der Dogmen zum Zweck und dienten ihm zur Verteidigung des Protestantismus gegen dessen katholische Gegner. Schon 1619 gab er zu Sedan seine Modeste déclaration de la sincérité & vérité des églises réformées de France, in 8°, heraus, die hauptsächlich gegen den damaligen Bischof von Luçon, später Kardinal von Richelieu, gerichtet war. Bl. wonte, in einer langen Reihe von Jaren, einer großen Zal Provinzial- und vier National-Synoden bei, bei welchen er gewönlich das Amt eines Sekretärs versah; man hat behauptet, dieses Amt sei ihm bloß seiner leserlichen Schrift wegen anvertraut worden; es darf aber angenommen werden, dass sein Ruf als gelehrter und eifriger Polemiker gegen den Katholizismus nicht wenig dazu beigetragen hat, ihm das Zutrauen seiner Glaubensgenossen zu erwerben. 1628 veröffentlichte er eines seiner berühmtesten Werke: Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genf, in 4°, worin er die Ächtheit der falschen Dekretalen und die von dem Jesuiten Franz Turrien dafür vorgebrachten Gründe auf das schlagendste bekämpfte. 1631 wurde er, aus Anerkennung, bei der National-Synode von Charenton für eine theologische Lehrerstelle zu Saumur vorgeschlagen; er wurde jedoch bei seiner Gemeinde gelassen. Hier, zu Houdan, schrieb er dann noch mehrere Abhandlungen, besonders aber sein großes Werk: De la Primauté de l'Eglise, Genf 1641, in Fol. Diese Schrift war gegen das Buch gerichtet, welches der Kardinal Duperron, bereits 1620, gegen den König Jakob I. von England geschrieben hatte, um das absolute Supremat des Papstes zu beweisen; Blondels treffliche Widerlegung der ultramontanen Ansprüche wurde selbst von den französischen Publizisten gewürdigt; man sagt sogar, er habe dafür eine Pension von dem Hofe erhalten. Der Dienst, den er durch dieses Werk der Reformation leistete, wurde 1645 von der National-Synode von Charenton mit dem Titel eines Honorarprofessors und einem Jargehalte belont; er wurde hiedurch in den Stand gesetzt, sich ungehinderter seinen historischen Forschungen zu widmen. In kurzem folgten nun mehrere Abhandlungen: 1646, Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris; Amsterdam, in 4°, um zu beweisen, dass in den früheften Zeiten die Namen presbyter und episcopus gleichbedeutend waren; — 1647, Familier éclaircissement de la question, si une femme a été assise au siège papal de Rome, entre Léon IV. et Benoist III.; Amsterdam, in 8°; vermehrt und berichtigt, 1649, und nach Bl.'s Tode, lateinisch von Curcelläus; dem gründlichen Beweise, der hier davon gefürt wird, dass die Geschichte von der Päpstin Johanna eine Fabel sei, wurde von andern reformirten Theologen, die sich eines treffenden Argumentes gegen das Papsttum beraubt meinten, heftig widersprochen; — 1648, De jure plebis in regimine ecclesiastico, Paris, in 8°, und öfter; Beigabe zu einer Ausgabe der Schrift: De imperio summarum potestatum circa sacra, des Hugo Grotius, zu welcher letztern Bl.

auch Anmerkungen schrieb; — 1649, Des Sibylles, célébrées tant par l'antiquité païenne que par les S. Pères; Charenton, in 4°; gegen die sibyllinischen Orakel und zugleich gegen die Gebete für die Toten. Bl.'s Ruf war so bedeutend und seine Bekämpfung des Katholizismus meist so siegreich, dass Versuche gemacht wurden, ihn in den Schoß der römischen Kirche hinüberzuziehen; allein alle ihm deshalb gemachten, selbst glänzenden Anerbieten waren vergebens. Nach dem Tode des Vossius wurde er als Professor der Geschichte nach Amsterdam berufen; 1650 ging er dahin ab. Das Jar darauf gab er seine Actes authentiques des églises réformées de France, de Germanie, de Grande-Bretagne etc., Amsterdam, in 8°, heraus; diese Schrift zog ihm viele Gegner zu; denn er berichtete darin, wie auf den französischen Synoden Amyrauts Universalismus unterdrückt worden war, und rügte sehr das Benehmen Dumoulins und Rivets. In demselben Jare erschien ferner, unter dem angenommenen Namen Amandus Flavianus, sein an die Fürsten und Völker gerichtetes Commonitorium de fulmine nuper ex equiliniis vibrato (Eleutheropolis, d. h. Amsterdam, in 4°), zu Gunsten der Gewissensfreiheit, gegen die von Innocenz X. gegen den westfälischen Frieden geschleuderte Bulle. Bald darauf machten ihn angestrengte Arbeiten und das feuchte Klima erblinden; der unermüdliche Mann ließ jedoch von seinen Studien nicht ab; er diktirte seine gegen Chifflet gerichteten Bemerkungen über die Genealogie der französischen Könige. Er starb 1655, nachdem er noch von den Orthodoxen des Arminianismus und der Feindschaft wider die Kirche beschuldigt worden war und auch von politischen Gegnern, wegen einer wärend des Kriegs der Holländer mit Cromwell veröffentlichten Schrift, manches zu erdulden gehabt hatte. Seine zalreichen Schriften, wenige ausgenommen, die der Aufhellung einiger schwieriger Punkte der Profan-Geschichte, vornehmlich der Genealogie der Könige von Frankreich gewidmet sind, haben, wie oben gezeigt, historisch-theologische Polemik zum Zwecke und enhalten Schätze der gründlichsten Gelehrsamkeit. Außerordentliche Belesenheit, die sich mit einem merkwürdigen Gedächtnisse verband, kritischer Scharfsinn, der in der Berichtigung und Aufklärung dunkler Tatsachen äußerst glücklich war, besonnenes, unparteiisches Urteil sind Bl.'s Haupteigenschaften; sie wiegen das Ungefällige seiner Schreibart bei weitem auf. Über die vorgeblichen Bemerkungen Bl.'s zu Baronius, die von dem Prediger Maganel seinem Antibaronius, Leyden 1675, beigegeben worden sind, s. Bayle. Eine vollständige Liste der Blondelschen Schriften gibt Niceron, B. VIII. S. 48 u. f. **C. Schmidt.**

Blount, s. Deismus.

Blumhardt, Christian Gottlieb, wurde am 29. April 1779 in Stuttgart als erster Son eines wackern armen Schuhmachers geboren, in dessen Haus das liebe Kreuz recht einheimisch war. Der zarte schmächtige Gottlieb war das Ebenbild seiner feinsinnigen, nervösen Mutter, die ihn allein verstand, zeitweise auch in Schwermutsstunden ihn allein um sich leiden konnte. Ängstliche Gewissenhaftigkeit, treuer Fleiß, Scheu vor allem Heiligen zeichneten schon den Knaben aus; mit seiner angeborenen Schüchternheit aber und mit dem Unschick, nichts frisch und selbstgewiss anfassen zu können, hatte er bis an sein Ende zu kämpfen. Dagegen lebte in ihm ein reger Lern- und Bildungstrieb, verbunden mit dem entschiedensten Gottesbedürfnis und einem leichten Auffassungsvermögen, wodurch er in der Schule, fern von allem Jugendspiel, die glücklichsten Erfolge errang. Als der Vater einmal vom Jarmarkt den Kindern Spielsachen und seinem 13järigen Gottlieb ein Schurzfell heimbrachte, jagte dieses Zeichen seines künftigen Berufs dem Jungen einen solchen Schrecken ein, dass ihm herbe Vorwürfe nicht erspart blieben. Mit Selbstüberwindung setzte sich Gottlieb am Morgen auf die Schusterbank und fing an, seine Kunst zu versuchen; da er aber links war, wollte ihm nichts von der Hand gehen. Es war ein großer Jammer; doch da fand sichs, dass der Taugenichts von einem Freunde eine lateinische Grammatik entlehnt hatte und schon die Deklinationen konnte; so durfte er dem Ruf eines frommen Schulmeisters folgen, der ihn als Lehrgehilfe annahm. Weil es ihm aber um Weiterbildung zu tun war, klagte er einem verwandten Reallehrer seine Not. Gegen ein mäßiges Kostgeld erklärte sich dieser bereit, ihn aufzunehmen, der

Vater aber sagte: Das kann nicht sein. So setzt sich denn der Son zur Schusterarbeit; der Vater sieht ihn eine Weile schweigend an und heißt endlich die Mutter für ihn packen. Bald überholte er nun seine Mitschüler in den Sprachen wie in den Realien; ein Professor ermöglichte ihm die Aufnahme ins Stuttgarter Gymnasium und verschaffte ihm einträgliche Privatlektionen, um seinen Unterhalt zu bestreiten. So ringt sich Gottlieb durch eine Reihe von Schwierigkeiten, bis er im Okt. 1798 die Universität beziehen kann. Als ein kränklicher „Pietist", der nur mit Stundengeben und äußerster Einschränkung sich durchzuschlagen vermochte, blieb er vom Kampf mit dem Studententum verschont; die kantischen Zweifel, welche ihm eine „Leidensschule" waren, überwand er durch fleißiges Gebet und lebendige Gotteserfarung; und 1803 verließ er die Hochschule als ein von wenigen gekannter, von diesen um so mehr geschätzter, gediegener christlicher Charakter.

Kandidat Steinkopf hatte 1801 seine Stelle als Sekretär der deutschen Christentumsgesellschaft in Basel aufgegeben, um einen Ruf nach London anzunehmen. Ehe er schied, hatte er Bl. zu seinem Nachfolger ersehen und bei der theologischen Fakultät um seine Überlassung angefragt. Bei dieser Gelegenheit war's, dass der 19jarige Skribent, C. F. Spittler, als Sekretärsgehilfe nach Basel unterwegs, das hagere Magisterlein zum ersten Male sah; beide Jünglinge fülten sich lebhaft zu einander gezogen. Nach anderthalb Jaren vom Herzog entlassen, trat Bl. 1803 in Basel ein und bezog mit Spittler ein gemeinsames Stübchen. Beide hatten sich in die Geschäfte der Gesellschaft zu teilen: wärend Bl. öffentliche Vorträge hielt, die monatlichen „Sammlungen für Liebhaber christlicher Warheit" schrieb und die Korrespondenz der Gesellschaft besorgte, fiel das Geschäftliche mehr auf Spittler. Innigst verbunden, ergänzten sich die beiden gegenseitig; wenn Spittler oft genug sagen konnte: du bist eben ein ängstlicher Mensch, entgegnete Bl.: und du ein Wagehals. Dabei ist anzuerkennen, dass, so wertvoll für den Feuergeist Spittlers ein dämpfendes Element war, der Magister mit seiner ängstlichen Vorsicht und vorherrschend kontemplativen Geistesrichtung von der Anlehnung an den produktiven, willenskräftigen und klug berechnenden Schreiber den größeren Nutzen zog. Mit gläubigen Predigern Basels trat Bl. in den herzlichsten Verkehr, anregend sowol als angeregt; er veranlasste die Gründung einer theologischen Lesegesellschaft, aus der sich regelmäßige Pfarrkonferenzen entwickelten. Sodann brachte ihn sein Amt in briefliche oder persönliche Berürung mit fast all den weitverzweigten Kreisen gläubiger Christen, wodurch sein Blick immer weiter, seine religiöse Lebensanschauung freier und voller wurde. In dem steten Wechsel jener für Deutschland so verhängnisvollen Jare verschwand die Bedeutung der Landeskirchen, ja selbst der Konfessionen; auf das Kommen des Gottesreiches war alles Sehnen der Gläubigen gerichtet. So begreift es sich, dass Bl. evangelisch gesinnte Geistliche der katholischen Kirche mit allem Ernst beschwor, vom beschlossenen Übertritt abzustehen und auf ihrem verlorenen Vorposten geduldig auszuharren. Ein Besuch Steinkopfs, der fröhliche Kunde von dem Geistesfrühling brachte, welcher jenseits des Kanals gerade jetzt neue Blütenfrüchte trieb, wirkte mächtig auf Bl., daher er mit Lust den 31. Okt. 1804 die Basler Bibelgesellschaft gründen half. Schon wurde auch viel von der Mission gesprochen; hatte doch der sterbende Vater seinen Gottlieb 1800 mit dem Worte gesegnet: „dich wird der Heiland zu einem gesegneten Werkzeug unter den Heiden machen". Und wenn vom Missionarwerden schon die körperliche Schwächlichkeit abriet, sowie die Rücksicht auf die verwaisten Geschwister, so hatte doch Bl. Meldungen süddeutscher Jünglinge, welche (wie Butschер ꝛc.) in Jänickes Missionsschule eintreten wollten, nach Berlin zu übermitteln, und musste je und je Spittlers Drängen auf Errichtung einer solchen Schule in Basel als unzeitgemäß bekämpfen. Im Nu waren so 4 „Segensjare" verflogen; dann rief das württembergische Konsistorium Bl. zurück und trotz aller Verwendung angesehener Freunde musste er 1807 sein liebes Basel verlassen. Den Hörern seiner herzgewinnenden Vorträge ließ er seine Homilien über Lazarus zurück (Lazarus, der Kranke, Sterbende und Auferweckte, Basel, 2 Aufl. 1827).

Erst zwei Jare lang Vikar, dann 1809 als Pfarrer nach Bürg versetzt, blieb Bl. doch mit Basel in ununterbrochenem Verkehr, indem er namentlich für die „Sammlungen“ Missionsberichte bearbeitete, auch von dortigen Freunden reiche Gaben an Geld und Bibeln für abgebrannte Landsleute ꝛc. erhielt. Er übersetzte unter andern englischen Werken Dr. Cl. Buchanans „Neueste Untersuchungen über den Zustand des Christenthums in Asien, 1813“, eine Schrift, welche viel zur Weckung des Missionsinteresses beitrug. Spittler aber benützte die hoffnungsvolle Stimmung, welche bei Napoleons Sturz die Christenheit durchzuckte, um nun entschieden auf Gründung einer Missionsschule hinzuarbeiten. Als der Ausschuss der Christentumsgesellschaft dagegen protestirte, unternahm es Spittler, die Sache als Privatmann zu betreiben, und erhielt von dem allgewaltigen Statsrat Ochs am 26. Juli 1815 die amtliche Genehmigung. Auf Steinkopfs Rat wurde nun doch ein Komité gebildet, das am 25. Sept. seine erste Sitzung hielt; er lenkte auch die Wal eines Vorstehers auf Bl., nachdem die Freunde einen minder kostspieligen Junggesellen vorgezogen hatten; denn er glaubte, durch englische Beiträge den Inspektorsgehalt von 1000 Gulden zusichern zu können. Bl. musste den Ruf annehmen, obwol er sich selbst für einen Mann hielt, der „nicht zum Vorangehen, sondern nur zum Hinterdreinmarschiren tauge“.

Als Bl. mit seiner Gattin am 17. April 1816 in Basel eintraf, begleiteten ihn schon etliche Missionspetenten aus Württemberg. Auch brachte er das erste Heft des „Missionsmagazins“ mit, einer Vierteljarsschrift für die Kunde der Missions- und Bibelsache, welche er bis an seinen Tod mit unermüdlichem Fleiß fortfürte. Es galt nun, für die neue Anstalt eine Wonung anzukaufen, den Lehrplan festzustellen, alle Aufgaben, welche die neue Unternehmung in sich schloss, ins Auge zu fassen. Von früh an gewönt, sich mit dem Häuflein der Gläubigen als eine kleine Kraft zu fülen, die vielfach angefeindet und gedrückt, sich nur auf den Herrn verlassen darf, sprach Bl. für Erstrebung des Nötigsten und für vorsichtigste Erweiterung des, wie es vielen schien, aussichtslosen Unternehmens. Wie Jänicke gedachte er zuerst nur Zöglinge für englische und holländische Missionsgesellschaften zu bilden; als am 26. Aug. die Anstalt mit 7 Jünglingen eröffnet wurde, schien ihm ein Kursus von drei Jaren genügend. Mit der Erweiterung des Lehrplans, die sich bald als notwendig zeigte, fielen dem Inspektor hauptsächlich die theologischen Fächer zu; die Ausdehnung, welche die Inspektoratsgeschäfte gewannen, beschränkte ihn zuletzt auf eine Stunde des Tages. Die Erziehung der Jünglinge versuchte er zuerst mehr nur als Bruder zu leiten; wie sich das als untunlich erwies, fürte er sie väterlich weiter, in freundlichem Ernst ein Vorbild für alle. — Eine Reise nach Holland ebnete 1818 einige der Schwierigkeiten, welche sich der Absendung der ersten Zöglinge in den Weg stellten; es konnten nun etliche an das Seminar in Berkel (bei Rotterdam) abgegeben werden. Weil aber deren Abordnung nach den asiatischen Inseln sich gar lange verzog, trat Bl. in Unterhandlungen mit englischen Missionsfreunden; da sandte die kirchliche Missionsgesellschaft einige Komitémitglieder nach Basel, mit welchen sich Bl. so befriedigend verständigte, dass hinfort die meisten Zöglinge nach London geschickt wurden. Natürlich fehlte es nicht an Missverständnissen; französische Schweizer beschuldigten Bl. des Arminianismus und Pelagianismus, ein Zögling in London zeigte sich der Widerbringungslehre geneigt ꝛc. So reiste Bl. 1822 selbst nach England, wo es ihm gelang, das Vertrauen zu Basel herzustellen, wärend ihm die Verbindung mit der kirchl. Gesellschaft so teuer wurde, dass er sie mit größter Sorgfalt pflegte. — Noch vorher hatte er (1820) mit Steinkopf eine Reise durch Deutschland unternommen; es galt, in die Missionsbestrebungen, wie sie da und dort bestanden, eine Einheit zu bringen, und unter Zusicherung gewisser Rechte an Hilfsvereine eine „allgemeine deutsche Missionsgesellschaft“ zu organisiren. Der Zweck der Reise schien vollkommen erreicht; jedenfalls hatte Bl. die folgenreichsten Verbindungen mit bedeutenden Männern angeknüpft und konnte die Hoffnung hegen, mit der ihm eigenen schmiegsamen Diplomatie jeder Zersplitterung der Missionskräfte vorzubeugen. Allein die Strömung der Zeit, obwol vorerst noch frei von konfessionellen Tendenzen, fürte notwendig zur Bildung verschiedener Mis-

sionscentren; für Bl. eine schmerzliche Enttäuschung, die er sich doch zurechtlegen konnte, da die Erfarung bewies, wie fruchtbar diese Teilung für die Weckung und Vertiefung des Missionsinteresses in verschiedenen deutschen Gauen wurde.

Bl. erkannte, dass die Deutschen auch eigene Missionen gründen müssen. Sie schienen ihm aber ihren nächsten Beruf im Osten zu haben; namentlich lenkten die früheren Auswanderungen schwäbischer Frommen und Separatisten den Blick auf Rußlands ungeheure Ländergebiete. Dahin sandte er 1821 die Missionare Dittrich und Zaremba (den liebenswürdigen polnischen Edelmann und Dr. juris) auf Kundschaft aus. Am leichtesten ließ sich die Abordnung von Predigern für deutsche Kolonieen in Südrußland bewerkstelligen; der wol ausgearbeitete Plan Bl's. aber, wornach Prediger für Heiden und Muhammedaner von diesen Kolonieen ausgehen sollten, scheiterte an dem starren Statsgesetz, welches die Aufnahme in eine andere als die griechische Kirche verbot. Eine eigene Missionskolonie anzulegen, erlaubte nun zwar Kaiser Alexander, und Bl. wäre darauf eingegangen, um nur erst festen Fuß zu fassen, dem Komité aber schien dieser Weg zu kostspielig. So wurde unter tausend Nöten die Mission in Schuscha an der Grenze Persiens errichtet, welche auf die Armenier belebend einwirkte, aber ebendeswegen (unter dem Vorwurf der Erfolglosigkeit in betreff der Moslembekehrung) 1835 durch einen kaiserlichen Ukas aufgehoben wurde. Umsonst blieb es doch nicht, dass Bl. den Islam gründlich studirt und seine Zöglinge darin eingefürt hatte; was Pfander später in Indien durch Wort und Schrift wirkte, war wesentlich eine Frucht von des Inspektors Unterricht.— Bl. hatte längst gefunden, dass mit Seemächten leichter zu verhandeln war, als mit dem großen Reich im Osten. Er trat in Briefwechsel mit Freunden in Kopenhagen und mit dem nordamerikanischen Agenten im neugegründeten Liberia, um das von der Brüdergemeinde längere Zeit versuchte Werk der Negerbekehrung wider aufzunehmen. Die Aussendungen von Basler Missionaren nach Westafrika, dem Grab der Weißen, nahmen 1827 ihren Anfang; damit war ein weiterer sorgenschwerer Feldzug eröffnet, der allen Heldenmut Bl.'s auf die Probe stellen sollte, one dass bei seinen Lebzeiten nennenswerte Erfolge errungen worden wären. — Nun stand aber die Erneuerung des Freibriefs der ostindischen Kompagnie bevor, welche voraussichtlich Indien auch für nicht-englische Missionen öffnen musste. Dahin wandte sich jetzt vorwiegend Bl.'s Blick; freudestralend kündigte er 1833 dem Komité den folgenschweren Parlamentsbeschluss an und drang mit seinem Vorschlag, eine ostindische Mission zu gründen, noch in der gleichen Sitzung durch. Widerum besuchte er England, um über alle noch ungelöste Fragen Licht zu gewinnen; er sprach auch den kranken Wilberforce, dessen Sarg er nach wenigen Wochen folgte, und kehrte, mit neuen Anschauungen und Aussichten bereichert, zurück, um 1834 die ersten Missionare nach Kanara auszusenden. Mit großer Freude sah er noch die Entfaltung dieses hoffnungsreichen Keims, damit aber war sein Tagewerk getan.

Der Geist, in welchem er das Missionswerk leitete, war ein eben so innig frommer als kirchlich weitherziger. „Wenn unser Haus aufhört, ein Bethaus zu sein", konnte er sagen, „so wird es untergehen, und ist auch nichts besseres wert". Obwol nach innerster Überzeugung Lutheraner, wusste er sich in harmlosester Weise durchaus eins mit lebendigen Christen der reformirten Kirche. Die Vielgeteiltheit der Christenheit beengte ihn wenig, eher ängstigten ihn Uniformitätsbestrebungen. Schon 1809 findet er es „durch tausend Erfarungen bestätigt, dass es unendlich besser für den Gang des Reiches Gottes ist, wenn verschiedene in Abteilungen und Namen getrennte christliche Parteien nebeneinander stehen und einander lieben lernen. Werdet nicht der Menschen Knechte! Ich fürchte mich schrecklich vor einer herrschenden Partei, die nur den vollkommen selig preist, der sich in ihren Schoß geflüchtet hat". Das Widerauftauchen konfessioneller Schärfen beklagte er tief; und wenn einzelne Zöglinge sich weigerten, in englische Dienste zu treten oder die bereits geknüpfte Verbindung (wie 1835 in den Tinneweli-Wirren) wider lösten, sah er darin so gut eine Verleugnung des Geistes der Mutteranstalt, wie in der selteneren Erfarung, dass einzelne sich als Anglikaner fülen lernten. Mit großer Vorsicht wälte, beobachtete und zog er seine Leute heran,

die Zöglinge wie die Lehrer; berechnend, vermittelnd und überall milde Ausgleichung versuchend, zeigte er sich im amtlichen Verkehr. Wenn Olshausen (Dr. E. R. Stier I, Wittenberg 1867, S. 279) in Bl.'s Kundgebungen „schlichte einfache Kraft" vermißt, so ist darin etwas Wares; Bl. war keine ursprüngliche Naturkraft, aber bei allem Sichdurchwinden und Leisetreten doch eine, wie immer unscheinbare, Kraft von Gottes Gnaden. Nicht durch Sturmlaufen, sondern durch Gebet und Stillesein suchte er den Sieg; vor Wagnissen hütete er sich so sehr, daß er lieber die vorhandenen Geldmittel teilweise anlegte, als dieselben frisch aufbrauchte. Selbst ein zärtlicher Familienvater unter steten Prüfungen durch Krankheit und frühen Kindertod, gab er sich viele Mühe, die Zöglinge zu längerem Ledigbleiben zu ermanen, weil ein verheirateter Missionar doch nur halb zu rechnen sei. Mitarbeiter mochten bedauern, daß den Zöglingen zu viel wissenschaftliche Arbeit zugemutet werde, oder daß nicht tief genug gegraben werde; sie mochten sich bald an seinem vorsichtigen Inspirationsbegriff, seiner Hinneigung zu Storr und Heß, bald an seinen Reinhardschen Predigtdispositionen stoßen; sie mochten (wie Stier in einer Rezension, Ev. K.-Zeitung 1828, Nr. 95) beklagen, „daß ihm der volle Glaube an das durchgängige Eintreten des guten und bösen Wunderbaren in diese unsere Welt zu fehlen scheine", daß ihm das Organ für eine gesunde Mystik abgehe u. s. w.; Bl. blieb ihnen doch mit gleicher Liebe zugetan und wußte ihre Kräfte für den Dienst der Sache, der er lebte, fruchtbar auszunützen.

Unter steigender Leibesschwäche vollendete er den „Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi" (5 Bde., 1828—1837) bis in die Nähe des Reformationszeitalters; ein Werk, welches vielleicht mehr um der erbaulichen Sprache willen, als wegen der unleugbaren Mangelhaftigkeit kritischer Sichtung, zumal in den Anfangspartieen, weniger Beachtung fand, als es verdiente, jedenfalls ein Denkmal seines musterhaften Fleißes. Seit 1828 redigirte er auch den „Heidenboten", welcher das neueste von den Missionsgebieten der Gesellschaft mitteilte. Im Jar 1837 zog er seinen Neffen A. Ostertag in seine Arbeit herein; an ihm hoffte er einen Nachfolger zu gewinnen. Unerwartet schnell kam das Ende; von der kranken Gattin, der fernen Tochter, konnte er sich nicht mehr verabschieden, wünschte aber, daß ihm die Zöglinge singen, wenn es zum Sterben gehe. Bei Gott hoffte er an seiner Reichssache auf Erden noch immer Anteil zu nehmen: „wenn ihr euch hier unten über einen Sieg freuet, so denket immer, ich feire droben mit. Da liegt ein armer Taugenichts; aber Gottes Barmherzigkeit und das Verdienst Christi werden mir durchhelfen". Er segnete noch die singenden Zöglinge, und schlief unter den Gebeten Spittlers, Zellers und Ostertags ein, 19. Dez. 1838. — Eine Biographie des treuen Mannes, von Dr. Ostertag im Missions-Mag. 1857 ff. begonnen, ist leider unvollendet geblieben. Wertvolle Beiträge finden sich in der Entstehungsgeschichte der ev. Miss.-Ges. zu Basel; von Dr. A. Ostertag 1865; C. F. Spittler, Im Rahmen seiner Zeit, Basel 1876; Dr. A. Ostertag, Ein Lebensbild, Basel 1876; Dr. E. R. Stier, Wittenberg 1867; Basler Volksbote 1838, Nr. 52. (Dr. A. Ostertag †) H. Gundert.

Blut, s. Speisegesetze.

Bluthochzeit, s. Coligny.

Blutrache heißt die Rächung eines Getöteten durch Angehörige seiner Familie. Wir finden sie als anerkannte Rechtssitte ebenso unter den alten Indogermanen als Semiten, und auch über den Kreis der Kulturvölker hinaus. Das in des Menschen Natur liegende Rechtsgefül, daß, wer ein Menschenleben gewaltsam vernichtet, sein eigenes verwirkt habe, und daß der nächste Verwandte des Getöteten oder der Repräsentant seiner Familie zum Vollzug der Strafe berechtigt und berufen sei, brachte die Blutrache als Gewonheitsrecht hervor. In Gen. 4, 14 ist sie freilich als solches noch nicht vorausgesetzt; das Wort Kains ist Ausdruck der Gewissensangst, er sieht, wie Calvin zu d. St. bemerkt, omnes creaturas divinitus armatas ad sumendam de impia caede vindictam. Auch das noachische Gebot, Gen. 9, 6, durch welches Gott die ihm (Gen. 4, 15) zustehende Strafgewalt in Menschenhände legt, setzt weder die Blutrache voraus noch setzt sie

diese ein, es läßt die Form des Strafvollzuges unbestimmt und sanktionirt nur ihre menschliche Vermittelung. Aber allerdings hat die Blutrache an dieser göttlichen Forderung gewissermaßen ihren Rechtsgrund, die Blutrache nämlich als leidenschaftlicher Willkür und Entartung entnommene Leistung der nicht allein dem Getöteten und seiner Familie, sondern obenan der (göttlichen) sittlichen Weltordnung schuldigen Genugtuung. Die erste sichere Spur der Blutrache innerhalb der biblischen Geschichte ist Gen. 27, 43—45. Die mosaische Gesetzgebung hat die bestehende Rechtssitte vorgefunden und sie innerhalb fester Normen und Schranken ihrem Strafrecht eingegliedert. Während die alte hellenische Vorstellung in dem Morde nicht sowol ein Verbrechen gegen die Gottheit als gegen die Gesellschaft und insbesondere die Familie sieht, erkennt dagegen der Mosaismus vermöge seiner Idee des Menschen als göttlichen Ebenbildes in dem Morde vor allem eine Versündigung gegen Gott, den Schöpfer und Herrn des Menschenlebens, ein crimen laesae divinae majestatis (Gen. 9, 5. 6), welches durch Ausrottung des Schuldigen aus dem durch Blutschuld entweihten Gottesstate gebüßt werden muss, Num. 35, 33. Gott selbst ist der eigentliche Bluträcher, der דֹּרֵשׁ דָּמִים, Ps. 9, 13; vgl. 2 Chron. 24, 22. Die Blutrache wird so zu einem göttlichen Gebot, sie ist nicht bloß Ehrensache, sondern Religionspflicht. Und da durch den Mord zugleich die Familie des Getöteten verletzt wird, deren Integrität zu schirmen Aufgabe der Gesetzgebung ist, so wird die Vollstreckung der Blutrache demjenigen Anverwandten übertragen, dem auch sonst die Herstellung der beeinträchtigten Familien-Integrität obliegt, indem er einen der Familie abhanden gekommenen Grundbesitz, Lev. 25, 25 ff., oder ein in Leibeigenschaft geratenes Familienglied, Lev. 25, 47 ff., wider einzulösen hat — er soll auch das der Familie durch den Mord entrissene Blut wider einlösen oder strafweise zurückfordern. Daher sein Name גֹּאֵל הַדָּם, Einlöser des vergossenen Blutes, Num. 35, 19; Deut. 19, 6. 12, auch גֹּאֵל schlechthin, Num. 35, 12; Hiob. 19, 25. Dafür zu sorgen, dass die Blutrache wirklich vollzogen wurde, war Sache des ganzen Geschlechts, 2 Sam. 14, 7. Über die Reihenfolge, in welcher die Übernahme stattfand, bestimmt das Gesetz nichts näheres; one Zweifel bestimmte sie sich, wie überhaupt die Gosls-pflicht (vgl. das Buch Ruth), nach den erbrechtlichen Bestimmungen, Lev. 25, 49; Num. 27, 8 ff., womit die Tradition (s. ihre Kodifikation in Maimonides Jad chazaka, Abschnitt Hilchoth rozeach d. i. Gesetzbestimmungen, betr. den Mörder) übereinstimmt, welche beifügt, dass, wenn kein Erbe da war oder der Erbe nicht wollte, die Gerichtsbehörde eintrat. Übrigens stellt das Gesetz, Exod. 21, 12—14; Num. 35, 9—34; Deut. 19, 1—13, die Blutrache noch unter folgende Normen und Schranken. 1) Die Blutrache wird nur für vorsätzliche Tötung sanktionirt. Um denjenigen, welcher unvorsätzlich (בלא צדיה), nur aus Versehen (בשגגה) einen Menschen getötet hatte, vor der Blutrache zu schirmen, verordnet das Gesetz die Aussonderung von sechs Freistädten, die Wal fiel auf drei Levitenstädte im ost-, drei im westjordanischen Lande (Deut. 4, 41 ff.; Jos. 20, 1—9). Der Totschläger, der in eins dieser Asyle flüchtete, durfte, nach vorläufiger Kognition seiner Sache durch die Ältesten der Freistadt (Jos. 20, 4), hier vor dem Bluträcher geborgen bleiben, bis die Gemeinde (עדה), nämlich die Gemeinde des Ortes, wo der Totschlag begangen worden war, Num. 35, 24 f., durch ihre Ältesten, Deut. 19, 12 f., nach dem späteren Rechte das sogenannte kleine Synedrium der Dreiundzwanzig (das große bestand aus 71 Mitgliedern) die Sache untersucht hatte. Wurde der Angeklagte vorsätzlichen Mordes schuldig befunden, so musste er dem Bluträcher ausgeliefert werden (auch der Altar, wohin er sich geflüchtet, schützte ihn nicht, Exod. 21, 14), im entgegengesetzten Falle aber hatte er sich bis zu dem Tode des Hohenpriesters, unter dem der Totschlag geschehen war, in der Freistadt aufzuhalten. Verließ er sie früher, so war dem Bluträcher, wie auch schon vorher auf der Flucht nach der Freistadt, Deut. 19, 6, gestattet, ihn zu töten, Num. 35, 27 (s. darüber Kap. 6 der Hilchoth rozeach in Maimunis Jad). Die Bedeutung der Verweisung in die Freistadt war nicht bloß die einer gewönlichen Verbannungsstrafe (Michaëlis, Mos. Recht IV, § 279; vgl. Hermann, griech.

Staatsalterth. § 104); sondern der Totschläger sollte dem Verkehrsleben des Volkes entzogen sein, bis die Süne seiner Tat vollzogen wäre. Eine solche war nämlich — nach Analogie der Sünopfer, Lev. 4, 1ff. — auch für das unvorsätzlich vergossene Blut schlechthin notwendig. Die Süne gilt als geleistet, wenn der derzeitige Hoheprieſter stirbt. Dieser Todesfall macht den bis dahin Konfinirten frei und unantastbar. Der traditionelle Rechtssatz מיתת כהן הגדול מכחרת (der Tod des Hohenpriesters ist sünkräftig) hat hienach seine Richtigkeit. Aber es fragt sich, worin die Sünkraft bestehe. Etwa darin, dass der Tod des Hohenpriesters für seine Amtsära das leistete, was je für ein Jar seine Funktion am Versönungstage? Oder, wie Bähr es ansieht, dass der Tod des Hohenpriesters für so bedeutsam galt, dass darüber jeder andere Tod vergessen und also nicht weiter gerächt werden sollte? (Richtig Riehm: der Amtsantritt des neuen Hohenpriesters wurde änlich, wie der Amtsantritt eines neuen Königs, als Beginn einer neuen Periode angesehen, in welche die rechtlichen Folgen von vielem, was der alten angehört, nicht hineinreichen, und der Tod des Hohenpriesters wirkte also, wie wir hinzufügen, insofern sünkräftig, als er der Freiheitsstrafe und Lebensgefärdung des Totschlägers ein Ziel setzte und seiner Buße als einer sattsam geleisteten das Siegel aufdrückte.) 2) Für die vorsätzliche Tötung gab es keine andere Süne, als das Blut des Mörders. Das jus talionis wird hier im strengsten Sinn festgehalten, jedes Surrogat abgewiesen, Num. 35, 31. Mit allen Schätzen der Welt könnte ein Mord nicht abgekauft werden, selbst wenn der Ermordete noch, ehe er entschlafen, dem Mörder verziehen hätte; auch der Aufenthalt in der Freistadt infolge unvorsätzlichen Totschlags durfte nicht abgelöst werden, Num. 35, 32, „neque enim vita interemti est possessio senatus aut ullius hominis, sed Dei", wie dort bei Maimonides (I, 4; vgl. More III, 41) gesagt wird. Es zeigt sich hierin ein wesentlicher Unterschied von der bei andern Völkern üblichen Sitte, welche dem Totschläger zuläßt, sich auf dem Weg des Vergleichs durch Erstattung einer Buße (ποινή), eines Wergeldes mit der verletzten Familie abzufinden. Auch der Korân (Sur. II, 173 ff.) gestattet eine vertragsmäßige Milderung der Blutrache. Indes verfügt das mos. Gesetz nichts gegen den Verwandten, der die Blutrache unterläßt. 3) Die Blutrache trifft nur den Täter selbst. Nirgends gestattet die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, dass der Bluträcher außer an dem Mörder selbst sich an dessen Familie vergreife. Die Sitte mag freilich nur zu häufig die gesetzlichen Schranken überschritten haben, und dagegen mag als Ergänzung, nicht — wie einige wollen — als Milderung der früheren gesetzlichen Bestimmungen, Deut. 24, 16; vgl. 2 Kön. 14, 6, gerichtet sein. — Wie lange die Blutrache unter dem israelitischen Volke bestand, läßt sich nicht sicher bestimmen. Aus 2 Sam. 14, 6—11 erhellt, dass sie noch zu Davids Zeit in Geltung war. Dagegen ist 2 Sam. 3, 27 die Tötung Abners durch Joab keine gesetzmäßige Blutrache, sondern ein Meuchelmord (vgl. 1 K. 2, 5). Aus 2 S. 14, 8 ff. ersehen wir, dass der König auch gesetzmäßiger Blutrache Einhalt tun konnte. Die Reorganisation der Rechtspflege durch Josaphat schuf einen obersten Gerichtshof in Jerusalem, dem der Blutbann, d. i. die Entscheidung über Verbrechen am Leben des andern, übertragen ward, 2 Chr. 19, 10. Von da an können wir Ausübung der Blutrache nicht weiter kontroliren. Sie mag noch oft vorgekommen sein, aber diese primitive Strafjustiz tritt mehr und mehr in den Hintergrund vor der fortschreitenden Entwickelung der Obrigkeit und des States im Zusammenhange mit der schon in dem Verhältnis der traditionellen Praxis zum Gesetzesbuchstaben hervortretenden Sänftigung der Gesittung. **(Delitzsch) Oehler** †.

Blutschande (Inceſt) heißt die geschlechtliche Gemeinschaft zwischen nahen (Bluts-) Verwandten oder Verschwägerten. Der Ausdruck scheint eine Übersetzung von sanguinis contumelia in lex 38, § 1, Dig. ad legem Juliam de adulteriis (48, 5) zu sein. In den deutschen Gesetzen des 16. Jarh.'s findet er sich noch nicht. Den Begriff des Verbrechens nach gemeinem Rechte bestimmt lex. 39, § 1 Dig. de ritu nuptiarum (23, 2) „Si quis ex his, quas moribus prohibemur uxores ducere, duxerit, incestum dicitur committere". Was hier durch mores bezeichnet ist, bezog man dann aber überhaupt auf alle gesetzlichen Eheverbote unter

Verwandten. Indem man dabei auf das mosaische Gesetz Rücksicht nahm, unterschied man einen incestus juris divini als Übertretung von 3 Mos. 18 und 20 und incestus juris humani als Verletzung anderer Gesetze. Man unterscheidet auch einfachen Incest (incestus simplex) und qualifizirten (qualificatus seu conjunctus), d. h. bei welchem ein anderes Delikt, wie Ehebruch, Bigamie, Konkubinat u. dgl. konkurrirt. Die Strafen des Inceste wurden durch die späteren römisch-kaiserlichen Gesetze verschärft (man s. Codex Theod. III, 12. Cod. Justin. V, 5). Durch Justinians Novelle 12 ist bestimmt, dass sowol Männer wie Frauen ihr Vermögen verlieren sollen, honestiores ins Exil geschickt, humiliores gezüchtigt werden. Das kanonische Recht schließt sich an das römische an. Da aber dasselbe vom römischen Rechte abweichende Ehehindernisse aufstellte, die Schwägerschaft durchweg wie Verwandtschaft behandelt, auch eine durch die Taufe begründete „geistliche" Verwandschaft als Ehehindernis annimmt, so mussten sich auch die einzelnen Fälle des Inceste ändern. Besonders nahm man Rücksicht auf das mosaische Recht. In diesem Sinne beziehen sich auf incestae conjunctiones das concilium Aurelianense III. von 538 c. 10, Turonicum II. von 567 c. 20, bei Bruns Canones etc. P. II, p. 194. 230. Darauf stützen sich mehrere Stellen bei Pseudoisidor, wie c. 4. C. III. q. 4; c. 2. C. XXXV. q. 2; c. 12. C. VI. q. 1. In allen diesen Stellen werden incestuosi als personae infames angesehen, danach ihnen das Recht der Anklage abgesprochen, Bußen auferlegt u. dgl., natürlich die Verbindung selbst in den absolut unstatthaften Fällen gelöst. Gratian zeigt seine Übereinstimmung mit dieser Auffassung zum teil schon durch die Aufnahme dieser Zeugnisse ins Dekret, auch gibt er in § 4 nach c. 2. C. XXXVI. q. 1 eine allgemeine Begriffsbestimmung, indem er sagt: „Incestus est consanguinearum vel affinium abusus. Unde incestuosi dicuntur, qui consanguineis et affinibus abutuntur". Außerdem gedenkt das kanonische Recht noch des qualifizirten Incests, besonders in Verbindung mit Ehebruch (m. s. z. B. c. 1. X. de eo qui cognovit consanguineam (IV. 13) und vgl. dazu Gonzales Telles nro. 4). Als einen Ehebruch betrachtet dasselbe auch den incestus spiritualis bei der Gemeinschaft des Beichtvaters mit dem Beichtkind (s. J. H. Boehmer jus. eccl. Prot. lib. IV. tit. XI. § XV). Die speziellere Entwickelung beruht auf der Praxis. Man sehe darüber Ferraris bibliotheca canonica sub v. „Luxuria" nro. 12—20.

Das Urteil über den Incest, wie über alle sogen. delicta carnis erfolgte während des Mittelalters teils durch die Kirche, teils durch die weltliche Obrigkeit. Als die letztere hierbei selbständiger zu verfaren anfing, schloss sie sich den Grundsätzen des römischen Rechts an. Die Bamberger Halsgerichtsordnung vom Jare 1507 im Artikel CXLII unterscheidet zwei Fälle „der vnkeusch mit nahent gesipten freunden" und bestimmt für den Incest, der in gerader Linie Verschwägerten die Strafe des Ehebruchs, für den Incest unter näheren Verwandten aber („nehere vnd böfflichere vnkeusch") noch härtere Strafen, welche nach Rat der Verständigen ermessen werden sollen. Die peinliche Gerichtsordnung Karls V. von 1532 verordnet dagegen abweichend im Artikel CXVII: „Item so eyner vnkeusch mit seiner stieftochter, mit seines suns eheweib, oder mit seiner stiefmutter treibt, inn solchen vnd noch neheren sipschafften soll die straff wie dauon inn vnser vorfarn vnnd vnsern Keyserlichen geschriben rechten gesetzt, gebraucht, vnnd derhalb bei den rechtuerstendigen radts gepflegt werden." Es sollen somit die Strafen des römischen Rechts eintreten, welche aber durch die Praxis allmählich gemildert worden sind. Seit dem Ende des vorigen Jarhunderts wurde je nach der Schwere des Falls auf mehrjärige Freiheitsstrafe erkannt, was in der neuen Gesetzgebung näher bestimmt ist. Das Reichsstrafgesetzbuch 1871 (Art. 173) bestraft als Blutschande den Beischlaf zwischen Verwandten auf- und absteigender Linie an ersteren mit Zuchthaus bis zu fünf, an letzteren mit Gefängnis bis zu zwei Jaren, den zwischen Verschwägerten auf- und absteigender Linie sowie zwischen Geschwistern mit Gefängnisstrafe bis zu zwei Jaren, und gestattet, neben der Gefängnisstrafe, auf Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte zu erkennen. Andere Fälle der Blutschande gibt es strafrechtlich nicht mehr. Das Nähere s. in den kriminalrechtlichen Lehrbüchern. **Meier (Jacobson †).**

Bluttaufe, s. Märtyrer.
Blutzehnten, s. Zehnten.
Blutzeuge, s. Märtyrer.

Bochart, Samuel, geboren 1599 zu Rouen, Son eines reformirten Geistlichen, studirte zu Sedan und zu Saumur, und wurde, nachdem er sich zu Oxford und besonders zu Leyden aufgehalten, Pfarrer zu Caen. Die Konferenzen, die er hier (1628) mit dem Jesuiten Véron hatte, der im Auftrage des Hofes das Land bereiste, um die Protestanten zu bekämpfen, erregten großes Aufsehen; Bochart bewies in denselben eben so viel Kenntnisse als Gewandtheit; 1630 gab er zu Saumur die Akten heraus, 2 B. 8°, um den verfälschten, von Véron publizirten Bericht zu widerlegen. 1646 veröffentlichte er zu Caen, in Fol., sein erstes großes Werk: Geographia sacra, aus 2 Teilen bestehend, in deren erstem, Phaleg betitelt, von der durch die Sprachverwirrung veranlassten Zerstreuung der Völker gehandelt wird, wärend der zweite, Canaan, den Kolonieen und der Sprache der Phönizier gewidmet ist. (Auch Caen 1651, fol., und Frankf. 1681, 4°). Wegen unhaltbarer Hypothesen und seltsamer Etymologieen, da Bochart alles auf das Phönizische zurückzuführen sucht, ist dieses gelehrte Werk nur noch in einzelnen Teilen brauchbar. Es vermehrte aber damals so sehr den Ruf seines Verfassers, dass die Königin Christine von Schweden diesen an ihren Hof berief; 1652 begab er sich dahin mit seinem Schüler Huet, der später Bischof von Avranches wurde. Er kehrte indessen bald nach Caen zurück, wo er mit ebensoviel Eifer als anspruchloser Bescheidenheit sein Amt verwaltete; 1660 wurde er als Deputirter der Normandie zur National-Synode von Loudun abgeschickt. Abermals veröffentlichte er Streitschriften zur Verteidigung des französischen Protestantismus; so schon 1650: Lettre à Mr. Morley, Chapelain du roi d'Angleterre, pour répondre à 3 questions: 1) de l'ordre épiscopal et presbytérien; 2) des appellations des jugemens ecclésiastiques; 3) du droit et de la puissance des roys, Paris, 8°; auch lateinisch; — dann 1661: Réponse à la lettre de Mr. de La Barre, jésuite, en laquelle est refuté ce qu'on objecte touchant l'admission des Luthériens paisibles à la communion des Calvinistes, Genf, 12, in bezug auf einen Beschluss der Synode von Charenton. Drei Bände Predigten, nach seinem Tode herausgegeben (Amsterd. 1705—1711, 12°), zeugen von seiner geistlichen Wirksamkeit, obgleich sie, dem damaligen Geschmack zufolge, manches behandeln, das wenig zur Erbauung dient: sie erklären großenteils nur den Anfang der Genesis. Dabei fur Bochart fort, sich mit antiquarischen Forschungen zu beschäftigen; 1663 bewies er, in einem Briefe an Herrn v. Segrais, dass Aeneas nie in Italien gewesen. In demselben Jare erschien zu London sein Hauptwerk, Hierozoicon, sive de animalibus S. Scripturae (2 B. Fol.; auch Frankf. 1675, 2 B. Fol.; Leipz. 1793, 3 B. 4°, mit Anmerkungen von Rosenmüller). Es ist dies weniger eine Naturgeschichte, als eine Reihe von Abhandlungen über die in der Bibel vorkommenden, sowol wirklichen, als allegorischen und fabelhaften, oder in figürlichem Sinne genannten Thiere; da jedoch Bochart alles zusammenstellt, was in griechischen, lateinischen und arabischen Schriftstellern über die zoologischen Kenntnisse des Altertums sich findet, so hat das Werk ein bleibendes Interesse. Der gelehrte Mann starb 1667 eines plötzlichen Todes, wärend einer Sitzung der Akademie von Caen. Seine sämtlichen Werke wurden mehrere Mal gedruckt: Leyden 1675, 2 B. Fol.; 1692—1707, 3 B. Fol.; 1712, 3 B. Fol. **C. Schmidt.**

Bockhold, Johann, eigentlich Bockelssohn oder Beuckelszoon, auch Johann von Leyden genannt, der Prophet und König im widertäuferischen Reiche zu Münster, war der Son eines Schulzen und einer Magd aus dem Münsterschen und will in dem Jare 1535 26 Jare alt gewesen sein. Auf der Wanderschaft als Schneidergeselle kommt er nach England, später auch nach Portugal, Lübeck, one dass wir von Einflüssen hören, welche da oder dort ihn für die spätere Entwicklung seines Lebens vorbereitet hätten. Mit seiner Niederlassung und Verehelichung zu Leyden, wo er auch früher bei Verwandten erzogen worden war, beginnen die Spuren. Hier trieb er wol einen Handel, hielt aber bald in einer Vorstadt eine Schenke, und zeigte sich nicht nur als Meister munterer Unterhaltung, sondern

auch als jüngeres Mitglied der dortigen Sängerzunft, als Reim- und Schauspiel-Dichter, und selbst als Schauspieler. Die diesen sogenannten Rhetorikern eigene Opposition-Richtung gegen die Kirche läßt einen Freigeist nach der Art seiner Zeit in ihm vermuten, was dann bestätigt wird durch einen Besuch in Münsterberg, wo er 1533 weilte, um die „tapferen Prediger" dort zu hören. Aber mit dem neuen Jahre wurde die Bekanntschaft mit Joh. Matthiesen entscheidend für seinen Anschluß an die niederländische Bewegung, und als dessen Bruder Jan von Leyden im Januar 1534 nach Münster, wohin sich die niederländischen Schwärmer gezogen hatten, in ihrer Sache in der Heimat durch blutige Verfolgung unmöglich machte. Bei dessen Ankunft war in Münster der Sieg der Partei schon vollständig entschieden. Bockhold rief Matthiesen nach Münster und wies ihm für die neue Wirksamkeit einen Platz neben demselben ein. Erst als dieser im Juni 1534, als Opfer wüthender Schwärmerei, die Tollkühnheit seines ehrgeizigen Genossen mit dem Leben büßte, setzte er sich kraft behaupteter Prophetengabe an dessen Stelle und sein Werk war es, die communistische Gestaltung der Verfassung von der Wal des Zwölfer-Rathes an zu vollenden. Sein Werk aber auch die grausame Gewaltherrschaft und die wüste Orgie schamloser Ausschweifung in Münster. Ihr Sturz, wie Ursprung und Bockholds Ausgang, gehört in die Münsterische Geschichte. Johann, mit höherer Geistesanlage und ohne sittliche Bildung, vollzog einen Akt mit mehr theatralischem, wohlgefälligen Eindruck seiner Person, während mit seinem selbstständigen Geiste der Unternehmung, der mit kaltem Blute überlegend [illegible] in ruhigem Gange herrschte, aber dem auch kein [illegible] zu weit und zu hoch lag. Doch war er nicht bedeutend genug [illegible] und wurde bald mehr Figur als Lenker auf der Bühne der Ereignisse. Immer in der blinden Wirkung der Personen auf diesem Gebiete [illegible] und der wildesten Begierden. Die ältere Geschichtserzählung, Hamelmann und Heresbach und mit ihr die Zeugnis sich anschloss, bis in [illegible] hinein, trug der zeitgenössischen Auffassung des einen und der spätere [illegible] in Johann gesehen. [illegible] in Verbindung des Glaubens fanatischer Beschränktheit [illegible] Triebe in grotesker Seelenmischung [illegible] geistvoll bestätigt. Aber auch Cornelius [illegible] der excentrischen Zeit und Umgebung erklärt es weder, den Samen des Chiliasmus [illegible] Grundlage des neuen Reiches zu legen; ihm war [illegible] zugetheilt, kriegerisch zu waren, aber eben hier [illegible] Leidenschaft zu Tage zu fördern. Er war einer [illegible] nicht nur der Ähnlichkeit der Grundsätze, sondern [illegible] Matthiesen, Bockhold bilden eine absteigende [illegible] Betrüger, je weiter die Konsequenzen führen, und [illegible] es, dass die Selbsttäuschung auf ein ganz kleines [illegible] vermochte den Sünder, der keck und frech im [illegible] machen, es offenbarte nur die Gemeinheit, und [illegible] der sich kaum beim Sterben noch einmal halb [illegible] Thaten und Treue gegen das Täufertum wie

[illegible]se, Reich der Wiedertäufer, 2. Aufl., Leipz. 1860; [illegible] Aufruhrs, Leipz. 1855 ff.; Gesch.-Quellen des Bist. [illegible] Lit. und Gesch. der Wiedertäufer, Bonn 1865, I.; [illegible] Biographie, III, 91 ff.

C. Weizsäcker.

Böhme, Jakob, Philosoph, geb. Anfang April 1575, wahrscheinlich im November, zu Alt-[illegible] bei dem Städtchen Seidenberg in der Oberlausitz, [illegible] angesehene und wolhabende Bauersleute und er [illegible] einen verhältnismäßig guten Schulunterricht. Einer [illegible] mit Vorliebe mystischen Lehren zugewendet, und [illegible] einen tiefen religiösen Ernst. In seinem vier-

zehnten Lebensjare trat er, da er sich bei seinem schwächlichen Körperbau für die Landwirtschaft nicht eignete, bei einem Schuhmacher zu Seidenberg in die Lehre und erwarb sich hierauf, nach seiner Rückkehr von der Wanderschaft, im vierundzwanzigsten Jare seines Alters das Meisterrecht zu Görlitz. Im nämlichen Jare verheiratete er sich mit einer Bürgerstochter, welche ihm sechs Kinder gebar und mit der er bis zu seinem Tode in der friedlichsten Ehe zusammenlebte. Lange Zeit betrieb er sein Geschäft mit dem höchsten Fleiße und hatte schon binnen wenigen Jaren so viel Vermögen erspart, dass er sich ein Haus zu kaufen im Stande war. Gewiss ist es im hohen Grade merkwürdig und ein Beweis für die außerordentliche geistige Freiheit Böhmes, dass, wärend er doch auf die Lösung der tiefsten Probleme gerichtet war, er immerhin auch der Außenwelt mit ihren mannigfaltigen Ansprüchen in aller Weise gerecht zu werden wusste.

Es herrschte zu seiner Zeit eine im blinden Buchstabenglauben erstarrte Orthodoxie, die nur im Streiten und Verketzern sich wolgefiel, dem Gemüte aber keine Befriedigung verleihen konnte und in der auch keine Möglichkeit geboten war, über die Zweifel hinaus zu kommen, die aus dem Gegensatze entspringen, in welchem, was zu glauben ist, zu demjenigen steht, was die äußere Erfarung zeigt. Bei der tiefen Betrübnis und bei der Angst und inneren Not, in welche sich unser Böhme hiedurch versetzt fand, forschte er immer eifriger in der Bibel, die ihm schon von seiner Kindheit an über alles teuer gewesen und flehte Gott um seinen Beistand an, dass er von dem bloßen Buchstaben der Schrift zu dem lebendigen Worte selbst, dass er also zur wirklichen Erkenntnis Gottes, als dem tiefsten und letzten Grunde aller Erkenntnis zumal gelangen möge, und fand immer einen besonderen Trost in der Verheißung des Heilands, dass der Vater denjenigen seinen heiligen Geist geben wolle, die ihn darum bitten. Dabei blieben, wie der persönliche Umgang mit dem der Mystik zugewendeten Oberpfarrer in Görlitz, Martin Moller, so auch die Schriften mancher Mystiker oder Theosophen, als namentlich die des Paracelsus, dessen Terminologie er sich aneignete, nicht one Einfluss auf ihn. Zudem wird berichtet, dass eine äußere Warnehmung, der Glanz nämlich eines blanken Zinngefäßes, das den Schein des Sonnenlichtes auf liebliche Weise widerspiegelte, dazu gedient habe, eine wunderbare innere Klarheit bei ihm zu bewirken, so dass es ihm war, als vermöchte er nun ungehemmt die tiefsten und letzten Prinzipien aller Dinge zu erschauen.

„Weil ich befand, sagt er selbst über den endlichen Durchbruch des Geistes bei ihm, dass in allen Dingen gutes und böses war, in den Elementen sowol als in den Kreaturen, und dass es in dieser Welt dem Gottlosen so wol ginge als dem Frommen, auch die barbarischen Völker die besten Länder inne hätten und ihnen das Glück wol noch mehr beistünde als den Frommen: ward ich wegen alles dessen ganz melancholisch und hochbetrübt, und konnte mich keine Schrift trösten, welche mir doch ganz wol bekannt war; wobei denn auch der Teufel nicht mag gefeiert haben, welcher mir oft heidnische Gedanken an die Hand gab, deren ich allhie verschweigen will. — Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist ernstlich und wie in einem großen Sturm in Gott erhub, und mein ganzes Herz und Gemüt samt allen andern Gedanken und Willen sich darein schloss, one Nachlassen mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen und nicht abzulassen, er segnete mich denn, das ist, er erleuchtete mich mit seinem heiligen Geiste, dass ich seinen Willen verstehen und meiner Traurigkeit los werden möchte: da brach der Geist durch. — Als ich aber in meinem angesetzten Eifer also gewaltig wider aller Höllen Pforten stürmte, als wären meiner Kräfte noch mehr vorhanden, des Willens, auch das Leben daran zu setzen (welches alles mir freilich nicht möglich gewesen wäre one des Geistes Gottes Beistand): alsbald nach etlichen harten Stürmen ist mein Geist durch der Höllen Pforten durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit, und allda mit Liebe umfangen worden, wie ein Bräutigam seine liebe Braut umfähet. — Was aber da für ein Triumphiren im Geiste gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden; es lässt sich auch mit nichts vergleichen, als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich mit der Auferstehung von den Toten. In diesem Lichte hat mein Geist als-

bald durch alles gesehen, und an allen Kreaturen, selbst an Kraut und Gras Gott erkannt, wer er sei und wie er sei und was sein Wille sei. So ist denn auch alsbald in diesem Lichte mit großem Triebe mein Wille gewachsen, das Wesen Gottes zu beschreiben."

Böhme tat dies zunächst und zwar 1612 in dem Buche, welches er sehr treffend „die Morgenröthe im Aufgang" nannte, das er aber teils wegen Mangel an Zeit, teils darum, weil sich ihm die Anschauungen in so gewaltigem Drang darboten, in großer Eilfertigkeit verfaßte, und worin er auch, da es nur ihm selbst als ein Memorial dienen sollte, auf etwaige Mißverständnisse anderer keine Rücksicht nahm. Noch ehe jedoch diese Schrift ganz vollendet war — es wären seiner eigenen Angabe zufolge etwa dreißig Bögen noch beizufügen gewesen — wurde ihm dieselbe eine Quelle unaussprechlicher Leiden. Ein ihm befreundeter Edelmann, Karl von Ender, ein Anhänger Schwenkfelds, bekam zufällig das Manuskript zu Gesichte und ließ, angezogen von seinem tief gründenden Inhalt, in aller Eile eine Abschrift davon nehmen, die dann noch weiter vervielfältigt wurde. So kam denn das Buch auch in die Hände des Oberpfarrers Gregorius Richter, der, im geraden Gegensatz zu seinem Vorgänger Moller, der starrsten Orthodoxie huldigte und in Böhme nur einen Ketzer schlimmster Art finden wollte, gegen welchen die Obrigkeit das Racheschwert ergreifen müsse, damit nicht etwa Gott in seinem Zorne die ganze Stadt versinken lasse. Der Stadtrat fügte sich in Furcht vor dem Oberpfarrer, der sich auf die Wut des Pöbels stützen konnte, und ließ Böhme gefänglich einziehen, doch aber unter der Bedingung, daß sich dieser künftighin alles Bücherschreibens zu enthalten habe, alsbald wider in Freiheit setzen. Böhme war auf nichts weniger bedacht, als mit seiner Erkenntnis Ruhm bei den Menschen zu gewinnen, und so hemmte er denn, da er um Gottes willen der Obrigkeit auch hier Gehorsam leisten zu müssen wänte, fünf Jare lang den Strom seines gewaltigen Geistes. Als er aber befürchten mußte, daß ihm hierüber das innere Licht geradezu verloren gehen werde, zudem der Zweifel ihn quälen mochte, ob nicht an seiner Fügsamkeit auch bloße Menschenfurcht ihren Anteil habe, und überdies gar manche edelgesinnte Manner ihn manten, daß er sein Licht doch nicht unter dem Schaffel stehen lassen durfe: da griff er denn abermals zur Feder und verfaßte von nun an bis zum Ende seines Lebens noch eine Reihe von dreißig größeren und kleineren Schriften, in denen sich eine höhere Reife des Geistes, mehr Umsicht und Klarheit zu erkennen gibt, als ihm bei Abfassung der „Morgenröthe" eigen gewesen sein mochte. Von allen diesen Schriften gelangte zunächst keine einzige an die Öffentlichkeit, sie gewannen nur durch Abschriften weitere Verbreitung. Erst im J. 1623 übergaben die Herren von Schweinichen einer Druckerei Böhmes „Vom übersinnlichen Leben" und „Von wahrer Buße" dem Drucke; da erfolgten nun aber neuerdings von Seite des Oberpfarrers die heftigsten Schmähungen gegen ihn, wie von der Kanzel herab, so auch in einem über alle Maße rohen Pasquill, dem Böhme eine Apologie entgegenstellte, aus welcher, wie der hohe edle Sinn, von welchem er beseelt, so auch der gewaltige heilige Zorn ihn kund gibt, dessen er fähig war. Es läßt sich leicht denken, daß bei solchem Streite dem Gemeinde schon lange nicht mehr wie normals beiwohnen konnte und er sich nun zunächst auf die Unterhaltungen seiner Freunde angewiesen fand. Noch dieser Verkehr aber, zumal bei den Bedrängnissen des dreißigjährigen Krieges, mit seiner zahlreichen Familie stets in großer Not und Sorge um Nahrung mußte. Der Magistrat nahm nun infolge des letzten Zusammenstoßes mit dem Oberpfarrer den Rat, die Stadt zunächst zu verlassen, bis sich die Zorn des letzteren ein wenig würden gelegt haben würde. Böhme, [illegible] wie er war, folgte auch dieser Weisung, kam nun in Unterangelt damit er nicht [illegible] Stadt [illegible] und begab sich dann nach Dresden, wo ihm [illegible] Männer verschaffen konnten, [illegible] Hier [illegible] dem nun zu einem [illegible] Gönner [illegible] Balthasar Walter, Gerichtsherr auf Lorenzkirch, zum Verfasser der Morgenröthe, in dessen Folge Gerhard Tscherning [illegible] die ganze Welt nicht nehmen und den

Mann verdammen helfen". Auch der Kurfürst, der in ihm einen Alchymisten zu finden hoffte, welche Bestrebungen jedoch Böhme durchaus ferne lagen, soll ihn zu sich beschieden und eine Unterredung mit ihm gehabt haben.

In seiner Erwartung, dass er, wenn auch nicht eine gute Unterkunft in Dresden, so doch wenigstens nun Ruhe vor seinen Feinden finden möchte, bitter getäuscht, kehrte Böhme gebeugten Herzens zu den Seinigen, die wärend dieser ganzen Zeit unaufhörlichen Kränkungen von Seite des Oberpfarrers ausgesetzt waren, nach Görlitz zurück. Bald darauf folgte er noch einer Einladung der Herren von Schweinichen und von Frankenberg auf ihre Güter nach Schlesien, wo er im Spätherbst von schwerer Krankheit befallen wurde und bei der Anung, dass sein Ende nahe sei, darauf bestand, zu den Seinigen nach Görlitz geschafft zu werden. Sein Zustand wurde täglich schlimmer und er bat nun um das heilige Abendmal, welches der Nachfolger des Gregorius Richter, Nikolaus Thomas, ein mindestens ebenso starrer Eiferer, durch einen Diakonen Böhme erst dann darzureichen gestattete, nachdem der schwer kranke Mann ein eingehendes theologisches Examen, über welches das Protokoll noch vorhanden ist, zu bestehen hatte. Zwei Tage nachher, am 17. November 1624 — es war gerade ein Sonntag — verschied er. Wenige Stunden vor seinem Tode, des Morgens um 2 Uhr, war es ihm, als ob himmlische Töne zu ihm drängen; um 6 Uhr aber, noch ehe die Tore der Stadt geöffnet und seine Freunde gekommen waren, nahm er plötzlich Abschied von Weib und Kindern, murmelte noch einige unverständliche Worte und rief dann aus: „Nun fare ich hin ins Paradies!" Darauf wandte er sich um und verschied mit fröhlicher Miene, sanft und selig; er hatte sein prüfungsreiches Leben auf 50 Jare gebracht. Noch über das Grab hinaus folgte ihm aber die Feindschaft seiner Gegner. Die Geistlichkeit wollte ihm kein ehrliches Begräbnis zukommen lassen; diesmal ließ sich indessen der Stadtrat nicht einschüchtern, und als der Oberpfarrer Krankheit vorschützte, so musste doch einer der Diakonen die Leichenrede halten, wobei sich indessen ebendieser die Genugtuung nicht versagen konnte, dass er seine Ansprache mit den Worten begann, er wolle lieber einem andern zu Gefallen zwanzig Meilen zu Fuß gegangen sein, als hierin dem Willen eines ehrbaren Stadtrates nachzukommen. Nachdem hierauf die schlesischen Anhänger Böhmes ein Kreuz auf das Grab geschickt hatten, besudelte und vernichtete dasselbe der Pöbel. Erst im Jare 1828 liess der Engländer Pordage einen Stein auf das Grab legen; das Denkmal aber, welches gegenwärtig auf demselben sich befindet, ist von der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften im Anfang der sechziger Jare errichtet worden.

Böhmes mehr praktische Schriften fanden sehr bald, besonders in Schlesien, ein größeres Publikum, seine eigentliche Theorie aber hatte sich zunächst nur des Beifalls einzelner Männer zu erfreuen, die nun derselben eine weitere Verbreitung teils durch persönliche Tätigkeit, teils durch eigene Schriften zu gewinnen bemüht waren. Namentlich gilt dies von dem Dr. Balthasar Walther, Arzt und Aufseher des chemischen Laboratoriums in Dresden, vom Dr. med. Friedrich Krause, dann von einem Sone des Oberpfarrers Gregorius Richter, vom schlesischen Edelmann Theod. von Tschesch, dem Schweizer Nikol. Tscherr u. a. Ein wolhabender Kaufmann in Amsterdam aber, Heinrich Betke oder Beets, übergab nach und nach die meisten Schriften Böhmes dem Druck, und Abraham von Beyerland übersetzte sie ins Niederdeutsche. Karl I. von England sandte einen Gelehrten nach Görlitz, um deutsch zu lernen und die Böhmeschen Werke ins Englische zu übersetzen. Wirklich erschienen drei verschiedene englische Übersetzungen, von Joh. Sparrow, Eduard Taylor und Will. Law; zudem erstand hier ein hochverdienter Kommentator derselben in Johann Pordage, wärend Thomas Bromley und Johanna Leade bei ihrer Begeisterung für Böhmes Lehre eine eigene Gesellschaft stifteten, welche den Namen der „Philadelphier" fürte. Heinrich Moore sollte mittelst einer Censur den Philadelphiern entgegenwirken, seine „Philosophiae teutonicae Censura" fiel jedoch im ganzen höchst günstig für Böhme aus. Im J. 1682 veranstaltete der schwärmerische Stifter der Gesellschaft der „Engelsbrüder", Joh. Ge. Gichtel, eine vollständige, äußerst zierliche und mit höchst

sinnigen Kupfern geschmückte Ausgabe der Böhmeschen Werke, dieser folgte 1715 eine andere von J. O. Gläsing besorgte, welche beide Editionen aber in Bezug auf Vollständigkeit und Genauigkeit von derjenigen noch überboten werden, die 1730 einem Kaufmann Joh. Wilh. Uberfeld aus Westfalen, der auch der Gesellschaft der Engelsbrüder angehörte, zu verdanken ist. Nachdem, noch im Verlaufe des 17. Jarhunderts, einige Böhmisten über den damaligen Zustand der Kirche heftige Äußerungen sich erlaubt hatten, so erfolgten nun von Seite derjenigen, welche sich hierdurch verletzt fülten, die wütendsten Angriffe gegen Böhme selbst, den sie in ihren Gegenschriften für einen „Narren, Phantasten, einen Atheisten, seine Frömmigkeit für einen Schein gleißnerischer Gottseligkeit" erklärten, ja von dem sie sich nicht scheuten zu sagen, dass er „auf sein ernstes Gebet um Gewissheit seines Glaubens von Gott mit Irrtum gestraft worden sei" u. s. w. Nachdem aber Phil. Jak. Spener mehrfach zu einem Gutachten über Böhme aufgefordert worden war, so gab er dasselbe in seinen „Theologischen Bedenken" dahin ab, dass „die gegen Böhme angefürten Ursachen keineswegs so stark seien, dass sie konvinzirten und dass Böhme wol ein besonderes Organ sein könne, durch welches Gott vieles, was nicht sowol circa oeconomiam salutis, wol aber zur philosophia sacra gehöre, habe ans Licht stellen wollen". Der ebenso gelehrte als fromme Gottfr. Arnold erklärte sich entschieden für Böhme, und der große Polyhistor Morhof bezeichnete ihn als einen geradezu wunderbaren Geist. Nachdem aber im weitern Verlauf des 18. Jarh.'s die sog. Aufklärung mehr und mehr zur Herrschaft gelangt war, verengerte sich der Kreis der Anhänger Böhmes und J. F. Adelung vermaß sich sogar, ihm in seiner „Geschichte der menschlichen Narrheit" einen Platz anzuweisen.

Es ist Jakob Böhme von seinen Freunden Philosophus teutonicus, der deutsche Philosoph, genannt worden, und er findet auch immer seine Stelle in der Geschichte der Philosophie. Sofern aber dem Philosophen, wie die geistige Intuition, so im gleichen Maße auch die dialektische Kunst eigen sein soll, kann man ihn, da er der wissenschaftlichen Bildung entbehrte, für einen Philosophen im vollen Sinne des Wortes nicht gelten lassen. Doch ist es unrichtig, wenn von ihm gesagt worden, dass er, als ganz und gar nur in seine Anschauungen gebannt und von denselben umgetrieben, mit ebendiesen seinen Anschauungen als ein bloßes Objekt der Philosophie anzusehen sei. Böhme war sich ja jenes Mangels selbst bewusst und suchte denselben durch eigenes ernstes Bemühen möglichst zu decken, wie solches auch in den Werken, die er nach der „Morgenröthe" verfasste, wol ersichtlich wird. Sofern ihm, was namentlich von seinen Streitschriften gilt, der Gang, welchen seine Geistesarbeit nehmen sollte, schon einigermaßen vorgezeichnet war, da zeigt sich seine Darstellung durchaus regelrecht und legt er auch einen bewunderungswürdigen Scharfsinn und eine große Gewandtheit in Sonderung und Ausscheidung der Warheit vom Irrtum an den Tag.

Nicht selten ist aber auch angenommen worden, dass Böhmes Lehre einen naturalistischen, pantheistischen Charakter an sich trage. Böhme selbst weist jedoch und zwar schon in der Aurora den Naturalismus und Pantheismus entschieden zurück. „Wenn du ansiehst, lesen wir hier unter andern, die Tiefe des Himmels, die Sterne, die Elemente, die Erde, so begreifst du mit deinen Augen freilich nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wol auch allda und darinnen ist; so du aber deine Gedanken erhebst und denkest an den Gott, der in Heiligkeit in diesem All regiert, so brichst du durch den Himmel und ergreifest Gott selbst bei seinem heiligen Herzen." Andere Ausleger, wie Dr. J. U. Wirth, Dr. W. Wullen, Dr. Mor. Carriere, wollen in ihm einen Semipantheisten finden, indem sie meinen annehmen zu müssen, er habe als den Gegenstand des Erkennens, Wollens und Wirkens des unendlichen Geistes nur die Welt angesehen. In der Tat aber geht nach Böhme die Tätigkeit Gottes nicht zunächst auf die Welt, sondern vielmehr auf die Ausgestaltung seiner eigenen Herrlichkeit, die er fort und fort von Ewigkeit zu Ewigkeit aus dem Centro seines Wesen in voller Glorie hervorgehen läßt, sodass also Gott für sich selbst der Welt auf keine Weise bedarf, diese vielmehr lediglich als ein Produkt seiner freien Liebe anzusehen ist. Es ist endlich auch

gegen Böhme, namentlich von Dr. Ferd. Chr. Baur, doch one wirklichen Grund, die Beschuldigung erhoben worden, dass er dem Manichäismus gehuldigt habe. Böhme bleibt nur eben nicht bei der abstrakten Geistigkeit stehen, er stellt derselben vielmehr die Natur, die er als eine Macht der Finsternis und des Todes bezeichnet, gegenüber, und nimmt eine solche Natur allerdings auch in der Gottheit an. Doch erscheint dieselbe hier nicht als Finsternis, sondern vielmehr erhoben zu Licht und Klarheit. Der finstere Naturgrund besteht zwar in Gott fort und fort, doch macht er sich nicht als solchen geltend, indem der Ewige in Kraft seines guten heiligen Willens die Macht der Idee immerdar in denselben einstralen lässt. So ist denn Gott, nach Böhme, der Gute, der Vollkommene nicht vermöge einer bloßen innern Notwendigkeit; wir haben in ihm vielmehr ein sittliches Wesen, das gut und vollkommen ist in Freiheit, durch sich selber, anzuerkennen; und Böhme ist dem allen zufolge offenbar nicht im Manichäismus befangen, ihm haben wir vielmehr gerade die prinzipielle Überwindung dieser Irrlehre zu verdanken.

Drei Faktoren also sind es, aus welchen sich, nach Böhme, die göttliche Herrlichkeit oder, wie man auch sagen könnte, die leibliche Ausgestaltung der Gottheit ergibt: der finstere Naturgrund nämlich, das Licht der Idee und der freitätige göttliche Wille. In diesen drei Faktoren stellen sich uns keineswegs die drei Personen der Gottheit selbst dar, doch findet in ihnen die Lehre von der göttlichen Dreipersönlichkeit ihre feste Unterlage. Es ist aber Gott ein unendlich reicher Gott, und so besitzt er denn in sich selbst nicht bloß, was zu seiner eigenen Herrlichkeit gehört, er trägt in sich auch noch den Grund zu einem von ihm selbst verschiedenen Werke, die Möglichkeit des unermesslichen Weltalls, dessen Idee, dessen Urbild er freitätig in seinem Geiste gestaltet und nun in Kraft seines allmächtigen Willens zur Wirklichkeit gelangen lässt. Dann wird es aber freilich darauf ankommen, ob auch die zur sittlichen Freiheit bestimmten Geschöpfe ihren eigenen Willen dem göttlichen Willen entschieden ergeben oder ob sie von der Macht der Finsternis ganz und gar oder doch teilweise sich beherrschen lassen. Im ersten Falle werden sie der himmlischen Region angehören, in welcher die Natur und die Idee in richtigem Verhältnis zu einander stehen; im zweiten Falle dagegen sinken sie zur infernalen Region herab, in welcher die Gewalt der Finsternis unbedingt sich geltend macht; im dritten Falle endlich werden sie zunächst der irdischen Welt angehören müssen, die gleichsam in der Mitte zwischen jenen beiden Regionen schwebt und in der Natur und Idee, Licht und Finsternis, Leben und Tod wie nebeneinander stehen und sich gegenseitig beschränken, die aber doch zugleich auch die Brücke bildet, auf welcher sie wider zu Gott, der sich selbst gnadenvoll zu ihnen herablassen will, zurückgelangen können und sollen.

Diese Grundintuitionen Böhmes sind gewiss von der größten Bedeutung für das wissenschaftliche Verständnis der geoffenbarten Warheit und sind ebenhiezu auch von vielen trefflichen Männern in der erfolgreichsten Weise benützt worden. So in Frankreich schon von Peter Poiret und später von Louis Claude de St. Martin, der noch im fünfzigsten Lebensjahre Deutsch lernte, um Böhmes Hauptwerke ins Französische übersetzen zu können, und dessen eigene Schriften auf Joh. Matth. Claudius einen mächtigen Eindruck machten, ebenso auch einem Joh. Friedr. von Meyer, einem Arnold Kanne, Gotthilf Heinrich von Schubert, einem Aug. Neander und vielen andern zur Befreiung von der falschen Aufklärung ihrer Zeit in hohem Maße förderlich wurden. Früher schon hatte der württembergische Prälat Friedrich Christoph Oetinger, der in der Leiblichkeit, nur freilich nicht eben in der irdischen, eine „Vollkommenheit“ fand und von dem das große Wort stammt: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“, in Böhmes Lehre das Mittel gefunden, die Bibel nach ihrem eigentlichen Vollgehalt zu verstehen, oder wie er sich auch wol auszudrücken pflegte, „die Massivität ihrer Begriffe“ der rationalistischen Verdünnerung derselben gegenüber sich zu bewaren. Die größten Verdienste aber um das Verständnis Böhmes und die Verwertung seiner geistigen Intuitionen für die christliche Wissenschaft hat sich one Zweifel der ihm ganz eigentlich kongeniale Franz von Baader erworben. —

Die neueste Ausgabe der Werke Böhmes ist die von Schiebler, Leipzig 1831 bis 1846, in 6 Bänden; eine kritisch bearbeitete Biographie Böhmes und eine ausfürliche Abhandlung über seine Schriften findet sich im 33. und 34. Bande des „Neuen Lausitzischen Magazins", Görlitz 1857, 1858; eine urkundliche und systematische Darstellung der Lehre Böhmes hat Dr. Julius Hamberger (München 1844) geliefert, womit zu vergleichen sind Franz Baaders Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhme im III. und XIII. B. s. Werke. Auch von Dr. Johannes Huber besitzen wir S. 34 ff. s. „Kleinen Schriften", Leipzig 1871, eine klare Übersicht des Böhme'schen Lehrsystems. Die Schrift des Dr. von Harleß aber „Jakob Böhme und die Alchymisten", Berlin 1870, welche den Nachweis liefern soll, daſs Böhmes Lehre auf nichts anderes hinauslaufe, als was die Alchymisten schon ausgesprochen, hat die ganze Geschichte ebendieser Lehre wider sich und muſs schon darum als ein völlig verfehltes Unternehmen bezeichnet werden. — Noch ist zu erwänen, daſs am 6. November 1875 die Schuhmacher-Innung in Görlitz ganz aus eigenem inneren Antrieb den 300järigen Geburtstag Böhmes durch eine öffentliche Feier geehrt hat. Dieser Feier folgte dann noch eine zweite am 30. des nämlichen Monats von Seite der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften, bei welcher Diakonus Schönwälder und Dr. Arnold Müller eingehende Vorträge über Böhmes Leben und Lehre hielten, die im ersten Hefte vom 52. Bande des Neuen Lausitzischen Magazins veröffentlicht worden sind.

Dr. J. Hamberger.

Böhmen. Kirchliche Statistik. Das heutige Böhmen zeigt kirchlich die Kehrseite von dem Böhmen des 15. und 16. Jarh.'s Die mit dem Hussitentum unwiderstehlich in Fluſs gekommene evangelische Bewegung füllt einen Zeitraum von zwei Jarh. und zu Anfang des 17. Jarh. ist Böhmen zu $^4/_5$ evangelisch und nur zu $^1/_5$ römisch-katholisch. Von den 5 Millionen christlicher Bewoner, die Böhmen jetzt zält, gehören nur 2 Prozent dem evangelischen Bekenntnis an.

A. Die römisch-katholische Kirche Böhmens gliedert sich in das Erzbistum Prag und die drei Suffragan-Bistümer Leitmeritz, Königgrätz und Budweis.

I. Erzbistum Prag. Anfangs der Jurisdiktion des Bischofs von Regensburg unterworfen, erhielt Böhmen 973 einen eigenen Bischof mit der Residenz in Prag. Infolge der Bulle vom 30. April 1344 wurde 1346 der Bischof von Prag zum Erzbischof erhoben und demselben (neben Olmütz in Mähren) das neu errichtete böhmische Bistum Leitomischel untergeordnet. (Letzteres ging schon in den ersten Tagen der Hussitenstürme wider unter). Die Prager Erzbischöfe stiegen nach und nach an Macht und Ansehen und jetzt füren sie den Titel: Primas von Böhmen, Legatus natus in Böhmen und in den Diözesen Bamberg, Meißen und Regensburg; sie haben das Recht, die Könige von Böhmen zu salben und zu krönen.

Das Metropolitankapitel zu St. Veit in Prag („semper fidele"), welches mit 80.060 fl. dotirt ist und 12 Domherren zält, hat 4 Dignitäten: 1 Propst, 1 Dechant, 1 Archidiakon (zugleich Generalvikar und Offizial) und 1 Scholastikus. Außerdem bestehen im Erzbistum 3 Kollegiatkapitel: a) zu St. Peter und Paul am Wyschrad bei Prag, b) zu St. Cosmas und Damian in Alt-Bunzlau und c) zu Allerheiligen in Prag. An der Spitze des erzbischöflichen Konsistoriums steht der Generalvikar; dasselbe zält 12 wirkliche und 2 Räte extra statum. Der kirchliche Gerichtshof besorgt in 2 Abteilungen die Ehesachen und die sonstigen Angelegenheiten; er bildet für die Diözesen Budweis, Leitmeritz, Königgrätz, Wien und Salzburg die zweite, für Olmütz und Lemberg die dritte Instanz. Außerdem bestehen noch folgende Stellen: 1) die Prüfungskommission („examinatores prosynodales promovendorum ad beneficia ecclesiastica") in 2 Abtheilungen a) für den böhmischen Teil der Erzdiözese und b) für die Grafschaft Glatz in Pr. Schlesien; 2) die Administration der Diözesankasse, bestehend aus den Abgeordneten des Metropolitankapitels, des Konsistoriums, der Kollegiatkapitel und des Klerus; 3) die erzbischöfliche Kanzlei. — Die Alumnen des erzbisch. Seminars in Prag erhalten ihre theologische Bildung an der mit der Prager Universität verbun-

denen theologischen Fakultät. Die Knabenseminare sind durch die neueste Schulgesetzgebung aufgehoben.

Die Erzdiözese ist in Vikariate eingeteilt, von welchen auf die Grafschaft Glatz 1, auf Böhmen 36 kommen. Das Generalvikariat umschließt zunächst das Gebiet der Stadt Prag mit 20 Pfarrkirchen und 4 Kuratien; in den 55 Kirchen und Kapellen wirken 71 Priester bei einer Seelenzal von 132810 Katholiken. Außerhalb Prag gehören zum Generalvikariat 1 Propstei, 2 Dekanate und 4 Pfarreien mit 8 Kirchen und Kapellen, an denen 18 Priester für 52190 Katholiken bestellt sind. Im ganzen zält das Generalvikariat 185000 Seelen, für welche 63 Kirchen und Kapellen mit 89 Priestern bestehen. Es kommen also auf 1 Kirche 2936, auf 1 Priester 2078 Seelen.

In den übrigen 36 Vikariaten sind 2 Propsteien, 2 Erzdekanate, 40 Dekanate, 542 Pfarreien, 4 Kuratien, 8 Lokalien, 7 Exposituren und 15 Schloßkapellen mit 1019 Priestern für eine Bevölkerung von 1.589686 Seelen, für welche 1146 Kirchen und Kapellen vorhanden sind. Das Glatzer Vikariat allein hat für 164137 Seelen 105 Priester und 142 Kirchen und Kapellen in 48 Pfarreien.

Die Erzdiözese erstreckt sich über den Prager, Taborer, Czaslauer, Bunzlauer, Leitmeritzer, Egerer, Saazer, Pilsener und Pisecker Kreis, ist also sprachlich gemischt und unter den 622 eigentlichen Pfarrgemeinden (Glatz eingerechnet) sind 234 deutsch, 356 böhmisch und 32 gemischt. Im Gen.-Vik. sind 10 böhmisch und 17 gemischt, in Prag selbst 4 böhmisch und 16 gemischt, in Glatz 47 deutsch und 1 gemischt.

In der Diözese bestehen 13 männliche und 11 weibliche Orden, von ersteren: Maltheser, Kreuzherrn mit dem rothen Stern, Prämonstratenser, Benediktiner, Jesuiten, Piaristen, Redemptoristen, Dominikaner, Franziskaner, Augustiner, reform. Franziskaner, Kapuziner und barmherzige Brüder mit zusammen 592 Ordensgliedern. — Weibliche Orden: Englische Fräulein, Ursulinerinnen, Elisabethinerinnen, Karmeliterinnen, barmh. Schwestern vom heil. Karl Borrom., Schwestern vom Herzen Jesu, arme Schulschwestern, Schwestern des III. Ordens, Töchter des Erlösers und Schwestern der christlichen Liebe, zusammen mit 397 Nonnen. In der Grafschaft Glatz sind weibl. Orden: arme Schulschwestern, barmh. Schwestern vom heil. Karl B., Schwestern des III. Ordens, Schwestern der heil. Hedwig und der heil. Elisabeth, zusammen mit 83 Nonnen.

Die sämtlichen niederen und höheren Schulen Böhmens sind entweder Kommunal- oder Statsanstalten, kommen also hier nicht in Betracht.

II. Bistum Leitmeritz, 1654 durch Ferdinand III. unter Papst Innocenz X. gegründet. Das Domkapitel besteht aus 1 Dechant, 5 Kapitular- und 6 Ehrendomherren. Das bischöfliche Regiment wird ausgeübt durch das Konsistorium, in welchem eine besondere Abteilung für die Eheangelegenheiten besteht, obwol die kirchlichen Ehegerichte durch die Statsgesetzgebung beseitigt sind. In Ehesachen können außerdem noch die bischöfl. Vikare (geistl. Vorsteher der Vikariatsbezirke) und der Dechant von Reichenberg als Kommissäre aufgerufen werden. Die Examenskommission besteht aus 1 Präses und 7 Examinatoren. Zur Konsistorial-Kanzlei gehören 8 Beamte. In dem bischöflichen Seminar zu Leitmeritz, an dessen Spitze 1 Rektor, 1 Vize-Rektor, 1 Spiritual und 6 Professoren stehen, empfangen die jungen Kleriker ihre theol. Bildung.

Die Diözese ist in 26 Vikariate geteilt, die sich über den Leitmeritzer, Saazer und Bunzlauer Kreis erstrecken. Sie zält 2 Erzdekanate, 31 Dekanate, 384 Pfarreien, 3 Lokalien, 9 Exposituren, 312 Kaplanstellen, 10 Stationen mit Hilfsgeistlichen besetzt und 22 sonstige Benefizien. In der Seelsorge sind 628 Welt- und 34 Ordenspriester unter 1.255848 Katholiken beschäftigt; es kommen also auf 1 Priester 1897 Seelen. Die Diözese hat 925 Kirchen und Kapellen, es kommt also auf 1357 Seelen 1 Gotteshaus. Unter der Bevölkerung ist die deutsche Sprache vorherrschend; von den 436 selbständigen Kirchensprengeln sind 319 deutsch, 95 böhmisch, 22 sprachlich gemischt.

Mönchsorden der Diözese: Cistercienser, Jesuiten, Piaristen, Dominikaner, Augustiner, reform. Franziskaner, Franziskaner, Kapuziner, Prämonstratenser,

Kreuzherren mit dem roten Stern, Maltheser und Benediktiner — zusammen mit 225 Ordensgliedern. Weibliche Orden: Elisabethinerinnen, barmh. Schwestern des hl. Karl Borrom., arme Schulschwestern von Notre Dame, barmh. Schwestern vom hl. Kreuz und Schwestern der christl. Liebe — zusammen mit 142 Konventualinnen.

III. Das Bistum Königgrätz wurde durch Papst Alexander VII. im J. 1664 errichtet. Das Domkapitel besteht aus 1 Dechant, 6 wirklichen und 8 Ehrendomherren. Das Konsistorium besorgt die Ehe- und Diözesangerichtsbarkeit, beides in gesonderten Sitzungen; außer ihm besteht noch die Prüfungskommission und die Konsistorial-Kanzlei. Das theol. Seminar in Königgrätz steht unter 1 Pro-Direktor, 1 Rektor, 1 Vize-Rektor, 1 Spiritual und 6 Professoren.

Das Bistum erstreckt sich über den Königgrätzer, Bidschower, Chrudimer und Czaslauer Kreis und zält in 31 Vikariaten 1 Dompfarrei, 1 Erzkuratie, 30 Dekanate, 416 Pfarreien, 2 Administraturen, 28 Kaplaneien und 3 Exposituren mit 1.401068 Katholiken, zu deren Seelsorge 797 Weltgeistliche und 111 Ordenspriester bestellt sind, die an 2029 Kirchen und Kapellen fungiren. Unter den Seelsorgestationen sind 89 deutsch, 228 böhmisch und 29 gemischt.

Mönchsorden: Prämonstratenser, Benediktiner, Piaristen, Redemptoristen, Augustiner, die Marianische Bruderschaft, reform. Franziskaner, Kapuziner und barmh. Brüder. Weibliche Orden: Ursulinerinnen, arme Schulschwestern von Notre Dame, barmh. Schwestern des heil. Karl Borrom., barmh. Schwestern vom Erlöser — zusammen mit 111 männlichen und 136 weiblichen Ordensgliedern.

IV. Das Bistum Budweis wurde durch Papst Pius VI. 1785 errichtet und umfasst den südlichen Teil Böhmens, nämlich den Budweiser, Klattauer, Prachiner und Taborer Kreis. Das Domkapitel zält 1 Probst, 1 Dechant, 4 wirkliche und 6 Ehrendomherren. Dem Konsistorium gehört der Generalvikar und bischöfliche Offizial an; es hat, wie der Bischof, seinen Sitz in Budweis, eine besondere Abteilung für Ehesachen und eine andere für die Diözesangerichtsbarkeit. Weitere Ämter sind die Synodal-Prüfungskommission und die bischöfliche Kanzlei. An dem 1804 gegründeten Kleriker-Seminar wirken 6 Professoren der Theologie, 1 Rektor, 1 Vize-Rektor und 1 Spiritual.

Die Diözese ist in 8 Archipresbyterate und diese in 34 Vikariate geteilt; 860 Priester haben die Seelsorge und verteilen sich die Benefizien auf 2 Archidiakonate, 1 Propstei, 38 Dekanate, 370 Pfarreien, 1 Administratur, 7 Lokalien, 1 Expositur und 1 ständige Kaplanei, zusammen 421 Seelsorgestationen, von denen in Beziehung auf die Sprache 266 böhmisch, 108 deutsch und 47 gemischt sind. Die Zal der Katholiken beträgt 1.129357; für sie bestehen 1063 Kirchen und Kapellen. Es kommen demnach auf eine Seelsorgestation 2682, und auf einen Weltpriester 1313 Seelen.

Mönchsorden: Cistercienser, Piaristen, beschuhte und unbeschuhte Augustiner, Serviten, Franziskaner, reform. Franziskaner und Kapuziner. Weibliche Orden: barmh. Schwestern vom heil. Karl Borrom. und arme Schulschwestern — zusammen mit 113 männlichen und 105 weiblichen Ordensgliedern.

Uebersicht. In ganz Böhmen befinden sich demnach zur römisch-katholischen Kirche gehörig 5226 Kirchen und Kapellen mit 3538 Priestern, die in 2307 Seelsorgestationen und unter 5.560959 Katholiken tätig sind. Es kommen auf 1 Kirche 1064, auf 1 Priester 1571, auf 1 Station 2410 Seelen. Von den selbständigen Pfarrgemeinden sind 750 deutsch, 945 böhmisch und 130 sprachlich gemischt.

B. Die evangelische Kirche Böhmens ist der evangelischen Gesamtkirche der cisleithanischen Länder eingegliedert und hat sich mit Ausnahme des Ascher Gebietes und der Gemeinden neueren Datums aus den Trümmern der alten, im 17. Jarh. unterdrückten Kirche, aus Anlass des Toleranzpatentes vom 13. Oktober 1781 gesammelt. Sie ist eine Diaspora-Kirche, die einzelnen Gemeinden dehnen sich größtenteils über ein weites Gebiet aus. Die Kirche ist nach dem kaiserlichen Patent vom 8. April 1861 und nach dem Verfassungsgesetz vom 23. Januar 1866 organisirt, wornach sie in Superintendenzen, Seniorate und Pfarrgemeinden sich teilt. Bezüglich der Konfession besteht eine strenge Scheidung und

nicht bloß die Verfassung, sondern auch das kirchliche Bewusstsein sondert die evang. Kirche Augsburger Konfession (lutherisch) von der ev. Kirche helvetischer Konfession (reformirt). An der Spitze beider Gesamtkirchen steht der k. k. evang. Oberkirchenrat Augsb. und helv. Bek. in Wien (1861 aus dem früher bestandenen k. k. ev. Konsistorium A. und helv. B. konstituirt). Jede Konfession ist in dem Oberkirchenrat durch 1 geistlichen und 1 weltlichen Rat und 1 außerordentliches (geistliches) Mitglied vertreten; gemeinsam ist beiden Behörden das Präsidium und das Beamtenpersonale. Alle rein konfessionellen Angelegenheiten werden für jedes der beiden Bekenntnisse abgesondert behandelt. Den Evangelischen ist die volle Freiheit des Bekenntnisses und das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung gesetzlich gesichert; alle früher bestandenen Beschränkungen sind beseitigt. Die Kirchengesetze werden von der Generalsynode beschlossen und erhalten Gesetzeskraft durch die Bestätigung des Kaisers. Die Wal aller Geistlichen ist den Gemeinden vollkommen freigegeben. Dem Kaiser stehen die herkömmlichen Reservatrechte zu.

Jede Einzelgemeinde, deren männliche Mitglieder mit zurückgelegtem 24. Lebensjare stimmberechtigt, mit vollendetem 30. Lebensjare aber in das Presbyterium wälbar sind, hat einen doppelten Vertretungskörper: a) die größere Gemeindevertretung, aus welcher b) das Presbyterium gewält wird. Der Pfarrer ist Mitglied beider Korporationen. Die Pfarrwal übt die Gesamtgemeinde aus; der Gewälte bedarf der landesfürstlichen und oberkirchenrätlichen Bestätigung.

Mehrere Gemeinden bilden das Seniorat; der Senior, stets ein Pfarrer des betreffenden Bezirkes, wird durch die Presbyterien auf 6 Jare gewält. Er bildet mit dem Konsenior (stets ein Pfarrer des Seniorates) und dem weltlichen Kurator den Senioratsausschuss; die beiden letzteren Funktionäre werden von der Senioratsversammlung gewält, zu welcher jede Gemeinde des Seniorates den Pfarrer und 1 weltliches Mitglied des Presbyteriums abordnet.

Mehrere Seniorate bilden eine Superintendenz; an der Spitze derselben steht der Superintendent, welcher aus den Pfarrern der Diözese durch die Presbyterien der zuständigen Gemeinden auf Lebensdauer gewält wird. Er bildet mit seinem Stellvertreter (stets Pfarrer) und dem Sup.-Kurator den Sup.-Ausschuss, welcher durch die Sup.-Versammlung gewält wird; zu dieser gehören sämtliche Senioren und Seniorats-Kuraten der Diözese und 2 Pfarrer und 2 weltliche Abgeordnete je einer Senioratsversammlung. In der Sen.- und Sup.-Versammlung sind auch die konfessionellen Schulen und die höheren evangelischen Lehranstalten vertreten.

Das Organ der Gesamtkirche ist die Generalsynode, welche in jedem sechsten Jare durch das Ministerium des Kultus und Unterrichtes nach Wien einberufen und durch ein Mitglied des Oberkirchenrates eröffnet wird. Sie besteht aus den sämtlichen Superintendenten, Senioren, Sup.- und Sen.-Kuratoren, aus einem weltlichen Abgeordneten jedes Seniorates, gewält durch die Sup.-Vers., und aus einem Abgeordneten der evang.-theol. Fakultät in Wien. Die Generalsynode wält ihr Bureau und den Synodalausschuss (2 geistliche und 2 weltliche Synodalen) selbständig. Jede der beiden (A. und helv. K.) Generalsynoden versammelt sich abgesondert, gemeinsame Angelegenheiten können in vereinigten Sitzungen verhandelt werden, doch ist hierbei stets der konfessionelle Charakter zu waren. Die Generalsynoden sind nicht berechtigt, das Bekenntnis der Kirche zu ändern, doch dürfen sie auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit der Personen nicht beschränken.

Das Verfassungsgesetz enthält zwar auch Bestimmungen über das evang. Schulwesen, allein sie sind durch die neue Schulgesetzgebung großenteils hinfällig geworden, denn die evang. Gemeinden haben ihre Schulen vielfach in Kommunalschulen umgewandelt. In dieser Beziehung sind genaue statist. Nachweisungen unmöglich. — Für die Studirenden der Theologie besteht seit 1819 die evangelisch-theologische Lehranstalt in Wien, seit 3. Okt. 1850 zur Fakultät erhoben; die Professoren derselben bilden die Kommission für die wissenschaftliche Prüfung der Candidaten; die praktische Prüfung (pro ministerio) wird vor dem Superintendenten

abgelegt. An der Fakultät sind 7 Lehrkanzeln gestiftet; die Vereinigung mit der Wiener Universität wurde bisher vergeblich angestrebt.

Die böhmische Kirche zerfällt in eine evang. Kirche Augsb. Bek. und in eine solche helvet. Bek.

I. Die evang. Kirche Augsb. Bek. 1) Böhmische Superintendenz mit 2 Senioraten: a) das östliche Seniorat mit 9 Filial- und 12 Pfarrgemeinden; diese haben eine Seelenzal von 12456 und wird in ihnen nur czechisch gepredigt; b) das westliche Seniorat zält 6 Filial- und 14 Pfarrgemeinden mit 10824 Seelen. In diesen Gemeinden ist die herrschende Sprache deutsch. 2) Die Ascher Superintendenz, in welche einige bayerische Ortschaften einbezogen sind und die ihr evang. Bekenntnis seit den Tagen der Reformation unversehrt erhalten hat, zält in 3 deutschen Gemeinden 31887 Seelen. — Die evangelische Kirche A. K. hat demnach in 15 Filial- und 29 Pfarrgemeinden eine Bevölkerung von 55167 Seelen.

II. Die evang. Kirche helvet. Bek. hat nur eine, die böhmische Superintendenz, durchaus mit czechischer Sprache. Sie zält 4 Senioratе: 1) das Prager Seniorat mit 6 Predigtstationen, 2 Filial- und 10 Pfarrgemeinden mit 15849 Seelen. 2) Das Podebrader Seniorat mit 2 Predigtstationen, 1 Filial- und 12 Pfarrgemeinden mit 15894 Seelen. 3) Das Chrudimer Seniorat mit 2 Filial- und 12 Pfarrgemeinden mit 19883 Seelen. 4) Das Czaslauer Seniorat mit 1 Filial- und 12 Pfarrgemeinden mit 14882 Seelen. — Die ev. Kirche helv. K. zält demnach in 8 Predigtstationen, 6 Filial- und 46 Pfarrgemeinden 66508, — beide Kirche zusammen in 8 Predigtstationen, 21 Filial- und 75 Pfarrgemeinden 121675 Seelen. Bei einer christlichen Gesamtbevölkerung Böhmens von 5,682634 Seelen machen die Evangelischen beiderlei Bekenntnisses nur 2.18 Prozent aus.

Seit mehreren Jaren sendet die Brüdergemeinde in Herrnhut Reiseprediger nach Böhmen und hat dieselbe auch wol schon einen kleinen Anhang gewonnen, der aber zur Zeit ziffermäßig nicht nachweisbar ist.

Quellen und Schriften zur Orientirung: Schulte, Lehrbuch des Kirchenrechts, Gießen 1863; Kuzmany, Lehrb. des allg. und österr. ev.-protest. K.-Rechtes (mit Urkundenbuch), Wien 1856; Porubszky, Die Rechte der Protestanten in Österreich, Wien 1867; Verzeichniß sämmtlicher Erzbisthümer, Bisthümer ꝛc. ꝛc. der k. k. österreichischen Monarchie — in der „Austria" Jahrg. 1842; Wanisch, Statistik aller Seelsorgerbezirke, Kirchen und Klöster im Königr. Böhmen, Prag 1835; Neher, Kirchl. Geographie und Statistik; 1. Abth., 2. Bd., Regensburg 1865; Catalogus Cleri pro ao. 1876 (Archidioec. Prag., Dioec. Litomeric., Reginae-Hradec. et Bohemo-Budvic.); K. k. ev. Oberkirchenrath in Wien, Schematismus der ev. Kirche A. und H. B. in den im Reichsrath vertretenen Königreichen und Ländern, Wien 1875; Kolatschek, Die ev. Kirche Österreichs in den deutsch-slav. Ländern, Wien 1869; Reichsgesetz-Blatt für das Kaiserth. Österreich, Jahrg. 1861, Nr. 41, und Jahrg. 1866, Nr. 5; Frind, Die Kirchengesch. Böhmens, Prag. 1862 ff.; Czerwenka, Gesch. der ev. Kirche in Böhmen, 2 Bde., Bielefeld und Leipzig 1869 f.; L. Lemme, Das Evangelium in Böhmen, Gotha 1877. Dr. theol. B. Czerwenka.

Böhmer, Just. Henning, ein um das Studium wie des römischen, so besonders des Kirchenrechts, hochverdienter Jurist, geboren zu Hannover 29. Januar 1674, gestorben als Regierungskanzler des Herzogtums Magdeburg und Ordinarius der Juristenfakultät zu Halle 29. August 1749. Er hat das Verdienst, die Anwendbarkeit der kanonischen Grundsätze auf das evangelische Kirchenrecht zuerst in rechter Weise zu begrenzen. Ebenso verteidigt er im ganzen die richtigen, der evangelischen Freiheit entsprechenden Prinzipien über Lehre und Bekenntnis. Diesen Standpunkt verdankt er gründlichen Studien der Kirchengeschichte, großer Vertrautheit mit dem gemeinen wie partikularen Recht und einer reichen Praxis. In der Auffassung des Verhältnisses von Stat und Kirche entschied er sich für ein gemildertes Territorialsystem (m. s. jus eccl. Protestant. lib. I, tit. II, § LXXXII seq., tit. XXXI u. a.), neigte indes zum Kollegialsysteme (vergleiche Praeloquium [Tom. V] de systemate universi juris canonici § XI seq.). Von der großen Zal

seiner Schriften gehören vornehmlich hierher: Duodecim dissertationes juris ecclesiastici ad Plinium II. et Tertullianum ed. II, Halae 1729. Entwurf des Kirchenstaats der 3 ersten Jahrh., 1733. Institutiones juris canonici ed. V, 1770. Jus ecclesiasticum Protestantium usum hodiernum juris canonici juxta seriem Decretalium... ostendens. 6 vol. 4°, 1714, ed. V (vol. V, ed. 3, vol. VI ed. 6) 1756—1789. Der 6. Band dieses Werkes erschien schon 1711 unter dem besonderen Titel: jus parochiale ad fundamenta genuina revocatum. Ferner verdient Böhmers Ausgabe des Corpus juris canonici, Halle 1747, 2 vol. 4° erwänt zu werden. Sie ist noch immer teils wegen der interpretirenden Noten, teils wegen der Register und sonstigen Anhänge unentbehrlich. Ein Teil der Abhandlungen Böhmers ist gesammelt in den Consultationes et decisiones juris, 3 Tom. in 7 Part. Fol. 1748—1754 (herausgegeben von seinem Sone Karl August), und in den Observationes ad Pandectas, Hannover 1745 — 1775, VI. vol. 4 (herausgegeben von seinem Sone Georg Ludwig) u. a. Auch als Kirchenliederdichter hat er sich versucht: ihm werden 21 Lieder zugeschrieben, von denen drei in Freylinghausens Gesangbuch, 18 in Ad. Struensees Trauerreden, Halle 1756, im Anhange stehen. — Man vergleiche über ihn Niceron, Nachrichten von den Begebenheiten berühmter Gelehrten, B. XXII, S. 299 folg.; Haubold, Institutiones juris Romani literariae (Lipsiae 1819) pag. 153; Dove in der Allg. deutschen Biogr. 3, 79 fg.

J. H. Böhmer ist der Stifter einer größeren Juristenfamilie, aus welcher hier als von kirchenrechtlicher Bedeutung noch zu erwänen sind sein Son Georg Ludwig (geb. 1715, gest. als geh. Justizrat, Primarius und Ordinarius der Juristenfakultät zu Göttingen 1797), Verfasser der principia juris canonici speciatim juris ecclesiastici publici et privati quod per Germaniam obtinet (Götting. 1762) ed. VII. cura C. T. G. Schoenemann 1802, observationes juris canonici ed. II. 1791 u. a. m. (s. Haubold a. a. O. pag. 174). Vgl. Dove a. a. O. S. 73 (wo aber der Name der Frau nicht Meyer sondern Mejer heißen muss). Desgleichen sein Enkel, G. L.'s Son, Georg Wilhelm (geb. 1761, gest. 1839), von welchem 1786 ein Grundriss des protestantischen Kirchenrechts, 1787—1793 das Magazin für Kirchenrecht, Kirchen- und Gelehrtengeschichte (2 Bände zu 3 Heften), 1826 eine Abhandlung über die Ehegesetze im Zeitalter Karls des Großen und seiner nächsten Regierungsnachfolger u. a. m. erschienen sind. Vgl. Lesser a. a. O. S. 75.

Mejer (Jacobson †).

Böhmische und mährische Brüder, s. Brüder, böhmische und mährische.

Böse, J. G., s. Terminismus.

Boëtius, Anicius Manlius Severinus, römischer Statsmann und Philosoph, das einflussreichste Mittelglied zwischen der Logik und Wissenschaftslehre des Altertums und der des Mittelalters. Die ursprünglich pränestinische Familie der Anicier, aus der er hervorging, war eine der angesehensten in Rom, wo er um 480 geboren wurde und sich eine allseitige Bildung, namentlich eine genaue Kenntnis der griechischen Philosophie erwarb. Seine Herkunft, sein Reichtum, seine Beredsamkeit, seine politische Einsicht, kurz seine wissenschaftliche, sittliche und praktische Tüchtigkeit eröffnete ihm eine glänzende Laufban. 510 bekleidete er die Konsulwürde; mit Cassiodor und Ennodius stand er in naher Beziehung; aber auch Theoderich selbst, der Ostgotenkönig, dem Italien seit 489 gehorchte, schätzte seinen Rat und seine Dienste. Beim Volk war er als mildtätiger Spender sowie als Verteidiger unschuldig Verklagter beliebt, und anfangs erregte sein Freimut beim König keinen Verdacht. Als jedoch nach Beseitigung des (482 eingetretenen) Schismas zwischen Konstantinopel und dem römischen Stul (518) der Kaiser Justin gegen die Arianer ein Edikt erließ, welches mittelbar auch gegen die Ostgotenherrschaft und den selbst arianischen Theoderich gerichtet war, wurde dieser misstrauisch. Sein Verdacht richtete sich u. a. auf den römischen Diakonus und späteren Bischof Johannes (I.), welcher 526 im Gefängnis starb, und auf Boëtius, den er als republikanischer Tendenzen und außerdem des Verbrechens der Magie schuldig, zu Pavia in den Kerker werfen und 525 hinrichten ließ. Dieses Schicksals, in Verbindung mit dem edlen Charakter des Mannes, und der Deutung, die beides allmählich erfur (s. unten), hätte es nicht bedurft, um den B.

neben Augustinus zu einer der ersten Autoritäten der Philosophen und Theologen des M.-A. zu erheben. Denn schon als Dolmetscher des Aristoteles, wenigstens der Logik desselben, sowie als Verfasser anderer in ihrer breiten Ausführlichkeit leichtfaßlichen, den antiken Stoff für einen Teil der Quadrivialdisziplinen liefernden Schriften konnte sich derselbe jene pietätsvolle und durch außerordentliche Lernbegierde bewärte Anerkennung erwerben, die ihm in vollem Maße schon das angehende, aber auch das spätere M.-A. angedeihen ließ. Wir besitzen noch seine Übersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topica und Soph. Elench. des Aristoteles, sowie seine Übersetzung des Buches de interpretatione nebst seinem Kommentar, seine Übersetzung der Kategorieen nebst seinem Kommentar, seinen Kommentar zu des Victorinus Übersetzung der von Porphyrius verfaßten Isagoge und seine eigene Übersetzung der Isagoge des Porphyrius, welche er gleichfalls mit einem Kommentar versah; dann die Schriften: Introductio ad categoricos syllogismos; de syllogismo categorico, de syllogismo hypothetico, de divisione, de definitione; de differentiis topicis; nicht ganz erhalten ist sein Kommentar zur Topik Ciceros; endlich sind zu erwänen seine 5 Bücher de musica und die 2 Bücher de arithmetica. Die Echtheit der unter seinem Namen erhaltenen Geometria ist zweifelhaft (s. darüber Fleckeisens Jahrbb. 87, S. 425—427). — Außerordentlich gesteigert wurde nun aber der Einfluss des Mannes dadurch, daß man in dem Meister der Dialektik und anderer freien Künste zugleich den Ethiker und gewissermaßen auch den Metaphysiker, ferner in beiden den begeisterten Christen und theologischen Schriftsteller, in dem christlichen Theologen endlich den Märtyrer der Orthodoxie verehrte. Im Kerker hatte nämlich B. die fünf Bücher de consolatione philosophiae verfaßt, die (oft übersetzte) Lieblingsschrift der Gebildeten des M.-A. Dieselbe enthält in stilvoller, wenn auch zum teil etwas manierirter Sprache ein nach dem Vorbilde des Martianus Capella in der Kunstform der Satura Menippea sich bewegendes (durchweg zwischen Prosa und verschiedenen metrischen Formen abwechselndes) Zwiegespräch des im Gefängnis schmachtenden Verfassers mit der personifizirten Philosophie, deren teils auf einem neuplatonischen Optimismus, teils auf einem Stoicismus nach der Art des Seneca, hingegen nicht auf christlichen Motiven beruhende Trostgründe nicht nur ethische, sondern auch metaphysische Fragen berüren (Dasein und Ewigkeit Gottes, Vorsehung und Fatum, Weltentstehung und menschliche Freiheit). Da jedoch ein warmer religiöser Hauch und leise Berürungen mit christlichen Vorstellungen in dem Buche nicht fehlen, so galt der unter dem ketzerischen Ostgotenkönig hingerichtete Bf. dem Mittelalter unbedenklich für einen christlichen Theologen, ja für einen Märtyrer des orthodoxen Christentums. Nicht erst bei Otto von Freising und in der Kaiserchronik, sondern schon in einer Erzälung bei Greg. I. (Dial. IV, 30) und bei dem sog. Anonymus Valesianus (s. die von den Gebrüdern Valois besorgte Ausgabe des Ammianus Marcellinus) erscheint Theoderich als verdammter Ketzer; B. selbst zuerst bei Paulus Diac. (Muratori rer. Ital. script. I, 1, 103) als vir catholicus, bei Ado von Vienne (Max. bibl. vet. patr. Lugd. 1677, p. 798) als pro catholica pietate getötet. Nach einer alten Vita (die aber vor dem karoling. Zeitalter nicht verfaßt sein kann) wäre B. in Pavia ehrenvoll in der Krypta der Kirche begraben und von den Provinzialen als der heil. Severin verehrt worden. Diese Notizen, mit Ausnahme der letzten, tragen das Gepräge der Legende. Aber B. soll auch in einer Reihe vom Mittelalter zum teil sehr beachteter Schriften sein christlich-orthodoxes Bekenntnis beurkundet haben, nämlich 1) in einer Schrift de sancta trin., 2) in einer Abh. u. d. T. Utrum pater et filius et sp. sanct. de divinitate substantialiter praedicentur, 3) in einer desgl. u. d. T. Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, 4) de fide catholica und 5) lib. contra Eutychen et Nestorium. Aus dem Inhalt der unzweifelhaft echten Schriften (besonders de consolat.) erhellt jedoch, daß demselben höchst wahrscheinlich keine einzige dieser Schriften angehört, obgleich es nicht zweifelhaft ist, daß er seinem äußeren Bekenntnis nach Christ war. Nr. 4 legt ihm erst Thomas Aqu. bei, Nr. 2 freilich schon Hincmar v. Rheims, und Nr. 1 schon Alcuin, 1—3 auch mehrere alte Handschriften, von denen eine möglicherweise aus dem 8. Jarh.

herrürt. Indessen diese allerdings verhältnismäßig alte Tradition ist doch nicht alt genug, um die innere Unwarscheinlichkeit der Autorschaft des B. aufzuwiegen, zumal da es so manche Severini gab, welche mit diesem Severinus verwechselt werden konnten.

S. das nähere in des Unterz. Abhandlung: Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften, Berl. 1860, wo S. 26—34 auch die ältere Litteratur verzeichnet ist. Vgl. auch Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, Bd. I, S. 679 f.; P. Langen, Quaestiones Boetianae, in der Symb. philol. Bonn. p. 261—268; Ch. Jourdain, De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce, Par. 1861; O. Paul, Boëtius und die griech. Harmonik, Leipz. 1872; Dahn, Könige der Germ. II, S. 172 f. Die theol. Schriften verteidigt noch Bach, Dogmengesch. d. M.A. II, 6.

Die sämtlichen Werke des B. erschienen zu Venedig 1492, Bas. 1546 und 1570 und in dem Migneschen Patrolog. curs. Tom. 63 u. 64, Par. 1847; die Bücher de cons. phil. besonders zuerst Nürnb. 1473, zuletzt Lips. 1871 (recens. R. Peiper). Die angeblichen theol. Schriften besonders: Loewen 1633, in Verbind. mit de consol. in den Leydener Ausgg. von 1656. 1668 u. 1671, am besten in Peipers Ausg. — **F. Nitzsch.**

Bogatzky, Karl Heinrich von, einer der fruchtbarsten und vielgelesensten Erbauungsschriftsteller der evangelischen Kirche aus der Schule des halleschen Pietismus. Seine von ihm selbst verfaßte und von Dr. G. C. Knapp, Halle 1801, herausgegebene Lebensbeschreibung ist ein schätzbarer Beitrag zur Kenntnis der späteren pietistischen Periode und gewärt ein lehrreiches Bild von dem Leben und Treiben in den frommen Kreisen jener Zeit. — B. war geboren am 7. Sept. 1690 zu Jankowe, einem seinen Eltern gehörigen Gute in der freien Standesherrschaft Militsch in Niederschlesien. Bald nach seiner Geburt trat sein Vater in kaiserliche Kriegsdienste, und die Erziehung des Sones blieb allein der Mutter, einer gebornen von Kalkreut, überlassen, die eine in der Schule der Leiden gereifte fromme Christin und fleißige Beterin war. Ihr Einfluss weckte auch in ihm frühe den Trieb zum Gebet, der zeitlebens in ihm lebendig war, und schon in seinen Kinderjaren durch viele Erfarungen von Gebetserhörung bestärkt wurde. Nach seiner Schulzeit, die er meistens in adeligen Familien verlebte, brachte ihn seine Mutter in seinem 14. Jare als Pagen an den herzoglichen Hof zu Weißenfels, wo er auch unter den Zerstreuungen des Hoflebens und den Anfechtungen lasterhafter Genossen durch stete Gebetsübung seinen frommen Sinn bewarte. Nach einigen Jaren wurde er mit dem frommen Grafen Heinrich 24. von Reuß-Köstritz bekannt, der ihn bewog, sich noch zum Studium zu bestimmen, und ihm dazu die nötige Unterstützung versprach. Schon 20 Jar alt arbeitete er nun noch mehrere Jare, seine mangelhafte Schulbidung zu ergänzen und ging dann Ostern 1713 nach Jena, um Jura zu studiren. Einige Besuche in Halle, zu denen ihn der Graf veranlasste, brachten ihn zuerst mit den dortigen Theologen in Berürung, denen er anfangs mit großem Vorurteil und mit dem innigen Flehen, dass ihn Gott vor allem Irrigen bewaren möge, nahete, von denen er aber bald sich innig angezogen fülte. Besonders machten ihm einige Predigten und Erbauungsstunden Franckes, sowie ein Gebet, das dieser beim Abschied mit ihm hielt, den tiefsten Eindruck, und erweckte ihn zu dem Vorsatz, „sich nun dem Herrn zum ganzen Opfer und Eigentum hinzugeben". Von solchen Eindrücken bewogen, ging er nun Ostern 1715 ganz nach Halle, wo er neben seinen juristischen Studien auch den Vorträgen der Theologen mit lebhafter Teilnahme beiwonte, und in nahem persönlichen Umgang an Francke, Anton, Freylinghausen und andere dieses Kreises sich anschloss. Als bald darauf seine Mutter starb, und sein Vater sich gänzlich von ihm lossagte, weil er dessen Befehl, in kaiserliche Kriegsdienste zu treten, nicht zu folgen vermochte, fülte er sich wie durch eine Stimme Gottes darauf hingewiesen, sich jetzt ganz der Theologie zu widmen, zu der ihn längst seine Neigung hinzog, und studirte nun noch zwei Jare in Halle, unter viel Gebet und mit großem Segen für sein inneres Leben. Aber bei seinem angestrengten Fleiße wurde er so elend, dass er 1718 nach Schlesien zurückkehren musste,

und [illegible] sich, dass seine Leibesschwachheit ihm nicht gestatten werde, in ein Predigtamt einzutreten, wozu ihm bereits mehrfach Aussichten dargeboten waren. So suchte er denn auf anderen Wegen seine Gaben dem Reiche Gottes dienstbar zu machen, und auch ohne Amt Erbauung zu stiften und Seelen für den Herrn zu gewinnen. Seine Verbindungen mit vielen adeligen Familien Schlesiens, bei denen er oft auf längere Zeit sich aufhalten durfte, gaben ihm Gelegenheit, in diesen Kreisen als geistlicher Fürer und Seelsorger eine an vielen gesegnete Wirksamkeit zu üben. Einige Jare brachte er in dem schlesischen Dorfe Glaucha, mitwirkend bei der Errichtung eines Waisenhauses zu, und lebte dann von 1740 an [illegible] dem dem Pietismus ganz ergebenen Hofe zu Saalfeld in nahem erbaulichen Umgange mit dem herzoglichen Par, das ihn als Seelsorger und Gewissensrat [illegible] nach dem Tode des Herzogs aber wälte er 1746 Halle zu seinem Aufenthalt, wo ihm der jüngere Francke eine freie Wonung auf dem Waisenhause einräumte. Hier verbrachte er nun seine übrige Lebenszeit in gottseliger Stille, besonders mit Abfassung erbaulicher Schriften beschäftigt, was er von jetzt ab als seinen eigentlichen Lebensberuf erkannte. Daneben hielt er Erbauungsstunden für Studirende, und stand mit einem zalreichen Kreise besonders jüngerer Leute, die sich gern an ihn anschlossen und ihn wie einen Vater liebten, in erbaulichem Umgange, machte auch öftere Reisen zu frommen adeligen Familien in der Nähe und Ferne, die ihn zur Pflege ihres Seelenheils zu sich beriefen. Trotz seiner Schwächlichkeit erreichte er ein hohes Alter, hatte aber in seinen späteren Jaren mehr und mehr den Schmerz, mit der hereinbrechenden Aufklärungsperiode ein neues Geschlecht aufkommen zu sehen, das dem Glauben der Väter sich abwendete, und [illegible] nicht mehr zur Erbauung, sondern nicht selten zum Spott [illegible] dienten. Doch blieb sein Geist ruhig und heiter, und sein [illegible] zunehmender Entkräftung stets auf den gerichtet, dessen [illegible] ganzes Leben gewidmet hatte. Im freudigen [illegible] am 15. Juni 1774.

[illegible] Gaben [illegible] mit dem ihm verliehenen [illegible] Gottes geworden. Seiner [illegible] Gesinnungen und Absichten mussten auch [illegible] Seine Schriften sind der treue [illegible] auch meistens durch die Erfarungen [illegible] und aus seinem eigenen Bedürfnis [illegible] der etwas eng begrenzten und [illegible] pietistischen Schule, so gibt ihnen doch [illegible] Glaubens, der tiefe auf das Eine Notwen[illegible] geistlicher Erfarung, die in ihrem überall [illegible] Wortes geschöpften Inhalte sich aus[illegible] das Heil suchen, bleibenden Wert, und des[illegible] Glauben das Erbauungsbedürfnis gern [illegible] Am meisten verbreitet und gesegnet ist unter [illegible] der Kinder Gottes", welches er schon auf der [illegible] solcher Sprüche, die ihm besonders erwecklich [illegible] zu seiner eigenen Erbauung verfasste und 1718 in [illegible] dann im halleschen Waisenhause vielfältig in mehr[illegible] aufgelegt worden ist (zuletzt 1876 in 53. Aufl.). [illegible] Schriften gehören zu den gelesensten die ausfür[illegible] das Schatzkästlein unter dem Titel: Tägliches Haus[illegible] 1748, 2 Theile, 5. Aufl. 1839—42. Seine um[illegible] Betrachtungen über das ganze N. Test., 1755—61,

[illegible] zu den bedeutendsten der späteren pietistischen [illegible] im Kirchengesange heimisch geworden. Auch [illegible] Sinne, dass sie der Ausdruck seines innern [illegible] Erfarungen und Zustände sind. Wärend aber [illegible] Kraft liegt, fehlt doch dabei oft die

objektive, gemeindemäßige Haltung des Kirchenliedes, und viele derselben sind deshalb wegen ihres subjektiven Tones mehr für die Privatandacht als für den Gemeindegesang geeignet. Hoher Schwung und Reichtum der Gedanken zeichnet sie weniger aus, als die Wärme und Innigkeit der Empfindung, der Ernst und die Tiefe der gläubigen Sehnsucht, und die edle Einfalt des Ausdrucks, dessen biblische Färbung jedoch bei der Vorliebe für altteſtamentliche Bilder und Anspielungen zuweilen die rechte Popularität vermissen läßt. — Sie erschienen gesammelt unter dem Titel: Übung der Gottseligkeit in geistlichen Liedern zuerst Halle 1749, und in 3. Auflage auf 411 vermehrt, 1771. **Dryander.**

Bogomilen, s. Katharer.

Bogoris, s. Cyrillus u. Methodius.

Bolingbroke, s. Deismus.

Bolivia, kirchliche Statistik. Einer der verkommensten unter den Staten, die sich aus den ehemaligen spanischen Besitzungen in Südamerika gebildet haben, ist die Republik Bolivia. Die Größe des Gebietes ist nicht genau anzugeben, da fast um alle Grenzen mit den Nachbarn gestritten wird; die Angaben schwanken zwischen 39,500 und 20,000 deutschen Quadratmeilen. Ebenso ist die Bevölkerungszal noch eine sehr unsichere. Im Jare 1858 rechnete man, warscheinlich zu hoch, 1,957,352 Bewoner, darunter 245,000 unabhängige Indianer. Den größten Teil der Bevölkerung bilden die Abkömmlinge der Urbewoner und Mischlinge von Weißen und Indianern. Mit Ausnahme der wenig zalreichen wilden Indianer sind alle Landesinsassen getauft und gehören der röm.-kathol. Kirche an. Eine evangelische Gemeinde gibt es in Bolivia nicht. Dem entsprechend ist die „katholisch-apostolisch-römische" Religion nach der Verfassung die Statsreligion mit Ausschluss jedes andern öffentlichen Kultus. Nach der kirchlichen Einteilung zerfällt das Land in das Erzbistum La Plata (der Sitz des Erzbischofs ist Chuquisaka, die Hauptstadt der Republik) und die Bistümer La Paz, Santa Cruz und Cochabamba. An Welt- und Ordensgeistlichen, zu deren Heranbildung 4 bischöfliche Seminare bestehen, zälte man 1846 nur 1517, also 1 auf etwa 1300 Seelen, bei der so sehr zerstreut lebenden Bevölkerung offenbar zu wenig. Die Kirche von Bolivia ist arm, da der Stat 1826 die Kirchengüter verkauft und den Erlös eingezogen hat. Er hat die Besoldung der kirchlichen Würdenträger übernommen, aber — der Stat Bolivia ist bankerott.

Vgl. Stein-Wappäus, Handbuch der Geographie und Statistik, 7. Aufl. I, 3. **G. Plitt.**

Bollandisten, s. Acta Martyrum.

Bolsec, s. Calvin.

Bonaventura. Dies ist der kirchliche Name des hochgefeierten Franziskaners und Scholastikers Johannes Fidenza (gew. Fidanza). Derselbe war 1221 zu Bagnarea im Toskanischen von angesehenen Eltern geboren. Das dreijärige heftig erkrankte Kind wurde einst von seiner frommen Mutter der Fürbitte des heiligen Franziskus empfohlen, und als diese erhört ward und der Heilige, welcher sich gerade in der Nähe befand, den Knaben genesen fand, rief er erfreut: o bouna ventura; so wird die Entstehung des zweiten Namens, den nachher die Griechen mit Eutichius oder Eustachius übersetzten, erzält.

Diese Sage deutet wenigstens auf eine frühzeitige Verbindung mit jenem Orden. Sehr bald entwickelte der begabte Jüngling neben einem vordringenden Wissenstriebe auch religiöse und asketische Neigungen, welche durch die Lektüre des h. Bernhard und anderer Schriften noch bestärkt wurden. Als er daher mit 22 Jaren in den Orden der Franziskaner eintrat, bot er alles auf, um durch Beweise der Demut (humilitas) dem Anfänger und Vorbild desselben änlich zu werden; er wurde Pfleger der Kranken und Tröster der Gebeugten. Seine gelehrte Laufban sollte dadurch nicht gehemmt werden. Zur Vollendung seiner Studien 1243 nach Paris gesandt, genoss er hier, was er selbst bezeugt und was darum nicht bestritten werden kann (vgl. 1. Aufl.), — den Unterricht des Alexander Halesius bis zu dessen Tode (1245), sodann des Johannes de la Rochelle und erhielt nach einigen Jaren die Erlaubnis, Vorträge zu halten; ein selbständiger

Lehrstul wurde ihm erst 1253 nach Verleihung der theologischen Doktorwürde eingeräumt. Aber der Ruf seiner Sittenstrenge übertraf noch den der Gelehrsamkeit, daher der dem Halesius über ihn in den Mund gelegte Ausspruch: In fratre B. Adamus non peccasse videtur.

Als General seines Ordens, wozu er 1256 ernannt wurde, verfur er strenge gegen die Lehrabweichungen des Abts Joachim, während er übrigens inneren Störungen und äußeren Gefaren mit Sanftmut und Festigkeit zu begegnen wußte. Die zalreichen Ordenskonvente zu Narbonne, Pisa, Paris, Assisi (1260—72) gaben ihm zu mancherlei Reformen Veranlassung, seine eigenen mönchischen Grundsätze erhellen aus der Schrift: Determinationes quaestionum circa regulam Francisci. Wie vollständig er aber in dem Grundprinzip der Eigentumslosigkeit befangen war, sollte ebenfalls nicht verborgen bleiben. Der Kampf der Akademiker gegen die Bettelmönche war seit 1254 im vollen Gange, er endigte 1260 zu Gunsten der letzteren und mit der Verbannung des Wilhelm von St. Amour. Gegen diesen richtete unter anderen Verteidigern auch B. in der Schrift: De paupertate Christi eine ausfürliche Apologie, in welcher das freiwillige Betteln als Darstellungsmittel seliger Vollkommenheit mit zalreichen, zum teil sehr gesuchten und sophistischen Gründen gerechtfertigt wird. Ruhm und Ansehen des Mannes mußten unter solchen Erfolgen noch höher steigen. Clemens IV. bot ihm 1265 das Erzbistum von York an, welches er ablehnte; nach dem Tode dieses Papstes sollen die Kardinäle, uneinig über die Wal des Nachfolgers, sich vorzüglich auf Anraten B.'s für Gregor X. entschieden haben. Dieser letztere war es denn auch, welcher ihn 1273 zum Kardinal und Bischof von Alba erhob und gleichzeitig nach Lyon auf das den Unionsverhandlungen mit den Griechen gewidmete Konzil berief. Die Rede, welche er als Kardinal im Mai 1274 vor der Synode hielt, wirkte ergreifend auf die glänzende Versammlung; aber es war seine letzte Tat und bald sollte er den Mühen seines Lebens erliegen; geliebt und geehrt wie wenige seines Zeitalters, starb er schon am 15. Juli desselben Jares und wurde im Beisein des Papstes Innocenz V. und des gesamten Konzils mit höchsten Ehren bestattet.

Seinem Orden galt er schon damals als Heiliger und sein Grab als wundertätig; aber die kirchliche Heiligsprechung erfolgte erst 1482 unter Sixtus IV., und Sixtus V. nahm ihn als Doctor Seraphicus in die Zal der großen Kirchenlehrer auf. (Vergl. über sein Leben: Acta S. S. Antw. Jul. III, 811 sqq.; Histoire abregée de la vie de St. Bonav. Lyon. 1750.; Hist. lit. de la France XIX, p. 266 und die Biographie vor der Ausgabe der Werke Venet. 1751). B. steht als Scholastiker gegen die Fruchtbarkeit und philosophische Denkkraft des Thomas von Aquino wesentlich zurück, und als Mystiker besitzt er nicht die Selbständigkeit der Viktoriner; was ihn auszeichnet ist das Umfassende seines Geistes, in welchem die ganze religiöse Gedanken- und Gemütswelt seines Zeitalters Aufnahme und Gestalt gefunden, die gefülvolle und doch stets vom Verstand ermäßigte Wärme und phantasiereiche Innigkeit seiner Schriften, das Gleichgewicht, in welchem er den scholastischen, mystischen und asketischen Bestandteil seiner Denkart zu einander zu erhalten wußte, und die Liebe zur heiligen Schrift.

Sein scholastisches Prinzip nötigt ihn zuerst, das gesamte System des Wissens auf die Theologie zurückzufüren. (De reductione artium ad theologiam.) Nach diesem Gesichtspunkt soll sich die Menge der Wissens- und Erfarungsfächer gliedern; ein äußeres Licht erzeugt die sieben mechanischen Künste, ein anderes sinnliches ist auf die Formen der Natur, ein inneres auf die intelligibeln Warheiten gerichtet, die wider rationaler, natürlicher und moralischer Art sein können, so daß aus diesen Unterschiedsverhältnissen ein System der Wissenschaften von der Grammatik bis zur Metaphysik, Ökonomik und Politik hervorgeht. Nun folgt erst das vierte obere Licht der heiligen Schrift, die Quelle der beseligenden Warheit. Da aber die Eröffnungen der Schrift drei Hauptgegenstände betreffen, die Erzeugung und Menschwerdung des Logos, die Lebensordnung und das Bündnis Gottes mit der Seele, und da diese Stücke wider Beziehungen zulassen auf die Hervorbringung des Wortes überhaupt, auf Wissen, Wollen und Wirken, auf die

Unterschiede des Schönen, Nützlichen und Dauerhaften, auf Vernunft, Begehren und Affekt: so ergibt sich, wie die heilige Schrift überall Anknüpfungspunkte darbietet für die ganze Reihe der mechanischen, sinnlichen, philosophischen und moralischen Erkenntnisse, die endlich in dem Ziel der Theologie ihre Vollendung finden. Die Theologie selbst wird zwar durch ihren Gegenstand spekulativ, aber der Zweck der menschlichen Besserung macht sie überwiegend praktisch, oder wie B. sagt, sie ist affectiva, quae illuminat intellectum et movet affectum (Summa theologica Bonaventurae coll. P. Trigosus p. 2). Auch ist sie zwar durchaus auf Offenbarung gegründet, aber dergestalt, dass ihre übernatürlichen Mitteilungen den Zutritt des natürlichen Denkens und der Philosophie gestatten, und von dieser macht auch B. in den Beweisen des Daseins und der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit reichlichen und zuweilen glücklichen Gebrauch. Das scholastische Lehrsystem hat B. in verschiedenen Formen bearbeitet, im Centiloquium popular und mit einer Tugendlehre verbunden, mehr wissenschaftlich demonstrativ in dem für jene Zeit trefflichen, mit inhaltsvoller Bündigkeit abgefassten Breviloquium, nach Baumg.-Crusius vielleicht der besten Dogmatik des Mittelalters, welche von dem Prinzip der heiligen Schrift ausgehend sieben Hauptmaterien (De Trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione Verbi, de gratia Sp. s., de medicina sacramentali et de statu finalis judicii) des christlichen Glaubens umfasst und nach üblichen Kategorieen, z. B. esse, fieri und operari, abhandelt. Von dogmatischen Schroffheiten ist der Schriftsteller kein Freund. Wie er keine göttliche Notwendigkeit der Menschwerdung Christi behauptet, sondern zufrieden ist, dieses Mittel als das gotteswürdigste und das zweckmäßigste zur Widerherstellung des Menschengeschlechts nachgewiesen zu haben: so macht er auch die Gnade nur zu einer unentbehrlichen Helferin, die zwar anfangs dem sündhaften Menschen zuvorkommen muss, dann aber nur in Verbindung mit seinem Willen und nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit wirken soll (Brevil. IV. cp. 1, V. cp. 2. 3).

Auch der Begriff der Erbsünde bleibt hinter den streng augustinischen Forderungen zurück. (Ibid. III. cp. 6.) Manche Milderungen, z. B. in den Konsequenzen der Transsubstantiation verraten den Abstand B.'s von Thomas Aquinas (Hagenb. Dogmengesch. II., S. 170, 2. Aufl.). Aufmerksamkeit verdient das in diesem Büchlein entworfene Weltbild mit seinen irdischen und überirdischen Abstufungen, seinen trinitarischen Linien, welche sich im Menschen bis zur Ebenbildlichkeit Gottes verdeutlichen. Ungeachtet seiner vorherrschend religiös-dogmatischen Interessen wird B. in den Comment. in IV. libros sentent. auch auf die spekulativen Probleme hingeleitet. Hier ist B. Realist und im Besitz der platonischen und areopagitischen Tradition, sowie er den Augustin, Bernhard und die Schriften der Victoriner fleißig studirt hatte. Das Verhältnis des Endlichen zum Absoluten soll ideell bestimmt werden. Die Idee der Kreatur ist ihrer Einheit nach in Gott gesetzt und sachlich nicht verschieden von dessen Wesen. Gott trägt, weil er allein Grund und Vorbild der Erkenntnis des Allgemeinen ist, die Universalien, welche den Übergang zu den Einzelndingen bilden, in sich. Damit aber hieraus kein Pantheismus gefolgert werde, lässt B. die Idee dadurch vervielfacht werden, dass Gott sein eigenes Wesen als ein auf die verschiedenste Weise in der Endlichkeit nachambares und darstellbares anschaut, also die Vielheit der idealen Vorbilder von seiner eigenen Einfachheit und Einheit ablöst. Bei Erklärung der Individuen fragte sich, ob deren numerische Verschiedenheit der Materie oder der Form als den beiden möglichen Erklärungsgründen zugehöre. B. entscheidet sich für die vermittelnde Annahme; die Individuation soll aus der Verbindung beider entstehen, so dass die Form von der Materie angeeignet wird, wie erst das Zusammentreten des Wachses mit dem Gepräge ein Siegel bildet. Aber alle theologische Spekulation reicht nicht hin, den Menschen mit Gott zu vereinigen, sie bedarf vielmehr der Ergänzung durch andere Bindemittel, wie der Tat, so des Gefüls und Gewissens, der Begehrung, Betrachtung und des Affekts. Diese Voraussetzung bildet den Übergang zu derjenigen mystischen Kontemplation, welcher B. seine geistige Begabung mit besonderer Vorliebe gewidmet hat. Am deut-

lichſten wird in dem bekannten, oft herausgegebenen und ſchon von Gerſon hochgeprieſenen Itinerarium mentis in Deum der Prozeſs der Seelenerhebung und zwar nach der von Richard von St. Victor gegebenen pſychologiſchen Anleitung vorgezeichnet. Drei Stufen dienen zur Erreichung des höchſten Gutes und Genuſſes der Seligkeit, welchen daher auch der Cyklus einer dreifachen d. h. ſymboliſchen, eigentlichen und myſtiſchen Theologie entſpricht. Beginnen muſs die Anſchauung der ſichtbaren Welt als eines göttlichen Spiegelbildes, dann folgt die Einkehr in das eigene Innere und zuletzt der Aufſchwung zu dem Abſoluten ſelber. So fürt der Weg von der äußeren Sinnenwelt (sensualitas) in die ſubjektive Werkſtätte des Geiſteslebens (spiritus), und endlich zu der höchſten Vernunft (mens), die den Menſchen über die Schranken ſeiner ſelbſt erhebt. Und indem jede dieſer Stufen wider in ſich geteilt wird, entſteht eine Skala von ſechs nach Seelenfunktionen benannten Graden oder Stationen der Kontemplation: sensus, imaginatio, — ratio (Verſtand), intellectus, — intelligentia, synderesis (Gewiſſen). Die Ausfürung dieſes Programmes iſt ſinnreich. Die erſten beiden, durch Sinn und Einbildungskraft vermittelten Grade laſſen den ganzen Reichtum weltlicher Eindrücke in die Seele eingehen und mit ihnen das Bild der Schönheit, Ordnung und Heilſamkeit, welches den Schöpfer in der Natur offenbart. Die folgenden, welche an Verſtand und Vernunft geknüpft werden, erſchließen in dem Mikrokosmus des Menſchen ein wunderbares Zuſammenſein geiſtiger Vermögen, ein trinitariſches Verhältnis von Gedächtnis, Verſtand und Wille.

Im natürlichen Menſchen wird noch beſonders durch die Philoſophie ein dreiteiliger Cyklus der natürlichen, rationalen und ethiſchen Erkenntnis dargeſtellt; im widergeborenen erhöht ſich die Warheit des trinitariſchen Abbildes, wenn die heilige Schrift im Geiſte die drei theologiſchen Tugenden erzeugt. Der letzte Aufſchwung aber erhebt durch die höchſte Intelligenz zum Hinblick auf das reine, einfache und abſolut tätige Sein der Gottheit, und durch das Gewiſſen oder die Syndereſis zu der Betrachtung der unendlichen, ſich ewig mitteilenden und in der Einheit der drei Perſonen wirkſamen Güte. Das ſind die ſechs Stufen des waren Thrones Salomos, noch fehlt aber, — und dies iſt die ſelbſtändige Zutat B. — der excessus mentalis et mysticus, der Sabbatgipfel der ſechsfachen Reiſearbeit. Dieſer gleicht einer ſtillen, über jedes einzelne Wiſſen und Erklären hinausliegenden geheimnisvollen Einkehr, die alle intellektuellen Tätigkeiten und den ganzen Affekt der Sehnſucht in Gott einbildet und verſenkt. Hiermit iſt die Gattung dieſer myſtiſchen Kontemplation im allgemeinen bezeichnet. Dieſelbe Seelenübung und Seelenerhebung eröffnete jedoch ein weites Feld. Im Soliloquium, das ſich an Hugos von St. Victor Schrift: De arrha animae anſchließt, ſoll die Seele von dem Bewuſstſein der Schuld und Gnade ſtufenweiſe zu dem Genuſſe der himmliſchen Freude emporſteigen. Nach änlichen Stationen und mit ausdrücklicher Beziehung auf Richard wird in der, obgleich kritiſch angefochtenen, Abhandlung: De septem itineribus aeternitatis die geſamte Geiſtesbewegung von der Welt zu Gott gegliedert und abgeteilt; doch erhält die letzte Stufe eine praktiſche Bedeutung, ſie ſoll im Anſchluſs an die vier Kardinaltugenden einem gottgemäßen Wandel gleichen. Das ganze Thema von der Seelenwallfart geſtattete mancherlei Variationen; um ſo leichter konnten änliche Beſchreibungen des kontemplativen Heilsweges, die nicht von B.'s Hand herrürten, ihm dennoch beigelegt werden. Die Abhandlungen: Stimulus amoris, Incendium amoris, Amatorium, Diaeta salutis, De septem verbis Domini und andere moraliſch-asketiſche wie De quatuor virtutibus cardinalibus, De regimine animae, De pugna spirituali und andere ſind ihm entweder abzuſprechen oder doch zweifelhaften Urſprungs. Auch die oftgenannten Meditationes vitae Christi werden für unecht erklärt und die oben benutzte Schrift: De reductione artium iſt wenigſtens nicht one Anſtand geblieben. Echt ſcheinen die Predigten ſowie die ſehr zalreichen bibliſchen und exegetiſchen Arbeiten zu beiden Teſtamenten, aber ſie gehen über den hermeneutiſchen Standpunkt der Zeitgenoſſen nirgends hinaus. Auch einige ſchöne Gedichte, Pſalterien, Lobreden auf die h. Jungfrau und vieles Liturgiſche haben Aufnahme gefunden und die zalreich vorhandenen Handſchriften bieten noch eine Nachleſe.

Zu den kritischen Untersuchungen über Echtheit und Unechtheit, welche in diesem Falle besonders nötig sind, haben Cave, Oudin und Bonelli den Grund gelegt; aufgenommen und durch sorgfältige Vergleichung der Ausgaben, Texte und Codices sehr bereichert werden diese Studien in dem neueren Werk: P. Fidelis a Fanna, Ratio novae collectionis operum omnium — — Bonaventurae, Taurini 1874, welches eine neue Ausgabe der Werke vorbereiten soll. —

Nach einer ersten Ausgabe B. Opp. 4 voll. Argentor. 1495 fol. wurden seine Werke unter Aufsicht römischer Kardinäle und auf Befehl Sixtus V. vollständig gesammelt: Opp. omnia Rom. 1588—1596, 8 voll. f. Spätere Ausgaben sind: Mogunt. 1609. — Lugd. edd. Ph. Borde, Laur. Arnaud, 1668 fol. (editio Gallica post Vaticanam et Germanicam). — Venet. 1751. 13 voll. 4°. Dazu kommen noch viele zum teil sehr alte Spezialeditionen. B. Tractatus et libri quam plurimi per M. Flach. Argent. 1489. — Perlustratio in IV. libr. Sententt. Norimb. 1495. — Comment. in libros Sententt. Lugd. 1515. 2 voll. (von Semler beschrieben). — Opusculorum Tom. I. II. Lugd. 1619. — Sermones de tempore et de sanctis Zwoll. 1479. 1481. — Breviloquium Norimb. 1472, — per A. Sorg Augustensem 1476, Rom. 1596, — Lugd. studio L. Cavalli 1642, 1668. — Idem recogn. Hefele, Tub. 1845. Eine Sammelschrift aus seinen Werken ist Summa theologica, quam — collegit P. Trigosus Lugd. 1616. — Die ältere Litteratur über B. s. in Hambergers zuverl. Nachr. Bd. IV. S. 432. Dazu besonders Oudini Dissert. de B. in Comm. de scr. eccl. III. p. 373. Wadding, Annales Minorum III. p. 310. IV. p. 12. — Damit vergleiche Brucker, Hist. phil. III. p. 808. Cramer, Fortsetzung des Bossuet, Bd. VII. 288. Semler zu Baumg. Glaubensl. II. S. 52. Tennemann, Geschichte d. Phil. Bd. VIII. Th. 2. S. 533 ff. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. Theil IV. S 493. Über seine Mystik Görres, Die christ. M. II. 452. H. Schmid, Der Mysticismus des M. A. Baur, Dreinigkeit II. S. 883. Noack, Die christl. Mystik, Bd. I. S. 128. W. A. Hollenberg, Studien zu Bonaventura, Berlin 1862. **Gaß.**

Bonifacius oder, wie er eigentlich hieß, Winfrid, der Apostel der Deutschen, ein Angelsachse, ist geboren zu Kirton bei Exeter. Über sein Geburtsjar schwanken die Annahmen zwischen 670—695, genauer und warscheinlicher gefaßt zwischen 680—683. Seine Familienverhältnisse sind unbekannt, doch scheint er vornehmer Abkunft gewesen zu sein. In früher Jugend war er in das Kloster Adescancastre eingetreten. Im Kloster Nhutscelle unter dem gelehrten Abt Wynbercht vollendete er seine Studien, die auf die alten Sprachen, Grammatik, Metrik, Poesie, vor allem aber auf die Bibel gerichtet waren. Durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet gewann er als Lehrer und Leiter der Klosterschule Ansehen und Ruhm. Die strebsame Jugend schloss sich an ihn an; gelehrte Männer und Frauen traten mit ihm in geistige Verbindung; die Synode von Wessex betraute ihn sogar in wichtigen Angelegenheiten der Kirche mit Aufträgen an den Erzbischof von Canterbury. Glänzend lag die Zukunft vor ihm. Da verließ er plötzlich sein Vaterland und begann seine Kraft der Mission zu widmen, um durch Entsagung und Opfermut im Dienste der Ausbreitung der römischen Kirche, der er mit Leib und Seele zugetan war, das Himmelreich zu gewinnen. Er wendete sich zunächst (im Jar 716) nach Friesland, wo ein jüngst gegen die Franken unternommener Krieg die kirchlichen Schöpfungen seines Landsmanns Wilibrord bedrohte und zerstörte. Fast zwanzig Jare hatte der große Apostel der Friesen, gestützt auf die fränkische Macht, in dem Lande nordwärts des Rheines gearbeitet, als ihn die Reaktion des Heidentums zwang, sich nebst seinen Schülern in das Frankenreich zurückzuziehn. Noch weniger vermochte sich Bonifacius zu halten, der unter den ungünstigsten Verhältnissen in Friesland eintraf. Die Aussichtslosigkeit, ein Arbeitsfeld zu gewinnen, und die Kriegsunruhen nötigten ihn, nach England zurückzukehren. Doch war seines Bleibens im Kloster nicht, selbst dann nicht, als ihm die Würde eines Abtes von Nhutscelle übertragen werden sollte. Er lehnte entschieden ab und traf nur um so emsiger seine Vorkehrungen zu ferneren auf das Festland gerichteten Unternehmungen. Mit Empfehlungsbriefen seines väterlichen Freundes, des Bischofs Daniel von Wincheſter, ausgerüstet, trat er, vermutlich im Frühjare 718,

eine Reise an, welche ihn in das Frankenreich und zuletzt nach Rom fürte. Hier blieb er wärend des Winters und brachte den Plan zur Reise, im Inneren Deutschlands eine planmäßige Mission zu Gunsten der römischen Kirche zu beginnen. Besonderen Anlass dazu mochte ihm das Umsichgreifen der von Rom abgewendeten altbritischen oder iro-schottischen Kirchenform in Mitteldeutschland bieten und das Bedürfnis des päpstlichen Stules, die in eigenartiger freier Entwickelung begriffene Christenheit in Bayern, Schwaben, Thüringen und den Rheingebieten an Rom zu fesseln. Bonifacius empfing von dem Papst Gregor II. Vollmacht, „allen im Irrtum des Unglaubens verstrickten Völkern das Geheimnis des Reiches Gottes und die Lehre beider Testamente zu verkünden, sowie die Taufe nach römischer Form anzubieten". Als Bonifacius im Frühling 719 sein vorläufiges Ziel, Süd-Thüringen mit der Hauptstadt Würzburg, erreichte, wurde er aber von den dortigen Christen sehr übel aufgenommen. Es kränkte sie, dass er ihr Christentum als unzureichend, unlauter und verderblich, ihre Priester als falsche Propheten und Verfürer des Volkes bezeichnete und die Forderung stellte, seine römische Lehre als die allein ware anzunehmen. Jeder Versuch einer Bekehrung scheiterte. Es blieb nichts übrig als der Rückzug. Unmutig wendete sich Bonifacius westwärts nach Francien. Aber auch hier war seines Bleibens nicht, sondern sobald er vernahm, dass der friesische Aufstand gedämpft, der Herzog Radbod zur Unterwerfung gezwungen und Wilibrord wider in seinem alten Arbeitsfelde tätig war, eilte er dahin. Er soll nun an der Seite des greisen Bischof von Utrecht drei Jare lang in der Mission gearbeitet und zuletzt von diesem sogar den Antrag empfangen haben, das Bistum Utrecht zu übernehmen. Dies letztere ist freilich mehr als unwarscheinlich. Gewiss ist aber, dass sich Bonifacius im Jare 722 der germanischen Mission widerum erinnerte und nach Deutschland zurückkehrte, um zuerst die bereits halbchristlichen Landstriche an der Lahn und fränkischen Saale zu besuchen. Hier gelang es ihm, festen Fuß zu fassen. In Amöneburg gewann er zwei angesehene Männer, Dettic und Deowulf. Dann streifte er durch Hessen hindurch und gab vielen die Taufe. Schon begann er zu wünschen, dass er mit bischöflichen Rechten ausgestattet würde und schickte demgemäß seinen Berichterstatter Bynnan nach Rom. Die Antwort war günstig: eine Einladung zur Bischofweihe in Rom zu erscheinen. Er kam mit einer ansehnlichen Zal von Gefärten. Noch im Jar 723 wurde er zum deutschen Regionarbischof geweiht, nachdem er ein schriftliches Glaubensbekenntnis eingereicht und den Huldigungseid geleistet hatte, welcher für die suburbicarischen Bischöfe vorgeschrieben war. Auf solche Weise wurde der Papst für die deutschen Missionsgebiete in gleicher Weise unmittelbar bischöfliches Oberhaupt, wie er es für seine italische Kirchenprovinz war; die deutsche Kirche wurde für den Fall, dass sie sich dem Bonifacius unterwarf, ein dem Papste direkt angehöriger Kirchensprengel. Bemerkenswert ist noch, dass in der Eidesformel, offenbar auf Bonifacius' Anregen, die Worte standen: „Wenn ich aber in Erfarung bringen sollte, dass Priester gegen die alten Ordnungen der h. Väter wandeln, so will ich mich hüten, mit ihnen irgendwie Verkehr oder Gemeinschaft zu haben, wenn ich es verhüten kann; wenn nicht, so will ich es getreulich sofort meinem apostolischen Herrn vermelden". Wol instruirt und dem fränkischen Majordomus Karl Martell von Seiten des Papstes warm empfohlen, kehrte der Bischof über die Alpen zurück, erlangte von Karl Martell einen Schutz- und Geleitsbrief und begab sich nach Thüringen und Hessen, indem er den fränkischen Hof, wo die „falschen Priester" angesehen und mächtig waren, sobald als möglich verließ. Mit Hilfe der päpstlichen Zuschriften „an die Häuptlinge und das Volk der Thüringer", die er bei sich fürte, gelang es ihm, diesmal rascher Eingang zu finden. Die Sage erzält sogar von gewaltigen und höchst wunderbaren Erfolgen seiner unermüdeten Missionstätigkeit in Predigt und Spendung des Sakramentes, von dem Sturz der Donnereiche bei Geismar, von der Erscheinung des Erzengels Michael und der Speisung der Verschmachtenden durch Waldvögel, von Zertrümmerung vieler Götzenbilder, Erbauung zalreicher Kirchen u. dgl. mehr. Gewiss ist, dass seit dem Jar 724 der Bischof eine überaus großartige Tätigkeit in Thüringen und

Hessen bis an die sächsische Grenze hin entfaltete. Er stiftete die Klöster Ohrdruf (724), Bischofsheim und Fritzlar; er siedelte die angelsächsischen Mönche und Nonnen an, welche sich ihm zur Verbreitung christlicher Lehre und römischer Zucht zur Verfügung stellten, indem er sie in die Klöster, Zellen und auf die wichtigsten Stationen verteilte; er trieb die vorhandenen, ihm feindselig entgegentretenden Priester zu paren, indem er sie als Lügenpropheten, Volksverfürer, Ehebrecher und Götzendiener brandmarkte. Allein die Romanisirung des Landes, die er mit noch größerem Eifer als die Bekehrung der Heiden betrieb, ging doch nicht one die größten Schwierigkeiten von statten, ja sogar persönliche Gefaren hatte er zu bestehen und oft erwachte in ihm unter den „Stürmen des deutschen Meeres" die Sehnsucht nach dem Frieden des Klosterlebens in der Heimat: Karl Martell tat nichts zu seinen Gunsten, die fränkischen Bischöfe befehdeten ihn, „Schismatiker und Häretiker" boten ihm die Stirn. Der Kampf war lang und schwer, der Fortschritt langsam.

Im Jar 732 wurde Bonifacius in Anerkennung seiner Verdienste vom Papst Gregor III. zum Erzbischof erhoben. In der Mitte der dreißiger Jare durfte er sein Werk in dem Maße für befestigt erachten, daſs er an eine Vergrößerung seines Arbeitsfeldes dachte. Doch mied sein Blick das Heidenland der stammverwandten Altsachsen, zu denen er durch ein besonderes Handschreiben des früheren Papstes gewiesen war, und wendete sich südwärts nach Bayern. Hier war das Christentum in voller Herrschaft, jedoch hatte die bayerische Kirche die römische Verfassung noch nicht angenommen, sondern wurde von ihren Abtbischöfen in altbritischem Geiste geleitet. Wie in Thüringen waren die „Schottenpriester" zalreich vertreten und das Eindringen hielt noch schwerer als dort. Ja, der erste Aufenthalt in Bayern war vollständig erfolglos. Doch gewann er an dem jungen Sturm, dem Sproſs eines edlen Hauses, einen Erstling, den er mit sich nach Fritzlar nahm und in der unter Wigbert erblühenden Klosterschule für Rom erziehen ließ. Sturm wurde nachmals der erste Abt von Fulda. — Die bayerische Frage lag dem Erzbischof wie ein Alp auf dem Herzen. Im Jar 738 unternahm er seine dritte Romfart. Es kam zu wichtigen Verabredungen zwischen ihm und dem Papste, besonders in Bezug auf Bayern und Schwaben, welches letztere noch mehr als jenes von romfeindlichen Tendenzen beherrscht war. Mit neuen weitreichenden Vollmachten ausgerüstet, kehrte der Erzbischof im folgenden Jare nach Süddeutschland zurück, um die „Schotten" zu vertilgen, die Bischofstüle mit ihm untergebnen Männern zu besetzen und in den Klöstern statt der Columbaregel die Regel des Benediktinerordens einzufüren. Er forderte zuerst Unterwerfung der Abtbischöfe unter Rom, — Annahme der kanonischen Weihe und Eintritt in den hierarchischen Verband. Alles wurde verweigert. Er berief die Widerspenstigen auf Grund einer päpstlichen Verordnung zur Synode. Aber niemand erschien. Auch alle Einzelunterhandlungen scheiterten. Da begann er mit scharfem Schritte darein zu faren. Er erklärte sie für abgesetzt, berief römisch gesinnte Gegenbischöfe und schaltete mit schonungsloser Strenge. Allein die Wirkung war gering. Als er sich an den gelehrten Abtbischof von Salzburg, den Iren Virgilius, wagte, wurde auch der ihm seither günstige Herzog Odilo schwierig und der Angegriffene im Bunde mit dem Bischof Sidonius von Passau leistete trotzigen Widerstand. Nur in Freisingen, Regensburg und Augsburg machte die römische Partei einige Fortschritte. Der Kampf war eben im Entbrennen, als der plötzliche Tod Karl Martells und die Nachfolge von Karlmann und Pipin im Majordomat den Erzbischof in das Frankenreich riefen und ihm günstige Gelegenheit zum Angriff auf die fränkische Kirche, die schon längst außer aller Verbindung mit Rom und in freier eigentümlicher Entwickelung begriffen war, darboten. Karlmann, der Regent von Austrasien, hatte den römischen Plänen Or und Herz geöffnet und reichte die Hand zur Unterwerfung der Bischöfe und Klöster unter die Zucht des römischen Legaten. Die Gunst der Ereignisse rasch benutzend organisirte Bonifacius mit Karlmanns Hilfe alsbald seine früheren Missionsgebiete, indem er in Würzburg, Eichstädt, Buraburg und Erfurt Bistümer errichtete, von denen freilich die beiden letzten nie recht zu Kraft gekommen sind. Wärend er die drei erstgenannten mit

Männern seiner Schule, Angelsachsen, besetzte, behielt er Erfurt warscheinlich für sich zurück und verschmolz es später mit Mainz. Darauf wurde das erste austrasische Konzil (742) gehalten, auf welchem nur römisch gesinnte Bischöfe erschienen, welche one weiteres die Grundzüge römischer Kirchenordnung annahmen. Die Geistlichen wurden unter strenge Kontrole der Bischöfe, diese unter den Erzbischof geordnet, eine straffe Disziplin für den Klerus geboten, die Priesterehe verboten, das Klosterwesen auf neuen Fuß gebracht und von Karlmann verheißen, dass alle der Kirche bisher entfremdeten Grundstücke und Vermögensteile restituirt werden sollten. Dies letztere ist freilich nicht zur Ausfürung gekommen. Die Macht der Regierung zur Seite, das Kirchengesetz in der Hand, die Autorität des Papstes hinter sich, hielt nun Bonifacius eine gründliche Abrechnung mit seinen Widersachern. Auf der zweiten austrasischen Synode zu Listinä (743) setzte er strenge Maßnahmen durch gegen die Überreste heidnischer Sitte und Anschauung auf Grund des Indiculus superstitionum und einer neuen Abschwörungsformel zur Taufe. Außerdem wurde das römische Eherecht mit allen seinen Härten für Laien und Geistliche eingefürt und beschlossen, mit aller Energie die kirchliche Reform zu vollenden. Was denn auch geschah. Gleichzeitig wendete sich Bonifacius nach Neustrien, um die Gunst Pipins zu gewinnen, deren er um so mehr bedurfte, als die nationalfränkische und altbritische Richtung in Volk und Klerus einen zweifach mächtigen Widerstand boten. Der Beistand Pipins war aber nur um den Preis des Verzichtes auf die Rückgabe der Kirchengüter zu erlangen, welche als Precarie gegen billige Abgaben an die Kirchen in den Händen der Laien verblieben. Die im Jar 744 zu Soissons in Verbindung mit dem Reichstage abgehaltene neustrische Synode, auf welcher nur 23 Bischöfe anwesend waren, nahm die Kirchengesetze von Nicäa ausdrücklich an, organisirte die Hierarchie, verbot die Priesterehe und verurtheilte Aldebert, das Haupt der Nationalkirchlichen, als Ketzer. Drei Bischöfe fanden sich bereit, das erzbischöfliche Pallium aus den Händen des Papstes zu empfangen. Aber als sich die romfeindliche Richtung mächtig erhob, traten alsbald zwei von der erzbischöflichen Kandidatur zurück und die hierarchische Organisation geriet ins Stocken. Trotzdem wurde auf der im Jar 745, wie es scheint, für das ganze Frankenreich gemeinsamen Synode das Werk der Romanisirung fortgesetzt, für Bonifacius ein deutscher Metropolitansitz in Aussicht genommen, der nationalfränkische Bischof Gewilieb von Mainz abgesetzt und das Strafverfaren gegen den Priester Aldebert und einen Iren, Bischof Clemens, eingeleitet. Es läßt sich schwer begreifen, dass dennoch die auf den Synoden verdammte Opposition bei Hofe wider zeitweilig zu Ansehen kam und die Hintanhaltung der beschlossenen Maßregeln durchsetzte. Besonders nach der Abdankung Karlmanns, der als Mönch nach Italien ging, wuchs der Einfluss der romfeindlichen Partei, welche an dem streitbaren Bischof Milo, einem alten Günstling Karl Martells, ihre beste Stütze hatte. — Als Bonifacius sah, dass die Fürer der Opposition in Volk und Klerus, Aldebert und Clemens, im Besitze ihres Einflusses blieben, leitete er in Rom selbst einen Ketzerprozeß gegen sie ein. Gegen Clemens erhob er den Vorwurf des Ehebruchs — er war verheiratet und verteidigte die Priesterehe — und der Irrlehre hinsichtlich der Vorherbestimmung und der Seligkeit der Heiden; gegen Aldebert lag die ungleich schwerere Anklage vor, dass er die Autorität des h. Petrus bestreite, die Kirchen nicht auf der Apostel Namen weihe und ihre Reliquien verachte, die Wallfarten nach Rom verbiete und in freiem Felde an Quellen und auf den Höhen unter Kreuzen Gottesdienste abhalte. Eine lateranische Synode verurteilte beide und die Bannbulle ward im Frankenreiche von Bonifacius publizirt. Dennoch hielten sich beide Gegner noch längere Zeit. Erst im Jar 747 soll Aldebert nach einer misslungenen Disputation mit dem Erzbischof in das Kloster Fulda zur Haft gebracht und bei einem Fluchtversuch erschlagen worden sein. Nur langsam vermochte sich das römische Wesen einzubürgern. Es war aber ein großer Triumph für Bonifacius, als er endlich nach langem Widerstande der Gegner statt der früher versprochenen Kölner Metropole wenigstens den Mainzer Bischofssitz erlangte und damit die Metropolitanwürde über die rheinischen und deutschen Bistümer. Gleichzeitig

konnte er eine Ergebenheitsadreſſe vieler fränkiſcher Biſchöfe mit einer Unterwerfungserklärung nach Rom ſenden, durch welche der päpſtliche Primat diesſeit der Alpen feierlich und förmlich anerkannt wurde. Um dieſe Zeit nahte ſich auch das Kloſter Fulda, zu welchem er im Jar 744 den Grund gelegt, ſeiner Vollendung; es war dazu beſtimmt, die Zwingburg des fränkiſch-deutſchen Geiſtes zu werden. In ſtetem Verkehr mit dem engliſchen Mutterlande boten ſich die geiſtigen Kräfte und Hilfsmittel dar, deren Bonifacius benötigt war, um das Werk der Romaniſirung zu Ende zu füren. Was dasſelbe aber am meiſten förderte, waren die politiſchen Umwälzungen im Frankenreiche und die unmittelbaren Beziehungen zwiſchen Pipin und dem Papſte. Schon mit Zacharias hatte der Majordomus direkte Verhandlungen über kirchliche Rechtsordnungen angeknüpft. Als im Jare 753 der von den Longobarden bedrängte Papſt Stefan hilfeflehend im Frankenreiche erſchien und für die Zuſage fränkiſcher Kriegshilfe die Königsſalbung an Pipin, der bereits im Jare vorher das Merovingergeſchlecht geſtürzt hatte, vollzog — war das Band geknüpft, durch welches das fränkiſch-deutſche Gebiet mit dem Papſttume für immer verbunden wurde. — Bonifacius ſelbſt hat in dieſer Zeit dem Hofe und dem Sturze der Merovinger fern geſtanden. Kränklich, misvergnügt und weltmüde hatte er ſich von den weltlichen Händeln und Vorgängen ganz zurückgezogen, einzig beſorgt um ſeine Miſſionsgebiete, Klöſter, Kirchen und Schüler. Beſonders machten ihm die thüringiſch-heſſiſchen Diſtrikte, welche oft von den heidniſchen Sachſen mit Brand, Raub und Mord heimgeſucht wurden, Kummer.. Aber auch die frieſiſchen Miſſionsfelder, welche ſeit Wilibrords Tode (739) ſo gut wie verwaiſt waren und durch das ihm zugehörige Bistum Utrecht ſeiner Fürſorge unterlagen, zogen ſein Augenmerk auf ſich. Hier war abermals eine Reaktion des Heidentums eingetreten. Schon im Jar 754 (nach andern 753) hatte ſich der Erzbiſchof deshalb in die Niederlande begeben, um die römiſchen Chriſten zu ſtärken. Für das folgende Frühjar aber rüſtete er einen größeren, wie er glaubte, letzten Miſſionszug. Nachdem er ſeine oſtdeutſche Kirchenprovinz durch Abt Fulrad der Fürſorge des Königs empfohlen und ſeinen Schüler Lullus — gemäß ihm früher gewärter Vollmacht — zum Biſchof von Mainz geweiht hatte, fur er mit großem Gefolge rheinabwärts und drang ſodann weiter nordwärts in Friesland vor. Am 5. Juni — es iſt ungewiſs ob im Jar 755 oder 754 — am Morgen des zur Firmung der Neophyten beſtimmten Feſttags wurde er von heidniſchen Frieſen ſamt ſeinen Begleitern erſchlagen. Dies geſchah am Flüſschen Borne bei Dockum. Die Legende vergoldet das Ende und Begräbnis des Erzbiſchofs mit glänzendem Schimmer. Der Streit um ſeinen Leichnam, der zuerſt nach Utrecht, ſodann nach Mainz gebracht wurde, entſchied ſich zu Gunſten ſeiner Lieblingsſtiftung Fulda. Er hatte es ja ſelbſt beſtimmt, daſs er hier in der „Wüſte Buchonia“ begraben werde, wo ſein Schüler und Freund Sturm als Abt regierte. — Alsbald nach ſeinem Tode ernannte eine engliſche Synode den Bonifacius neben dem h. Gregor und Auguſtin zum Schutzpatron der engliſchen Kirche. Papſt Pius IX. hat im Jar 1875 angeordnet, daſs der Name des h. Bonifacius von den deutſchen und engliſchen Chriſten in den Nöten der Gegenwart beſonders eifrig angerufen werde.

Der Apoſtel der Deutſchen iſt der Bandbrecher römiſcher Herrſchaft in Deutſchland und Frankreich. Er kennt nur eine Kirche und eine Chriſtenheit, die römiſche. So hoch er die Bibel ſtellt, neben und über ihr ſtehen ihm die Väter, die Konzilien, die Kanones und Dekrete der chriſtlichen Vorzeit. In dem päpſtlichen Primat verehrt er die katholiſche Einheit, die Nachfolge des Ap. Petrus, die Spitze des hierarchiſchen Baues der Kirche. Er verlangt von dem Papſte Übereinſtimmung mit den Lehren der Väter und der kirchenrechtlichen Überlieferung. Der Satz: Papa a nemine judicandus nisi devius a fide ſtammt nicht von ihm, aber entſpricht ſeiner Meinung. Den Stat betrachtet er als den Advokaten und Fürſorger der Kirche. Sein ſchonungsloſes fanatiſches Vorgehen gegen die britiſche und nationalfränkiſche Richtung erklärt ſich aus ſeinem Glauben, daſs nur in der Einheit mit Rom das Heil, außer derſelben lediglich Tod und Verderben ſei. —

Das Bedeutendste von seinen Schriften findet man, abgesehen von der durch Ang. Mai herausgegebenen lateinischen Grammatik und abgesehen von geringen Fragmenten dichterischer Art, in der Sammlung seiner epistolae und sermones. Serrarius gab sie zuerst heraus (Mogunt. 1605 u. 1629), sodann Würdtwein (1790), nachmals Giles (London 1842) in der Gesamtausgabe der Werke, gleichzeitig Migne, endlich Jaffé. (Bibl. rer. Germ.). Die Ausgabe von de Wal ist nicht im Buchhandel. — Die dem Bonifacius zugeschriebenen Vitae Lebuini und Livini sind unecht; ebenso sind die ihm beigelegten Kapitularien und Statuten und das Poenitentiale ganz oder teilweis apokryph. Die Schrift Contra haereticos bilden die Aldebert-Clemensschen Prozeßakten; andere, sonst besonders aufgezälte, Schriftstücke finden sich wider in den Briefen. Über die Zeitbestimmung der letzteren cf. Halm, Forschungen zur deutschen Geschichte XV, 43. — Andere Quellen: Willibalds Biographie in Pertz, Monum. II, 33; Othlos Biogr.; eine solche vom Anonymus in Utrecht, in Münster und die Passio Mainzer Ursprungs. Sehr wichtig: Statuten und Kapitularien der fränkischen Synoden bei Pertz. — Biographieen: Letzner (Hildesheim [illegible]), Seiters (Mainz 1845), J. P. Müller (Amsterdam 1869 u. 1870), August Werner (Leipzig 1875). — Neuere Beiträge: Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte [illegible] 1—74. Simson, Übersetzung von Willibalds Vita; Hahn, Brevig [illegible] des fränk. Reichs; Dünzelmann, Über die ersten unter Karlmann und Pippin gehaltenen Konzilien, 1869; Jaffé; Ebrard, [illegible] Missionskirche [illegible] 1873; Hertel, Zeitschr. f. histor. Theol. 1875 u. Förster, Zur Bonifaciusfrage in Studien und Kritiken, 1876. — Außerdem vgl. die Kirchengeschichten von Gfrörer, Neander, Rettberg.

Aug. Werner.

Bonifacius I., Papst vor [illegible]. Obwol Bonifacius, der Son des römischen Priesters Jocundus [illegible] des Klerus und Volkes zwei Tage nach dem — am 26. Dez. [illegible] — Tode des Papstes Zosimus auf den Stul Petri gehoben wurde, [illegible] der Archidiakon Eulalius, der one Beachtung der üblichen [illegible] im 27. Dez., aber nur von wenigen Geist[illegible] Gunstung des Stadtprefekten Symmachus [illegible] Wol mußte nun Bonifacius Rom ver[illegible] den Sachverhalt nochmals vorlegte, und [illegible] Majorität bat, berief Honorius zur de[illegible] nach Ravenna; dasselbe ging jedoch, [illegible] die Bischöfe sich nicht verständigen konnten, un[illegible] Bis zum Zusammentritt einer weitern Synode [illegible] gemeinsame Verfügung der Konzilsväter von Ra[illegible] Bonifacius und Eulalius Rom nicht betreten. [illegible] dieser Anordnung fügte, betrat letzterer am 18. März [illegible] erbitterte Kaiser befahl — one das Zusammentreten [illegible] abzuwarten, diesen aus Rom zu vertreiben und den Bo[illegible] Papst anzuerkennen. Derselbe hielt am 10. April [illegible] Rom. Ottokar Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berl. [illegible] dessen Argumentation: Zöpffel in Sybels hist. Zeitschrift, [illegible] 125 f.) Auf Wunsch des Papstes erließ der Kaiser das Ge[illegible] bei schismatischen Walen keiner der Gewälten den Stul [illegible], sondern der römische Klerus eine Neuwal vorzunehmen [illegible] Kirchenrecht, Bd. V, S. 746; Hinschius, Das Kirchenr. d. Kath. [illegible] S. 218, A. 3). Wo Bonifacius I. in die Streitigkeiten der [illegible] zeigte er eine anerkennenswerte Gerechtigkeit und Mäßigung. [illegible] damals die Metropolitanwürde streitig zwischen Marseille, Arles [illegible] Klerus von Valence, der seinen Bischof grober Vergehen be[illegible] nicht, bei welchem der drei genannten Bischofsitze er seine Klage [illegible] habe, und wandte sich daher mit derselben an den Papst; dieser aber [illegible] seltenes Beispiel päpstlicher Selbstbeschränkung — das Gesuch des [illegible] Valence zurück und übergab die ganze Angelegenheit einer gallischen [illegible] er ferner das Privileg, welches Papst Zosimus in dem vorberürten

Streite um die Metropolitanwürde dem Biſchof Patroclus von Arles 417 erteilt hatte: die Biſchöfe in der provincia Viennensis, Narbonnensis prima und secunda zu weihen, als im Widerſpruch mit früheren kanoniſchen Beſtimmungen erlaſſen anſah, ſo ſcheute er ſich nicht, dasſelbe dadurch teilweiſe aufzuheben, daſs er dem Biſchof Hilarius von Narbonne das Ordinationsrecht in der provincia Narbonnensis prima 422 zurückgab. In ſehr langwierige Verhandlungen wurde Bonifacius I. mit dem Patriarchen von Konſtantinopel verwickelt. Als nämlich einige illyriſche Biſchöfe mit einer Klage gegen den zum Metropoliten von Korinth gewälten Biſchof Perigenes von Patras bei dem päpſtlichen Vikar für Illyrien, dem Erzb. Rufus von Theſſalonich, nicht durchdringen konnten und ſich auch von Seiten des Papſtes keiner günſtigen Antwort zu erfreuen hatten, wandten ſie ſich an Atticus, den Patriarchen von Konſtantinopel; dieſer erwirkte nun vom Kaiſer Theodoſius II. 421 ein Edikt, welches Illyrien unter die kirchliche Jurisdiktion von Byzanz ſtellte. Schwerlich hätte Bonifacius I. mit ſeinem im März 422 erhobenen Widerſpruch gegen die Anmaßung des Atticus am byzantiniſchen Hofe irgend welchen Erfolg erzielt, wenn nicht der abendländiſche Kaiſer Honorius ſich bei Theodoſius II. verwandt und die Kaſſation des die Rechte Roms ſchmälernden Erlaſſes bewirkt hätte. Von ſeinem Vorgänger hatte Bonifacius I. ferner einen peinlichen Streit mit der afrikaniſchen Kirche überkommen, welche die Appellation ihrer Kleriker an den römiſchen Stul nicht dulden wollte. Im Jare 419 trat zu Karthago eine Synode zuſammen und richtete ein Schreiben an Bonifacius des Inhalts, daſs ſie ſich dieſe Anmaßung des römiſchen Stuls, Appellationen aus der geſamten Kirche entgegennehmen zu wollen, nicht gefallen laſſen werde. Bonifacius I. ſtarb am 4. Sept. 422; er wird den Heiligen der kathol. Kirche beigezält.

Quellen: Vita Bonif. I. im lib. pontif. bei Muratori, Rer. Ital. Sc. III, p. 116 s.; die verſchiedenen auf die Wal und Anerkennung Bonif. I. bezüglichen Briefe und Aktenſtücke finden ſich bei Baron. ad ann. 418 N. LXXIX und ad ann. 419 N. I—XXXVIII; die Briefe von und an Bonif. I. ſiehe bei Coustant, epist. Romanorum pontificum, Parisiis 1721, p. 1007 ss.

Litteratur außer der im Art. ſelbſt bereits angefürten: Le Quien, Oriens christianus, Paris 1740, tom. II, p. 9 ss.; Bower, Unpart. Hiſt. ꝛc., Bd. II, S. 46 ff.; W. C. L. Ziegler, Verſuch einer pragm. Geſch. der kirchl. Verfaſſungsformen in den erſten ſechs Jahrhunderten der chriſtl. Kirche, Leipzig 1748, S. 312 ff.; Rothenſee, Der Primat des Papſtes, Mainz 1836, Bd. I, S. 273 ff.; Jaffé, Reg. Pont. p. 29 ss.; A. Pichler, Geſch. der kirchl. Trennung zwiſchen dem Orient und Occident, München 1864, Th. I, S. 69 u. 119; Hergenröther, Photius, Patr. v. Conſt., Bd. I. Regensb. 1867, S. 46. Hefele, Conciliengeſch. Bd. II, 2. Aufl., Freib. 1875, S. 122 ff. u. S. 133—136; Gregorovius, Geſch. d. St. R. Bd. I, 3. Aufl., Stuttg. 1875, S. 170 ff. **R. Zöpffel.**

Bonifacius II., Papſt von 530—532. Nach dem im September erfolgten Tod des Papſtes Felix IV., ereignete ſich eine ſchismatiſche Wal. Die eine Partei im Klerus — warſcheinlich die dem Oſtgotenkönig Athalarich näherſtehende — erhob den Goten Bonifacius, den Son des Sigisbold und ließ ihn in der Baſilika des Papſtes Julius am 22. Sept. 530 weihen; die andere zalreichere, wälte den Dioskur, deſſen Weihe ebenfalls am 22. Sept., aber in der Baſilika Konſtantins ſtattfand. Dieſes Schisma erloſch jedoch bald, da Dioskur ſchon am 14. Okt. 530 ſtarb. Da dieſer durch Beſtechung auf den Stul Petri gelangt war, ſo erließ zur Verhütung ſimoniſtiſcher Papſtwalen der römiſche Senat das Dekret: die Erhebung auf den Stul Petri ſoll ungültig ſein, ſobald der Gewälte den Wälern perſönlich oder durch Vermittler Verſprechungen gemacht habe. Das Pontifikalbuch erzält, daſs Bonifacius II. nach dem Tode des Gegenpapſtes mit großer Heftigkeit gegen deſſen Anhänger vorging. Er ſetzte ein Verdammungsurteil auf, in welchem er das Anathema über ſeinen verſtorbenen Gegner ausſprach, zwang — das erzält uns der Biograph Agapet I. — die widerſtrebenden Kleriker zur Unterſchrift desſelben und legte dieſe Urkunde im Archiv der Kirche nieder. Noch nach fünf Jaren war die Erbitterung des römiſchen Klerus über

dieſen Gewaltakt ſo groß, daſs der Papſt Agapet I. (vergl. den Art. Agapet I.) es für geratener hielt, das Verdammungsurteil ſeines Vorgängers öffentlich, in Gegenwart der geſamten Geiſtlichkeit zu verbrennen. In das Pontifikat Bonifacius II. fällt der Abſchluſs der ſemipelagianiſchen Streitigkeiten. In einem Brief an den Erzbiſchof Cäſarius von Arles erklärte ſich der Papſt gegen die Meinung der Semipelagianer, daſs ein Menſch auch one Beihilfe der Gnade, allein aus ſich ſelbſt zum Glauben an Chriſtum gelangen könne, auch beſtätigte er die Beſchlüſſe der gegen den Semipelagianismus abgehaltenen Synoden von Oranges und Valence. Bonifacius II. war eifrig bemüht, die päpſtlichen Rechte in ihrem bisherigen Umfange zu erhalten, reſp. zu erweitern. Als der Erzbiſchof von Lariſſa in Theſſalien, Stephanus, der von dem Patriarchen Epiphanius von Konſtantinopel ſeines Amts verluſtig erklärt worden war, an Bonifacius II. appellirte, da ſuchte dieſer die früheren, ſeit 100 Jaren aber abhanden gekommenen Rechte des römiſchen Stuls auf die illyriſche Kirchenprovinz wider geltend zu machen. Doch die Verhandlungen der in dieſer Angelegenheit im Dez. 531 zu Rom abgehaltenen Synode ſcheinen wirkungslos geblieben zu ſein, denn bald darauf hat der Patriarch von Konſtantinopel an Stelle des Stephanus einen andern zum Metropoliten von Lariſſa beſtellt. Ebenſowenig Glück hatte Bonifacius II. mit der von ihm auf einer römiſchen Synode getroffenen Beſtimmung wegen der Wal ſeines Nachfolgers. Er ließ ſich nämlich im Anſchluſs an einen änlichen Plan des Papſtes Symmachus vom Jare 499 von ſeinem Klerus urkundlich das Recht übertragen, ſich ſelbſt ſeinen Nachfolger ſetzen zu können, und beſtimmte dann, daſs nach ſeinem Tode der Diakon Vigilius den Stul Petri beſteigen ſolle. Doch mit dieſem Privileg griff er in das Recht des Königs ein, der ihn warſcheinlich zu dem Schritt nötigte, von dem uns das Papſtbuch berichtet: ſich auf einer Synode als Majeſtätsverbrecher zu bezeichnen, die von ihm getroffene Wal des Vigilius zu kaſſiren und die Urkunde des ausgeſtellten Privilegs in Gegenwart des Klerus und Senats zu verbrennen. Der Tod Bonifacius II. fällt in den Oktober des Jares 532. Die römiſche Kirche hat ihn — warum? — unter ihre Heiligen aufgenommen.

Quellen: vita Bonifacii II. und Agap. I. im lib. pont. bei Muratori, Rer. Ital. Script. tom. III, p. 127, 128 etc.

Litteratur: Oriens Christianus, Paris 1740, tom. II, p. 18 ss.; Chr. W. Franz Walch, Entw. einer vollſt. Hiſt. der römiſchen Päpſte, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 120; Archibald Bower: Unpartheiiſche Hiſtorie der röm. Päpſte, überſ. von Rambach, Thl. III, 2. Aufl., Magdeburg und Leipzig 1770, S. 341 ff.; W. C. L. Ziegler, Verſuch einer pragmat. Geſch. der kirchl. Verfaſſungsformen, Leipzig 1798, S. 315. Rothenſee, Der Primat des Papſtes, Mainz 1836, Bd. I, S. 422 ff.; Damberger, Synchr. Geſch. der Kirche und der Welt, Bd. I, Regensburg 1850, S. 128 ff.; Hinſchius, Das Kirchenrecht der Kathol. und Proteſt., Berlin 1869, Bd. I, S. 227; Baxmann, Die Politik der Päpſte, Thl. I, Elberfeld 1868, S. 30 f.; Hefele, Conciliengeſchichte, Bd. II, 2. Aufl., Freiburg 1875, S. 737 ff.; 742 ff.

R. Zöpffel.

Bonifacius III., Papſt 607. Bonifacius von Geburt Römer, Son des Johannes Kataudioces, war, bevor er den Stul Petri beſtieg, Kardinaldiakon und, wie ſein Vorgänger Sabinian, Apokriſiarius am Hofe von Konſtantinopel geweſen. Als ſolchen hatte ihn Gregor d. Große im Juli 603 zu dem Uſurpator und Tyrannen Phokas geſandt. (Jaffé, Regesta Pontif. N. 1523, 1525, 1527, 1540.) Warſcheinlich weilte er noch in Konſtantinopel, als die Wal auf ihn fiel, denn nur ſo erklärt es ſich, daſs ſeine Konſekration faſt ein Jar (19. Febr. 607) nach dem Tode ſeines Vorgängers erfolgte (22. Febr. 606). Daſs er mit dem Verbrecher und Wollüſtling Phokas als päpſtlicher Nuntius freundliche Beziehungen unterhalten haben muſs, beweiſt das gewaltige Vorrecht, welches dieſer Kaiſer dem röm. Stul unter Bonifacius III. verlieh. Der Patriarch Joh. Jejunator hatte ſich zur Zeit Pelagius II. den Titel eines episcopus universalis beigelegt und dadurch einen langwierigen Streit mit dem römiſchen Stul heraufbeſchworen. Als Bonifacius mit der Geſandtſchaft an den Kaiſer Phokas betraut wurde, war

es eine seiner ihm von Gregor I. zugewiesenen Aufgaben, den Streit über den Titel episcopus universalis zu schlichten, den Gregor nicht für sich beanspruchte — bekanntlich nannte er sich servus servorum dei — den er aber auch nicht im Munde des Patriarchen von Konstantinopel dulden wollte. Der liber pontificalis, Paulus diaconus und Beda Venerabilis berichten uns nun, dass Phokas den römischen Bischofssitz als „caput omnium ecclesiarum“ anerkannt habe. Dieses Faktum darf nicht geleugnet, aber ebensowenig in tendenziöser Weise als die wichtigste Grundlage aller römischen Primatansprüche angesehen werden, kann nur als Specimen päpstlicher Politik gelten, die es nicht verschmähte, selbst von einem der verbrecherischsten Herrscher, den die Geschichte kennt, sich Vorrechte erteilen zu lassen, die dieser doch warlich nicht Gegnern, sondern nur den schmeichlerischen Freunden spendete. Bonifacius III. hielt auch eine röm. Synode ab, auf der die wichtige Bestimmung in betreff der Papst- und Bischofswal getroffen wurde, dass niemand bei Lebzeiten des Papstes oder eines Bischofs von einem Nachfolger reden, oder für sich zu werben wagen dürfe, und dass erst am dritten Tage nach der Beisetzung „vom Klerus und den Sönen der Kirche“ zur Neuwal geschritten werden möge. Bonifacius III. starb am 12. Nov. 607.

Quellen: Vita Bonif. III. im lib. pontif. bei Muratori III, p. 135; Paulus Diaconus, De gestis Longob. IV, 37 etc.

Litteratur: Chr. W. Franz Walch, Entw. einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 142; Archib. Bower, Unparth. Histor. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, 3 Thl., 2. Aufl., Leipzig 1770, S. 635 ff.; J. M. Lorenz, Examen decreti Phocae de primatu Rom. pont. Argentor. 1790; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgegeben von Räß und Weis, Bd. II, Mainz 1837, S. 2 ff.; Damberger, Synchron. Gesch. d. Kirche u. d. Welt i. Mittelalt., Bd. I, Regensburg 1850, S. 316 ff.; Jaffé, Reg. Pont. p. 154; Hergenröther, Photius, Patr. v. Const., Bd. I, Regensburg 1867, S. 195; Baxmann, Die Politik der Päpste, Thl. I, Elberfeld 1868, S. 149 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. II, 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 102. **R. Zöpffel.**

Bonifacius IV., Papst von 608—615, folgte nach einer 10monatlichen Vakanz am 15. Sept. 608 (und nicht, wie Gregorovius mit Pagi annimmt, am 25. Aug.) Bonifacius III. auf dem Stule Petri. Auch er stand, wie sein Vorgänger, in einem freundlichen Verhältnis zu dem verbrecherischen Kaiser Phokas, von dem er das Pantheon in Rom sich erbat — und auch geschenkt erhielt — um diesen der Göttermutter Cybele und allen Göttern geweihten Tempel in eine Kirche der Mutter Gottes und aller Märtyrer umzuwandeln. Als dann 610 Heraklius den Phokas gestürzt hatte und geeignete Wege zur Aussönung mit den Monophysiten suchte, da scheint Bonifacius IV. auf diese Vermittelungspläne eingegangen zu sein; darauf weist ein Schreiben Columbans (c. 613) hin, der dem Papste vorhält, dass er ein „haereticorum receptor“ und ein Beschützer derer sei, die „in Christo duas substantias esse non credunt“. Gewaltig kün ist die Sprache Columbans; „Sorge“, ruft er Bonifacius IV. zu, „dass du nicht deine Würde durch irgend eine Verkehrtheit verlierst, denn nur so lange wird deine Gewalt dir verbleiben, als du auf dem rechten Wege ausharrst“. (Montalembert, Gesch. des Mönchthums, übers. v. Brandes, Bd. II, Regensb. 1860, S. 495 ff.; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche, Gütersloh 1873, S. 95 ff.) An den Geschicken der angelsächsischen Kirche, dieser Schöpfung Gregors des Großen, scheint Bonifacius IV. regen Anteil genommen zu haben. Dem Bischof Mellitus von London, der auf einer im Jare 610 zu Rom behufs Regelung des mönchischen Lebens abgehaltenen Synode zugegen gewesen war, übergab er Briefe an den Erzbischof Laurentius von Canterbury, an den gesamten angelsächsischen Klerus, sowie an den König Ethelbert, stellte ihm auch ein Verzeichnis der eben von der röm. Synode gefassten Beschlüsse zu. (Holstenius, Collectio Romana bipartita, Romae 1662, tom. I, p. 246 glaubte den echten Text der Synodalbeschlüsse als auch des Briefes an den König Ethelbert gefunden zu haben, ihm folgte Jaffé, Reg. Pontif. N. 1548. Es scheint jedoch, dass wir's bei beiden Aktenstücken mit einer Fälschung zu tun haben; vgl. Hefele, Conciliengesch., Bd. III, 2. Aufl., Freib. 1877, S. 64 ff.)

ch mit der Kirche Galliens trat Bonifacius IV. in Beziehungen; dem Metro-
iten Florian v. Arles schickte er auf Bitten des Frankenkönigs Theodorich das
llium, indem er jenen aufforderte, die Simonie zu bekämpfen, und diesem für
ne bisherige Sorge um kirchliche Dinge reiches Lob spendete. Bonifacius IV.
:b am 25. Mai 615; die kath. Kirche rechnet ihn zu ihren Heiligen.

Quellen: Vita Bonifacii IV. bei Muratori, Rer. Ital. scr. III, p. 135; Paul.
aconus, Hist. Longob. t. IV, l. 37; Bedae Venerabil. martyrologium in Be-
e oper. omn. ed. Giles, Lond. 1843, tom. IV, p. 66; Bedae Ven. hist. eccles.
ntis Anglor. lib. II, c. IV, in Bedae op. omn. ed. Giles, tom. II, p. 186 etc.

Litteratur außer der im Art. selbst bereits angefürten: Chr. W. Fr. Walch,
twurf einer vollst. Hist. ꝛc. S. 143; Archibald Bower, Unparth. Hist. d. rö-
schen Päpste ꝛc., 4. Thl., S. 32 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche ꝛc.,
. I, S. 319 ff.; 338 ff. ꝛc.; Baxmann, Die Pol. d. Päpste ꝛc., Thl. I, S. 150 ff.;
egorovius Bd. II, 3. Aufl., Stuttg. 1876, S. 102 ff. **R. Zöpffel.**

Bonifacius V., Papst von 619—625. Der Lib. Pont. berichtet uns nur,
ss Bonifacius V. ein geborener Neapolitaner gewesen, als Papst oftmals seine
iedfertigkeit und Barmherzigkeit bewiesen und eine Reihe von Bestimmungen
er die Befugnisse der verschiedenen Ordines im Klerus erlassen habe. Wichtigeres
erfaren wir über ihn durch Beda den Ehrwürdigen, der da meldet, dass von
Bonifacius V. der Erzb. Mellitus von Canterbury und der Bischof Justus von
Rochester ermant worden, die begonnene Christianisirung von Kent mit allem
Eifer fortzusetzen und dass letzterer, als er nach dem im Jar 624 erfolgten Tode
des ersteren den Stul von Canterbury bestiegen, als Zeichen der Anerkennung
seiner Bemühungen für die Verbreitung der kath. Kirche vom Papst das Pallium
erhalten habe. Bald darauf widerfur dem Erzbischof Justus eine noch höhere
Auszeichnung von Seiten des päpstlichen Stules, indem Canterbury für alle Zu-
kunft zum Metropolitansitz von ganz Britannien erhoben wurde. Auch in North-
umberland ließ es sich Bonifacius V. angelegen sein, dem Christentum im Gewande
der kath. Kirche Eingang zu verschaffen. Er ermante die Königin dieses Landes,
Ethelberga, eine christliche Prinzessin aus Kent, alles zu tun, um ihren Gemal,
den König Edwin, für die Kirche zu gewinnen, richtete auch an letztern einen
Brief, in welchem er ihn auf die Nichtigkeit der Götzen und die Erhabenheit des
Christengottes hinwies; die Briefe an die Königin und den König waren von
kostbaren Geschenken an beide begleitet. Bonifacius V. starb am 25. Okt. 625.

Quellen: Vita Bonifacii V. bei Muratori, Rer. Ital. scr. tom. III, p. 135 s.;
Bedae Venerab. hist. eccles. lib. II, c. 7, 8, 10 u. 11 in Bed. op. omn. ed.
Giles, Lond. 1843, tom. II, p. 196 ss. etc.

Litteratur: Arch. Bower a. a. O., Theil IV, S. 37 ff.; Schrödl, Das erste
Jahrhundert der englischen Kirche, Passau 1840, S. 57, 65 ꝛc.; Lappenberg, Gesch.
v. Engl., Bd. I, Hamb. 1834, S. 146; Jaffé, Reg. Pontif. p. 156; Baxmann,
Die Pol. der Päpste, Bd. I, Elberf. 1868, S. 158 f. **R. Zöpffel.**

Bonifacius VI., Papst 896. Bonifacius, der Son des Römers Hadrian,
wurde nach dem Tode des Papstes Formosus durch eine Volksbewegung (c. Mai
896) auf den Stul Petri gehoben, den er aber mit Unrecht einnahm, da er von
Papst Joh. VIII. zweimal wegen unsittlichen Lebens seiner geistlichen Würden
beraubt worden war. Er starb schon nach 15 Tagen.

Quellen: Annal. Fuldens, M. G. S. I, p. 412; Flodoardus, De Rom. pontif.
ap. Mabillon, Acta Ss. ord. Bened. saec. III, pars II, p. 605; die Akten der
Synode von Rom aus dem Jare 898 bei Watterich, Vitae pont. Rom. t. I,
p. 656.

Litteratur: Bower, Unparth. Hist. d. r. Päpste, übers. v. Rambach, Bd. VI,
Magdeb. 1765, S. 246; Dümler, Gesch. des ostfränk. Reiches, Bd. II, Berl. 1865,
S. 424; Baxmann, Die Politik der Päpste, Thl. II, Elberf. 1869, S. 70.
R. Zöpffel.

Bonifacius VII., Papst 974 und 984—985. Der Diakon Bonifacius mit
dem Zunamen Franco, ein Son des Ferucius, wurde von dem Fürer der nationalrömischen Partei, Crescentius de Theodora, nachdem der auf Wunsch Kaiser

Ottos I. gewälte Benedikt VI. (ſ. dieſen Art.) in die Engelsburg gefürt worden war, auf den Stul Petri gehoben (c. Juli 974). Ein eigentümliches, erſt von Gieſebrecht aufgehelltes, Miſsverſtändnis hat die Einſchiebung eines Papſtes Domnus, Donus oder Bonus zwiſchen Benedikt VI. und Bonifacius VII. veranlaſst. Bald nach ſeiner Erhebung ließ letzterer ſeinen Vorgänger erdroſſeln, konnte ſich aber ſelbſt nur 6 Wochen auf dem Stule Petri halten, dann floh er — mit dem ganzen Kirchenſchatze — nach Konſtantinopel. So lange Otto II. lebte und die von ihm eingeſetzten Päpſte, Benedikt VII. und Johann XIV., ſchützte, weilte Bonifacius mehr als 9 Jare in Byzanz. Kaum war aber Johann XIV. mit dem Tode Ottos II. (7. Dez. 983) die Hauptſtütze genommen, ſo hielt der Flüchtling den Zeitpunkt für gekommen, ſeine Anſprüche auf den päpſtlichen Stul von neuem geltend zu machen. Nach Rom zurückgekehrt, gelang es ihm, ſich Johanns XIV. zu bemächtigen, den er dann in die Engelsburg werfen und entweder Hungers ſterben oder vergiften ließ. Nach 11 Monaten ereilte dieſes „monstrum horrendum“ auf dem Stule Petri, wie ein Zeitgenoſſe Bonifacius VII. nennt, ein ähnliches Geſchick, wie er es zweimal ſeinen Vorgängern bereitet; das Papſtbuch berichtet uns, daſs er ermordet, die Leiche durch die Straßen geſchleift wurde. Daſs die Kaiſerin Theophano den Befehl, Bonifacius umzubringen, erteilt habe, iſt eine Kombination Gfrörers, die an den Quellen gar keinen Anhalt beſitzt.

Quellen: Siehe die Papſtkataloge bei Watterich, Pontif. Rom. vitae, t. I, p. 66, bei Muratori, Rer. Ital. scr. tom. III, 2, p. 332 und bei Essard, Corp. hist. medii aevi, Lips. 1723, t. II, p. 1640; Herimanni Augiens. chronic. in M. G. S., tom. V, p. 116 ss.; Gerberti acta concil. Remens. in M. G. S. III, p. 672.

Litteratur: Arch. Bower, Unparth. Hiſt. der röm. Päpſte, überſ. v. Rambach, Bd. VI, Magdeb. und Leipz. 1765, S. 322; W. Gieſebrecht, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter der Herrſchaft Kaiſer Otto II, Exc. VIII, S. 141 ff.; Jaffé, Regesta Pont. Rom., Berol. 1851, p. 331 s. et p. 336; Damberger, Synchr. Geſch. d. Kirche u. d. Welt, Bd. V, Regensb. 1852, S. 216 ff., S. 352 ff.; Ferrucci, Investigazioni . . . su la persona et il pontificato di Bonif. VII, 1856 (Ferrucci will Bonif. VII. von allen ihm Schuld gegebenen Verbrechen reinigen); Hefele, Conciliengeſch., Bd. IV, Freiburg 1860, S. 602 ff.; Gfrörer, Gregor VII., Bd. V, Schafffh. 1860, S. 473 ff. und 543 ff.; Gregorovius, Geſch. d. St. R., Bd. III, 2. Aufl. 1870, S. 393 ff. und 406 ff.; Baxmann, Die Pol. d. Päpſte, Bd. II., Elberf. 1869, S. 126 u. 131 f.; W. v. Gieſebrecht, Geſch. d. deutſchen Kaiſerzeit, Bd. I, 4. Aufl., Braunſchw. 1873, S. 588 und S. 630.

R. Zoepffel.

Bonifacius VIII., Papſt von 1294 — 1308. Benediktus, Son Loffreds, ſtammte väterlicherſeits aus dem in Anagni wonhaften Geſchlecht der Gaetani, mütterlicherſeits aus dem Hauſe der Grafen von Segni, welches dem Stule Petri ſchon ſo hervorragende Päpſte, wie Innocenz III., Gregor IX. und Alexander IV., geliefert hatte. Urſprünglich widmete er ſich dem Studium des bürgerlichen und kanoniſchen Rechts und brachte es hierin zu der Auszeichnung der Doktorwürde. Seine kirchliche Laufban begann er als Kanonikus der Kirche von Todi, erhielt dann auch Pfründen in Lyon und in Rom, wurde ſpäter Advokat, darauf Notar der römiſchen Kurie. Seine juriſtiſchen Kenntniſſe und ſeine Geſchäftsgewandtheit empfahl ihn vielen Kardinälen als Begleiter auf ihren Legationsreiſen; 1281 kreirte ihn Papſt Martin IV. zum Kardinaldiakon von S. Nicolai in carcere Tulliano und 10 Jare ſpäter Papſt Nikolaus IV. zum Kardinal-Presbyter des Titels S. S. Sylvestri et Martini. Als Kardinal wurde Benedikt mit den verſchiedenſten Legationen betraut. Martin IV. ſandte ihn an König Karl von Sicilien, damit er dieſen bewege, von dem verabredeten Zweikampf mit König Peter von Arragonien abzuſtehen. Im Jar 1290 geht er im Auftrage Nikolaus IV. zu Philipp IV., dem Schönen, teils um die vielen Klagen, die von den franzöſiſchen Prälaten gegen die Bedrückungen königlicher Beamten erhoben worden waren, zu unterſuchen, teils um die Streitigkeiten zwiſchen England und Frank-

reich beizulegen, teils aber auch, um wegen eines Zehnten zum Schutz des heil. Landes mit dem König zu verhandeln. Als Nikolaus IV. 1294 starb, mochte Benedikt Gaetani sich auf den Stul Petri Hoffnungen machen, konnte aber in diesem Augenblick, als ein dem König Karl II. von Neapel damals noch unliebsamer Kandidat, seine Wal nicht durchsetzen. Jedoch wuſste er einen solchen Einfluſs auf den, der schweren Bürde nicht gewachsenen, aus dem Einsiedlerleben herausgerissenen, Coelestin V. zu gewinnen, daſs dieser ihm die wichtigsten Geschäfte überließ. Als Coelestin V. sich mit dem Gedanken der Abdankung und der Rückkehr in die Einsamkeit beschäftigte, war jedenfalls Benedikt Gaetani derjenige, welcher den Papst in seinem Entschlusse bestärkte, wenn auch die bekannte Erzälung von dem nächtlicher Weile durch ein Sprachror den Boten Gottes spielenden Kardinal eine Erfindung seiner Gegner sein mag. Bald sah er sich am Ziele, denn auf ihn vereinigten sich, nachdem Coelestin V. wirklich am 13. Dez. 1294 seiner päpstlichen Würde entsagt und die Kardinäle zur Neuwal aufgefordert hatte, im Castel nuovo bei Neapel am 24. Dez. die Stimmen fast aller Wäler. Die Einmütigkeit der Wal ist nur erklärlich bei einer vorausgegangenen Verständigung Benedikts mit Karl II. von Neapel, der eine große, treu ergebene Partei im Konklave besaß. Noch bevor er sich krönen ließ, widerrief Bonifacius VIII., so nannte sich Benedikt Gaetani als Papst, eine Reihe Verleihungen seiner beiden Vorgänger Coelestin V. und Nikolaus V., entsetzte alle Erzbischöfe und Bischöfe, die one Zustimmung der Kardinäle von Coelestin V. ihre Würde empfangen hatten, und brach dann mit der gesamten Kurie von Neapel — wo ihn Karl II. von Neapel vergeblich zu halten gesucht — nach Rom auf. Hier wurde er am 23. Jan. 1295 mit großem Pomp in S. Peter geweiht und gekrönt, nachdem er vorher ein Glaubensbekenntnis abgelegt. Coelestin V. hatte ihn hieher begleiten sollen, um allen Machinationen der Bonifacius VIII. feindlich gesinnten Partei der Kardinäle entzogen, unter den Augen des Papstes, ganz in der Verborgenheit, ein beschauliches Leben zu füren, doch es glückte dem Einsiedler, seinen Begleitern entfliehend, auf den Murrone zu entweichen; den Häschern des mit Bonifacius VIII. verbündeten Karl II. von Anjou gelang es endlich, des von Ort zu Ort Irrenden habhaft zu werden; den ihm ausgelieferten ließ der Papst auf die Burg Fumone ins Gewarsam bringen, wo er schon am 19. Mai 1296 starb. Die Gegner Bonifacius VIII., insbesondere der von Coelestin anerkannte, seinen Namen tragende Eremitenorden, wuſsten später — eine offenbare Verläumdung — zu erzälen, der Papst habe seinen unglücklichen Vorgänger ermorden lassen. Bald nahm Bonifacius VIII. Stellung zu den Streitigkeiten, die damals Fürsten und Völker entzweiten. Zunächst wollte er zwischen Venedig und Genua Frieden stiften (13. Febr. 1295), doch Genua ließ die päpstlichen Ermanungen unbeachtet und als es sich endlich 1299 mit Venedig vertrug, suchte es nicht um die päpstliche Vermittlung nach. Dann lag Bonifacius VIII. Sicilien am Herzen, welches sich 1282 durch die Vesper von dem französischen Joch befreit, Peter III. v. Arragonien selbständig zum König gewält und damit sich vom päpstlichen Lehensverbande losgesagt hatte. Wol zeigte sich der Son und Nachfolger Peters, Jakob II., bereit, auf Sicilien zu verzichten, und empfing daher als päpstliche Lehen von Bonifacius VIII. die Inseln Sardinien und Corsica, Gebiete, auf die die Kurie Ansprüche erhob, die aber augenblicklich in den Händen der Pisaner und Genuesen waren. Doch diese päpstlichen Erfolge machte der jüngere Bruder Jakobs II., Friedrich, zu Schanden, indem er dem Rufe der Sicilianer folgte und 1296 sich als König von Sicilien krönen ließ. Weder der oftmals widerholte päpstliche Bann, noch die vereinten Waffen Karls II. von Neapel, Bonifacius VIII. und Jakobs II. von Arragonien, noch der von der Kurie zu Hilfe gerufene Karl von Valois konnte Sicilien zur Unterwerfung bringen. Friedrich erlangte endlich durch seine siegreichen Waffen 1302 einen vorteilhaften Frieden und 1303 die päpstliche Anerkennung seiner Ansprüche auf das Inselreich. In Toscana, insbesondere in Florenz, war damals der Kampf zwischen den Parteien der Schwarzen und Weißen entbrannt. Jene gingen Bonifacius VIII. um seinen Schutz an. Die Sendung eines päpstlichen Legaten und das von diesem über Florenz verhängte Interdikt blieben wirkungslos. Dem

Abgesandten der Florentiner Weißen, Dante Aleghieri, gelang es nicht, den Einfluss der Schwarzen am päpstlichen Hofe zu brechen. Von jenem Aufenthalt des Dichters in Rom datirt seine tiefe Erbitterung gegen Bonifacius VIII., die er in beredten Versen zum Ausdruck gebracht. Im Einverständnis mit den Schwarzen setzte 1301 der Papst Karl von Valois unter dem Namen eines Friedensfürsten zum Statthalter von Toscana ein, one darauf zu achten, dass dieses Land kaiserliches Gebiet war. Nach einer fünfmonatlichen Missregierung verließ der bald vom Papste unter die Oberaufsicht des Kardinals Matthäus von Aquasparta gestellte Valois Florenz mit dem einzigen Erfolg, seinem päpstlichen Gönner durch seine Unbesonnenheit und Gewalttätigkeit die letzten Stützen dort entzogen zu haben. Nur in Süd-Italien und in einzelnen Städten Mittel-Italiens schaltete der Papst damals nach seinem Gutdünken. Karl II. von Neapel wurde aus einem Beherrscher des Papsttums unter Bonifacius VIII. ein Diener der Kurie; Pisa, Velletri, Orvieto, Terracina übertrugen Bonifacius VIII. die höchste Munizipalgewalt, indem sie ihn zum Rektor oder Podesta ernannten. Aber in Rom selbst regte sich eine dem Papst feindliche Partei, deren Fürer die Kardinäle Jakob und Petrus Colonna, Onkel und Neffe, waren. Mag auch der Versuch Bonifacius VIII., einen zwischen den beiden Kardinälen und ihren Verwandten ausgebrochenen Güterstreit zu schlichten, jene noch mehr gegen den Papst eingenommen haben, der Grund ihres oppositionellen Verhaltens lag tiefer, in einer Missbilligung des engen Anschlusses der päpstlichen Politik an Karl II. von Neapel, und in ihrer persönlichen Vorliebe für das Haus Arragonien, dessen Ansprüche auf Sicilien sie heimlich unterstützten. Am 10. Mai 1297 beraubte Bonifacius VIII. die Kardinäle Jakob und Petrus Colonna aller ihrer kirchlichen Würden und am gleichen Tage sagten sich die Angeklagten vom Papste förmlich los, indem sie die Abdankung Coelestins für unzulässig und die Erhebung Benedikts Gaetani für unrechtmäßig erklärten und an ein allgemeines Konzil appellirten. Bald fanden sie auch Bundesgenossen an mehreren Mönchen aus dem Eremitenorden des Papstes Coelestin. Nachdem nun Bonifacius seinen beiden Gegnern und mehreren Gliedern ihrer Familie alle Rechte und Besitzungen abgesprochen, ließ er einen Kreuzzug gegen die Colonna predigen, ihre Burgen angreifen; von allen ihren festen Plätzen trotzte schließlich nur noch Paläſtrina dem päpstlichen Heere. Da forderte Bonifacius sie zur Übergabe dieser Feste auf, ob bedingungslos, wie Tosti, Wisemann, Höfler, Hefele ꝛc. behaupten, oder unter dem ausdrücklichen Versprechen der Zurückgabe Paläſtrinas und der andern Castelle nach vollzogener Demütigung, wie Drumann, Gregorovius ꝛc. annehmen, läſst sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Im September 1298 unterwarfen sich die Colonna. Aber als nun Bonifacius VIII. 1299 das altehrwürdige Paläſtrina mit seinen Palästen und Kirchen — wol damit der gegen die Colonna unternommene Kreuzzug den im Namen Gottes gefürten Kriegen des alttestamentlichen Bundesvolkes gleichen sollte — von Grund aus zerstören, die verfehmte Familie aber nicht wider in ihre früheren Rechte und Besitzungen einweisen ließ, da erhoben die Colonna auf Grundlage jenes obenerwänten angeblichen Versprechens Bonifacius VIII. gegen diesen die Anklage des Treubruchs und griffen von neuem zu den Waffen; ihre Scharen wurden zerstreut, sie selbst flüchtig — teils in Sicilien, teils in Frankreich fanden sie Aufnahme — und ihre Güter unter ihre Gegner, die Orsini und die Gaetani, verteilt. Die letzteren hatte der Papst schon früher reichlich versorgt, denn seinen Bruder Loffred Gaetani ließ er durch Karl II. von Neapel zum Grafen von Caserta erheben, den Son desselben, Petrus, ernannte er zum Pfalzgrafen des Lateran. Dieser kaufte sich später die herrlichsten Besitzungen Latiums für eine durch den freigebigen päpstlichen Onkel zusammengebrachte Totalsumme von 10 Millionen Taler. (Siehe die auf die Stellung Bonifac. VIII. zu Italien bezügliche Speziallitteratur am Schluss des Artikels sub A.) Bald nach dem Antritt seines Pontifikats wurde der Papst in die schwersten Kämpfe mit den außeritalienischen Staten verwickelt. In Dänemark hatte König Erich VIII. den Erzbischof von Lund, Joh. Grand, 1294 gefangen setzen lassen, angeblich wegen einer gegen seinen ermordeten Vater gerichteten Verschwörung, tatsächlich aber, um den

Angeklagten behufs Freilassung zur Zalung einer größeren Summe zu bewegen. Als der Papst hievon Kunde erhielt, beauftragte er am 25. August 1295 Jsarnus, einen Erzpriester von Carcassonne sich nach Dänemark zu begeben, dort entweder die Befreiung und Restitution des Erzbischofs zu erwirken, oder den König mit dem Bann, das Land mit dem Interdikt zu belegen. Obwol diese Kirchenstrafen 1296 verhängt wurden, unterwarf sich Erich VIII. doch erst 1302. Aber auch dann war der Sieg des Papstes nur ein teilweiser, denn er sah sich genötigt, den Erzbischof von Lund nach Riga zu versetzen und seinem Legaten Jsarnus das vakante Erzbistum zu verleihen. (S. die bez. Litt. am Schluß d. Art. sub B.) In den ungarischen Thronwirren erhob Bonifacius VIII., „da er von dem Herrn über Könige und Reiche gesetzt sei dem Unrecht zu steuern", und da Ungarn noch dazu „aus besonderen Gründen dem apostolischen Stul gehöre", den Anspruch, die Krone zu vergeben. Jm Jare 1300 sandte er den Enkel der Königin Maria von Sicilien, Karl Robert, den Ungarn als Herrscher, diese aber hielten zunächst an dem von ihnen erwälten König Andreas III. fest, und erhoben nach dessen Tode den Son des Königs Wenzel II. von Böhmen als Ladislaus V. auf den Herrscherstul der Arpaden. Weder die Sendung des Kardinalbischofs Nikolaus v. Ostia noch die Verhängung des Interdikts fruchtete etwas; ja ein Teil der ungarischen Bischöfe beantwortete letzteres mit einer Exkommunikation Bonifacius VIII. Schien es auch 1302, als ob König Wenzel II. von Böhmen die Ansprüche seines Sones auf Ungarn dem Papst zur Begutachtung vorlegen wollte, lud auch Bonifacius VIII. die beiden feindlichen Prätendenten vor seinen Richterstul, im entscheidenden Augenblick gaben die Gesandten des Königs von Böhmen die Erklärung ab, dass ihr Herr sich einem päpstlichen Richterspruch nicht unterwerfen werde. Auch diesen, mit so großem Pathos angekündigten Streit vermochte Bonifacius zu keinem glücklichen Austrag zu bringen. Er starb in dem Augenblick, da Wenzel II. von Böhmen und Philipp IV. von Frankreich sich gegen ihn zum gemeinsamen Kampfe vereinigten. (S. die bez. Litt. am Schluss d. Art. sub C.) Noch auf einem andern Gebiet begegneten sich Bonifac. VIII. und Wenzel II. von Böhmen. Jn Polen war nach der Absetzung des Königs Wladislav (1300), Wenzel von Böhmen zum Herrscher gewält worden. Bonifacius VIII. glaubte für den Vertriebenen, der bei ihm Schutz gesucht, eintreten zu müssen, zumal da „der römischen Kirche, wie jeder wisse, Polen gehöre" und der Böhmenkönig one päpstliche Genehmigung das Land in Besitz genommen habe. Dem päpstlichen Befehl, den Titel eines Königs von Polen abzulegen, kam Wenzel nicht nach, vererbte ihn vielmehr auf seinen Son. (S. die bez. Litt. amS chluss d. Art. sub D). — Eines größeren Erfolgs durfte sich Bonifacius in seinem Kampfe mit Deutschland rühmen, hier fand er auf dem Thron Adolf von Nassau vor. Da dieser sich dem König Eduard I. von England wider Philipp IV. von Frankreich — der auch die deutschen Grenzen angetastet — Truppen gegen Zalung beträchtlicher Subsidien ins Feld zu füren, anheischig gemacht, Bonifacius aber die Widerherstellung des Friedens zwischen England und Frankreich damals dringend wünschte, so ermante er den König Adolf 1295 in einem warhaft schulmeisterlichen Tone zur Niederlegung der Waffen, indem er ihm gleichzeitig einen scharfen Verweis erteilte, dass er bisher seine Wal dem römischen Stul noch nicht zur Begutachtung vorgelegt habe. Als Adolf im Sommer des Jares durch Boten dem Papst seinen kindlichen Gehorsam versichern und um die Gunst des apostolischen Stuls bitten ließ, gewärte ihm der Pabst diese in Form einer Erlaubnis, sich nach seinem Belieben einen Beichtvater zu wälen, einen tragbaren Altar mit sich füren zu dürfen ꝛc., setzte aber unterdess durch seine Legaten, den Erzbischof von Reggio und den Bischof von Siena, am deutschen Hofe seine Bemühungen für den Frieden fort, und gebot von sich aus allen drei Königen auf die Dauer eines Jahres einen Waffenstillstand, den er, jedoch one dass seinem Befehl Folge geleistet wurde, 1296 auf zwei weitere Jare erneuerte. Endlich forderte er am 18. August 1296 die kriegfürenden Fürsten auf, sich seinem päpstlichen Schiedsspruch zu unterwerfen, und gebot, obwol Adolf von Nassau keine Bevollmächtigten zu den Friedensverhandlungen nach Rom gesendet, am 27. Juni 1298 diesem sowie seinem Gegner Phi-

lipp IV., nicht über ihre Grenzen hinauszugreifen und diese, wo sie etwa verletzt, wider herzustellen. Die Nachricht von dieser Entscheidung empfing König Adolf nicht mehr; am 23. Juni 1298 von den deutschen Walfürsten wegen Misverwaltung des Reichs entsetzt, verlor er, von seinem Nebenbuler Albrecht v. Österreich angegriffen, am 2. Juli 1298 das Leben. Noch kurz vor seinem unglücklichen Ende hatte Adolf vom Papst die Versicherung, dass er sich nicht auf die Seite Albrechts wenden und sogar die Aufforderung erhalten, nach Rom zur Kaiserkrönung zu kommen. Als dann die Walfürsten dem Papst die Erhebung Albrechts von Österreich auf den deutschen Königsthron meldeten, erfolgte zunächst von Rom keine Antwort. Erst am 13. April 1301 ersuchte Bonifacius die, unterdess mit ihrem König in Zwist geratenen, Erzbischöfe von Mainz, Köln und Trier, in Deutschland zu verkündigen, dass der apostolische Stul Albrecht, Herzog von Österreich, der „sich wider König Adolf empört" habe, und sich jetzt „als römischer König benehme", auffordere, vor ihm innerhalb 6 Monaten durch Boten seine Unschuld und seine Rechte auf den deutschen Thron darzutun, denn dem Papst stehe das Recht zu: „die Person des zum römischen Könige Erwälten zu prüfen" und ihn „wegen Untauglichkeit zu verwerfen". Im März 1302 sandte der König die gewünschte Botschaft an Bonifacius, worauf dieser ihn am 30. April 1303 zu „seinem und der römischen Kirche besonderen Son, sowie zum römischen König und künftigen Kaiser" annahm. Nur für eine vollständige Darangabe aller kaiserlichen Rechte und die tiefste Erniedrigung vor dem Papst erkaufte sich Albrecht die Gunst Bonifacius VIII., denn in seiner Gegenerklärung vom 17. Juli 1303 erkannte er an, dass „der apostolische Stul das römische Kaisertum von den Griechen auf die Deutschen übertragen und den Kurfürsten das Recht gewärt habe, den römischen König zu wälen". Auch schwor er dem Papste und seinen Nachfolgern gehorsam zu sein und in dem Zeitraum der nächsten fünf Jare weder nach der Lombardei noch nach Tuscien einen Reichsvikar zu schicken. Warum der Papst den Herzog Albrecht, den er früher einen „Königsmörder" genannt, jetzt als rechtmäßigen Inhaber des in der Schlacht gewonnenen Thrones anerkannt, wird aus einer anderen Bulle klar, in welcher Bonifacius den König von allen früher eingegangenen Verpflichtungen entband, also auch von denen, die Albrecht in einem, gegen Bonifacius VIII. 1299 mit Philipp IV. v. Frankreich geschlossenen Bündnis übernommen hatte. Demgemäß gelobte nun König Albrecht wider alle Feinde des römischen Stuls ins Feld zu rücken. Villani, Tolemeo von Lucca ꝛc. berichten, dass Bonifacius, als der Kampf zwischen ihm und Philipp IV. den Höhepunkt erreicht, dem deutschen Könige Frankreich als ein angeblich päpstliches Lehen zum Geschenk gemacht habe, welches sich dann aber Albrecht anzunehmen geweigert. Urkundlich läfst sich eine so weitgehende Verleihung nicht nachweisen. Eine vom 31. Mai 1303 vorhandene Bulle besagt nur, dass die Geistlichkeit, der Adel und die Kommunen derjenigen am linken Rheinufer und an der Rhone gelegenen Gebiete des deutschen Reichs, welche Philipp bereits an sich gerissen oder eben mit Frankreich zu verbinden suchte, aller der von ihnen zum Schaden des deutschen Königs eingegangenen Verpflichtungen entbunden sein sollen. So wurde der Papst ein Beschützer der Rheingrenze. (Siehe die bez. Litteratur am Schluss des Artikels sub E.) Einen kräftigen Widerstand dagegen setzte der König und das Parlament von England den Übergriffen Bonifacius VIII. entgegen. Als Eduard I. 1298 zum zweiten Mal Schottland sich mit den Waffen unterworfen, verwandte sich Bonifacius VIII. für die Freiheit der Schotten auf Ansuchen derselben in einer am 27. Juli 1299 ausgestellten Bulle, indem er zugleich auf Schottland, als ein Besitztum der römischen Kirche, Anspruch erhob und den König wegen Antastung dieses päpstlichen Lehens vor seinen Richterstul forderte. Den einzig richtigen Weg, um dieser Anmaßung zu begegnen, beschritt Eduard I., als er 1301 die päpstliche Bulle dem Parlament vorlegte und damit die ganze Nation in die Schranken rief. Die Antwort des englischen Volkes war eine feste und würdige: „Schottland ist nie ein Lehen der römischen Kirche gewesen", der König wird daher „nicht vor Euerem Richterstul erscheinen", wollte er es, „wir würden es nicht dulden". Ebenso unumwunden erklärte dann der König am 7. Mai dem Papste,

s er von Schottland nicht abſtehen werde. Stillſchweigend muſste ſich Boni-
ius dieſe empfindliche Zurückweiſung gefallen laſſen, denn unterdeſs war der
oße weltgeſchichtliche Streit zwiſchen ihm und Frankreich ausgebrochen. (Siehe
ez. Litt. am Schluß d. Art. sub F.) Die Anſprüche Bonifacius VIII. auf eine
ltbeherrſchende Stellung Roms ſcheiterten ſchließlich an dem zähen Widerſtand
franzöſiſchen Königs und der von ihm aufgerufenen Nation. Der damalige
nig Philipp der IV., der Schöne, war ein Herrſcher, der ſchon völlig dem Ty-
us entſpricht, den Machiavelli ſpäter in ſeinem Fürſten gezeichnet. Er kannte
r ein Geſetz, das, welches der Eigennutz diktirte. Zur Erreichung ſeines
els: ſich zum unumſchränkten Alleinherrſcher zu erheben, und die Macht ſowol
des Adels als auch der hohen Geiſtlichkeit völlig zu brechen, war ihm kein Mittel
erlaubt. Wo Gewalt nicht ausreichte, wuſste er durch Verſchlagenheit und
ugheit die Wege zu ebnen und dabei überall doch den Schein zu waren, als ob
im Namen der gekränkten Ordnung und des verletzten Rechts, ja ſelbſt im
amen der beleidigten Kirche handle. Waren auch die Beziehungen des Papſtes
zu Philipp im Beginn ſeines Pontifikats die beſten, ſo mochten doch ſchon die
orhin berürten zudringlichen Aufforderungen Bonifacius VIII. zum Einſtellen
er Feindſeligkeiten gegen England den ſtolzen Fürſten unangenehm berürt haben,
als dann 1296 der Klerus von Frankreich und England ſich über die von Phi-
lipp IV. und König Eduard zum Zweck der Kriegsfürung auferlegten Steuern
bei Bonifacius beklagte, erließ dieſer am 25. Februar 1296 die Bulle Clericis
laicos, die in ihrem Eingang ſich der „allgemein belaſtenden, und darum auch
allgemein verletzenden, der Würde und Klugheit des apoſtoliſchen Stuls nicht an-
gemeſſenen" (Hefele) Phraſe bediente, daſs die Laien ſtets Feinde des Klerus ge-
weſen und auch noch jetzt ſeien, und dann in ihrem weiteren Verlauf alle Fürſten,
welche one Einwilligung der Kurie die Geiſtlichkeit beſteuern, mit dem Bann be-
drohte. Wärend Eduard I. von England, obwol er zuerſt Miene machte, alle
ſteuerverweigernden Prälaten der Lehen zu berauben, dennoch 1297 ausdrück-
lich erklärte, es dürfe ferner keine Steuer one Zuſtimmung des Klerus erhoben
werden, ſo antwortete Philipp auf die päpſtliche Drohung mit einem Verbot der
Ausfur alles gemünzten und ungemünzten Silbers ꝛc., d. h. der Überſendung aller
in die päpſtliche Kaſſe fließenden Summen. Hierauf trat Bonifacius zuerſt in der
Bulle Ineffabilis amor vom 25. Sept. 1296 ſeinen Rückzug an, der in zwei Brie-
fen vom 7. Febr. 1297 an den König und zuletzt in zwei an die franzöſiſchen
Biſchöfe gerichteten Schreiben vom 28 d. M. und vom 22. Juli 1297 in eine
Flucht auszuarten drohte. Hier erklärte Bonifacius, daſs die Bulle Clericis laicos
dort nicht zur Anwendung kommen ſolle, wo die Geiſtlichkeit der Krone freiwillig
ein Geſchenk mache, ſich auch nicht auf Notfälle beziehe, wann aber ein Notfall
eingetreten, ſolle der König von ſich aus beſtimmen, ja er ſelbſt, der Papſt, würde
nicht anſtehen, zum beſten des franz. Reichs das Beſitztum der römiſchen Kirche
zu opfern. Als nun vollends der Papſt am 11. Auguſt 1297 die Kanoniſation
Ludwigs IX. von Frankreich vollzogen, ſchien das Einvernehmen mit Philipp IV.
wider hergeſtellt. Doch ſchon die freundliche Aufnahme, die die vom Papſt proſkri-
birten Glieder der Familie Colonna bei Philipp fanden, drohte die Beziehungen
wider zu trüben, zumal da Philipp den maßloſen Verdächtigungen, welche die Ver-
triebenen auf den ſittlichen Charakter des Papſtes häuften, willig ſein Ohr lieh.
Wol war es Bonifac. VIII. gelungen, im Juni 1298 den Schiedsrichter zwiſchen
England und Frankreich zu ſpielen, aber dieſe Stellung war ihm von beiden Kö-
nigen nur unter der Bedingung eingeräumt, daſs er nicht als Papſt, ſondern als
Benedikt Gaetani, d. h. als Privatmann, ſeine Entſcheidung fälle. Indem er aber
in ſeinem Schiedsſpruch anordnete, daſs zur Befeſtigung des Friedens der gleich-
namige Son Eduard I. eine Tochter Philipps heiraten ſolle, zerriſs er eine Ver-
bindung, die zwiſchen dieſem engliſchen Prinzen und einer Tochter Guidos von
Flandern bereits 1294 abgeſchloſſen war. Dieſes Verfaren zeigt, daſs die Politik
Bonifacius VIII. ſich lediglich nach dem jeweiligen Nutzen des römiſchen Stuls
richtete; hatte er doch früher, als Philipp 1295 die Tochter Guidos, um ſie an
der Heirat mit einem Sone ſeines königlichen Feindes von England zu hindern,

ins Gefängnis warf, sich für die Freilassung der Unglücklichen am französischen Hofe verwandt, und jetzt antwortete derselbe Papst den gegen die Verbindung des englischen Prinzen mit der Tochter Philipps protestirenden Gesandten des flandrischen Grafen: Er wolle nicht, dass die zwischen England und Flandern abgeschlossene Konvention den von ihm zwischen Philipp und Eduard vermittelten Frieden störe, darum annulire er jenes von Guido von Flandern und Eduard für ihre Kinder geschlossene Verlöbnis. Trotz dieser eisigen Antwort ließen sich die flandrischen Gesandten in Rom 1299, als sich ihr Herr vor einen neuen Kampf mit Philipp IV. gestellt sah, zu einer — übrigens von Drumann mit Unrecht angezweifelten — Erklärung dem Papst gegenüber herbei, die an würdeloser Unterwürfigkeit selbst die weitgehenden Phrasen König Albrechts I. überbietet. Schon von ihnen wird aus der bekannten Theorie von den beiden Schwertern gefolgert, dass der Papst „der Richter in allen weltlichen und geistlichen Dingen sei", und dass er, da ihm das Recht zustehe, den höchsten Fürsten auf Erden, den Kaiser, zu richten und abzusetzen, auch über die Könige zu entscheiden habe. Erst 1301 kam der Ingrimm zwischen Bonifacius VIII. und Philipp IV. zu einem heftigen Ausbruch. Obwol schon seit 1299 sich die Klagen des Papstes über das vom König gemissbrauchte Regalrecht gesteigert, die neue Fehde drohte mit um so viel größerer Schroffheit gefürt zu werden, als beide Kämpfer nach jenem ersten Sieg des Königs und dem Rückzug Bonifacius VIII. ihre Forderungen noch höher geschraubt und die letzten Konsequenzen ihres Standpunktes gezogen hatten. Des Papstes Selbstbewusstsein war durch das Jubiläum, zu dem nach hunderttausenden zälende Scharen aus Italien, Frankreich, Deutschland, England ꝛc. im Jare 1300 nach Rom gewallfartet waren, um den vollkommenen Ablass zu erlangen, auf eine Höhe gestiegen, dass er alle Könige und Fürsten tief unter sich sah. Erklärte doch damals ein Kardinal in einer vor Bonifacius gehaltenen Rede, der Statthalter Christi sei zugleich geistlicher und weltlicher Herrscher und die Kirche habe die Pflicht, zugleich mit dem geistlichen und weltlichen Schwert die zu bekämpfen, welche diese doppelte Herrscherstellung des Papstes nicht anerkennen wollten. Dass Bonifacius wärend des Jubeljars gleichsam diese Rede zur Warheit gemacht hätte, indem er, wie eine Erzälung lautet, an einem Tage sich dem Volke in den Pontifikalgewändern, am zweiten mit der Kaiserkrone, dem Scepter und dem weltlichen Schwerte gezeigt, läßt sich bei dem verhältnismäßig seltenen und späten Auftreten dieser Nachricht nicht mit Sicherheit behaupten. Und dürfen wir von der Umgebung Philipps IV. auch nur annähernd auf diesen selbst zurückschließen, so sind seine Pläne im Jahr 1300 nicht weniger hochfliegende, als die seines Gegners auf dem Stule Petri gewesen. In diesem Jare verfaßte der königliche Advokat Pierre Dubois eine Denkschrift, betitelt: „Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Francorum". Der Verfasser entfaltet eigentlich das erst von Napoleon I. ausgefürte Programm einer französischen Weltmonarchie. Er weiß nämlich dem Könige anzugeben, auf welchen Wegen und mit welchen Mitteln Konstantinopel, Deutschland, Spanien, Ungarn, die Lombardei, Neapel und Sicilien, Frankreich unterworfen werden könnten. Die Forderung Dubois in Bezug auf Rom lautete: Säcularisirung des Patrimoniums Petri; die Sache eines Papstes sei es, Sünden zu vergeben, zu predigen und zu beten, nicht aber als weltlicher Herrscher durch Kriegfüren ein schlechtes Vorbild zu geben. Mögen auch Philipps eigne Pläne nicht ganz so hochfliegend gewesen sein, der königliche Ratgeber hätte seine Ideeen nicht zu Papier gebracht, wenn er nicht gewusst, dass sie seinem Herrscher sympathisch gewesen. Die äußere Veranlassung, dass die Verstimmung zwischen Bonifacius und Philipp in offene Feindschaft umschlug, war die Sendung Bernhards von Saisset, Bischof von Pamiers, eines Franzosen, als päpstlichen Nuntius (1301) nach Paris, um Philipp zum Kreuzzug und zur ausschließlichen Verwendung des von der Kirche erhobenen Zehnten für diesen heiligen Zweck zu ermanen. Die Wal des Gesandten kam einer Herausforderung von Seiten des Papstes gleich, war doch wegen vieler Reibungen Bernhard von Saisset eine der am Hofe Philipps IV. missliebigsten Persönlichkeiten. Seinem König gegenüber scheint dieser sich als

päpſtlicher Botſchafter fülende Prälat einen anmaßenden Ton angeſchlagen zu haben. So lange er am königlichen Hofe als päpſtlicher Geſandter weilte, taſtete Philipp ihn nicht an, aber den nach Pamiers zurückgekehrten Biſchof ließ er alsbald nach Paris vorladen und ihm den Prozeſs als einem Hochverräter und Majeſtätsbeleidiger machen. Der Gerichtshof ſprach ihn auf die Anklage des Richters Petrus Flotte der ihm zur Laſt gelegten Verbrechen ſchuldig und forderte ſeine Verhaftung und Abſetzung. So lange, bis letztere vom Papſt erwirkt, übergab der König den Biſchof von Pamiers dem Metropoliten desſelben, dem Erzbiſchof von Narbonne, zur Überwachung. Kaum erfur Bonifacius VIII. von der ſchmählichen Behandlung ſeines Geſandten, als er am 5. Dez. 1301 die augenblickliche Freilaſſung des gefangenen Biſchofs behufs einer Reiſe nach Rom kategoriſch, d. h. unter Androhung des Bannes, verlangte. An demſelben Tage forderte der Papſt alle franzöſiſchen Biſchöfe, die hervorragendſten Äbte, die Doktoren der Theologie, die Magiſter des kanoniſchen und weltlichen Rechts und die Abgeordneten der Kapitel auf, perſönlich am 1. Nov. 1302 in Rom zu erſcheinen, um ihm ihren Rat in Angelegenheiten der franzöſiſchen Kirche zu erteilen, und machte in der Bulle Ausculta fili dem König unter heftigen Vorwürfen hiervon Anzeige; auch forderte er ihn auf, ſich perſönlich zu dieſer Gerichtsſitzung einzufinden, oder ſeine Bevollmächtigten zu ſenden. Motivirt war dieſe Anmaßung durch den Hinweis, daſs Gott den Vikar Chriſti „über die Könige und Reiche geſetzt habe“, wodurch er die Befugniß beſitze „anzuordnen, was zur Abſchaffung der Miſsſtände und zu einer guten Verwaltung des franzöſiſchen Reichs nützlich ſei“ Wol ließ Philipp den Biſchof von Pamiers frei, erteilte ihm aber, wie auch dem päpſtlichen Nuntius, den Befehl, Frankreich innerhalb einiger Tage zu verlaſſen. Dann griff er zu einer, die Kurie mit Verderben bedrohenden Waffe, er, der despotiſchſte Fürſt der damaligen Zeit, appellirte an die Nation, berief auf den 10. April 1302 die Barone, Prälaten und auch die Vertreter der Städte zu einem Reichstag nach Paris. Hier legte er ihnen eine päpſtliche Bulle vor, nicht die ächte Bulle Ausculta fili, dieſe war ſofort nach ihrer Übergabe verbrannt worden, ſondern eine gefälſchte, welche die päpſtliche an Schroffheit im Ausdruck um vieles überbot. Nachdem hier die Barone und die Vertreter der Städte erklärt hatten, daſs ſie dem König in ſeinem gerechten Kampf gegen Bonifacius mit Gut und Blut beiſtehen wollten, ſahen ſich auch die franzöſiſchen Prälaten zu einem ähnlichen Gelöbnis genötigt. Die Bitte derſelben, zu der vom Papſt nach Rom berufenen Synode reiſen zu dürfen, wurde rundweg abgeſchlagen. Geſandte der drei Stände brachten die Beſchlüſſe derſelben nach Rom. In ihrer Gegenwart erklärte der Kardinal-Biſchof von Porto: „Die jurisdictio temporalis ſteht de jure dem Papſte zu als Vikar Chriſti und Petri, aber nicht quantum ad usum et executionem“; der Papſt ſelbſt aber verſtieg ſich in einer — von Boutaric mit Unrecht angezweifelten — Allokution zu der Drohung, daſs er den König, den er einen „Toren“ ſchalt, bei andauerndem Widerſtand „wie einen Troſsbuben (garçon) abſetzen werde“. Übrigens zeigten ſich ſowol der Kardinal-Biſchof von Porto, als auch der Papſt ſelbſt in ihren Reden gewillt, den verletzenden Eindruck der früheren Bullen zu mäßigen, indem ſie die ſo überaus dehnbare Zuſicherung gaben, der König ſei in weltlichen Dingen dem Papſt nur inſofern, als er Sünde tue, untergeordnet. Es muſste in Rom eine tiefe Wunde ſchlagen, als gegen Schluſs des Jahres 1302 Philipp durch ſeine Geſandten erklären ließ, er ſehe alle Befugniſſe Bonifacius VIII. als Schiedsrichter in dem Streit zwiſchen Frankreich und England für völlig erloſchen an. Nun ermante der Papſt Eduard I. nicht mehr zum Frieden, ſondern zum Krieg gegen Frankreich, konnte es aber doch nicht verhindern, daſs die bisherigen Feinde 1303 ſogar ein Bündnis ſchloſſen. Trotz aller Hinderniſſe, die der König den Biſchöfen in den Weg geſtellt, fand ſich eine nicht unbedeutende Anzal franzöſiſcher Prälaten zu der angeſetzten Synode ein, die Bonifacius am 30. Oktober 1302 eröffnete. Als das Reſultat derſelben dürfen wir die, von Rom im Prinzip nie zurückgenommene, Bulle „unam sanctam“ anſehen, deren Verfaſſer warſcheinlich Aegidius Colonna, Erzbiſchof von Bourges, geweſen iſt. Die Theorie von den beiden Schwertern ward hier mit den Worten: Beide Schwerter ſind in der

Gewalt der Kirche, das geistliche und das weltliche, jenes muſs von der Kirche, dieſes für die Kirche, aber „ad nutum et patientiam sacerdotis“ gefürt werden, zu einem Ausdruck gebracht, der ſachlich nichts neues enthält, ſich vielmehr an die Erklärung der flandriſchen Geſandten vom Jare 1299 anſchloſs, aber in der Form alles hinter ſich ließ, was der kurialiſtiſche Stil bisher zu Tage gefördert. Indem der Papſt am Schluſſe dieſer Bulle erklärte, daſs alle Menſchen um ihrer Seligkeit willen dem römiſchen Pontifex ſich unterwerfen müſſen, und diejenigen, welche ſeiner Gewalt widerſtreben, Manichäer ſchalt, häufte er zu den Beleidigungen gegen den König noch die einen Nachkommen des hl. Ludwig am tiefſten verletzende der Ketzerei. Doch Philipp verſtand ſeinen Haſs, der ihn, wie es ſcheint, bald nach Empfang der Bulle den ſpäter ausgefürten Racheplan ſchmieden ließ, zunächſt unter dem Schein des Eingehens auf päpſtliche Vermittlungsverſuche zu verbergen. Als Bonifacius das vergebliche ſeiner Bemühungen einſah, trug er ſeinem Kardinal-Legaten am 13. April 1303 auf, Philipp mitzuteilen, daſs er bei fernerem Widerſtreben ausgeſchloſſen ſei von der Gemeinſchaft der Gläubigen und der Sakramente. Der Überbringer dieſes Auftrags ward in Frankreich verhaftet, und der Kardinal-Legat hielt es für geraten, ſofort zu fliehen. Am 13. Juni 1303 klagte Wilhelm du Pleſſis vor einer ausgewälten Verſammlung von franzöſiſchen Geiſtlichen, Baronen und Juriſten — nicht wie man angenommen hat, vor den zum zweiten Mal berufenen drei Ständen — über den traurigen Zuſtand der Kirche, die kein rechtmäßiges Oberhaupt habe, da Bonifacius ſein Amt erſchlichen und den Stul Petri durch zalloſe Verbrechen entweiht. Dieſe zält er am folgenden Tage in einer Anklageſchrift auf, welche den Papſt in 24 Punkten mehrfacher Ketzerei, der Begünſtigung des Götzendienſtes, des Verkehrs mit Dämonen und Warſagern, der kraſſeſten Simonie, des Blutdurſtes, des unerlaubten Umgangs mit ſeiner Nichte, der Sodomie, der Ermordung Coeleſtins, der Verachtung des Bußſakraments und der Faſten, der Geringſchätzung des geſamten Geiſtlichen- und Mönchs-Standes ꝛc. beſchuldigte. Dieſe niedrigen Verleumdungen waren übrigens nicht von Philipp IV. oder von du Pleſſis erfunden, ſondern von Gegnern des Papſtes in Italien dem franzöſiſchen Hofe kolportirt worden. Auf dieſe Anklage hin beſchloſs die Verſammlung, an ein allgemeines Konzil zu appelliren, vor dem ſich der Papſt verantworten möge. Von allen Korporationen und allen Klaſſen der Geſellſchaft liefen unzälige Zuſtimmungen — teils freiwillig, teils aber auch in Folge von Zwang — zu dieſem Beſchluſs der Verſammlung ein. So zalte Philipp Bonifacius VIII. jene Vorladung vor eine, aus franzöſiſchen Prälaten beſtehende, römiſche Synode, ſo die Anſchuldigung der Ketzerei mit gleicher Münze heim; aber ſollte dieſe Citation des Papſtes vor ein Konzil nicht eine leere Drohung bleiben, ſo muſsten Mittel gefunden werden, um ihn zu zwingen, der Aufforderung Folge zu leiſten. Für dieſen Zweck arbeitete in Italien Wilhelm Nogaret von Toulouſe, der Vizekanzler Philipps. Mit ihm verband ſich Sciarra Colonna, ein Glied der bekannten, vom Papſt geächteten römiſchen Adelsfamilie. Mit Gold gewannen ſie die Barone der Campagna, die Bonifacius wegen der Begünſtigung ſeiner Nepoten, der Gaetani, haſsten. Selbſt in Anagni, wo ſich die Kurie damals aufhielt, hatte Nogaret hervorragende Männer der Bürgerſchaft und der päpſtlichen Umgebung in die Verſchwörung hineingezogen. Unterdeſs hatte ſich Bonifacius zum äußerſten entſchloſſen, am 8. Sept. 1303 ſollte Philipp in der Kirche von Anagni gebannt werden. Die Bulle war ſchon ausgeſtellt und vom Papſt unterſchrieben, da hinderte ihn ein Ereignis an der perſönlichen Verkündigung ſeines Urteils. In Kenntnis geſetzt, daſs Bonifacius am 8. Sept. 1303 den Bann über Philipp auszuſprechen gedenke, drang Nogaret in der Morgendämmerung des 7. Sept. mit ſeinen Genoſſen und einigen hundert Mann Bewaffneter, voran die Fane der römiſchen Kirche, durch die von Verrätern ihm geöffneten Tore in die Stadt Anagni. Das Gemach des Papſtes betretend, fand die Rotte dieſen mit den Pontifikalgewändern angetan, voll ungebeugten Stolzes auf dem Throne ſitzend, bereit, den Todesſtoß zu empfangen. Allen Aufforderungen Nogarets, entweder abzudanken oder ſich einem Konzil zu unterwerfen, oder die gegen Frankreich gerichteten Bullen aufzuheben, widerſtand

der streng bewachte, aber nicht — wie es Darstellungen von päpstlicher Seite berichten — gemißhandelte Bonifacius VIII. Endlich am 9. Sept. befreiten die Einwohner von Anagni das gefangene Oberhaupt der Kirche. Jedoch Nogaret und Sciarra Colonna gelang es, zu entfliehen. Diese Niederlage Bonifacius VIII. erschütterte das Ansehen des Papsttums in seinen Grundfesten, zumal der Nachfolger auf dem Stul Petri, Benedikt IX. (s. diesen Art.), sich zur äußersten Nachgiebigkeit verstehen mußte. (Siehe die betreffende Litteratur am Schluss des Artikels sub G.) Mit einem an die Zeiten des Investiturstreites erinnernden Eifer wurde nun bald in Abhandlungen die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat erörtert und mit Schärfsinn die völlige Unabhängigkeit der Statsgewalt vertreten. Die bedeutendsten Vorkämpfer dieser Ansicht sind der Verfasser der Disputatio super potestate praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commissa, [illegible] Wilhelm Occam ansah, gegen dessen Autorschaft aber Rietz[illegible] geltend gemacht hat, und der Dominikaner Johann von [illegible] tractatus de potestate regia et papali. (Siehe d. bez. Litt. am [illegible]) Nach Rom am 25. Sept. zurückgekehrt, soll Bonifac., von der [illegible] verfallen sein und sich selbst zerfleischt haben. [illegible] ins Reich schlecht ersonnener Lügen gehört — [illegible] der Gruft gehobener Leichnam trug nicht die geringsten [illegible] — so wird auch die Nachricht von seinen im Wan[illegible] völlig grundlos sein, mindestens eine starke Über[illegible] nachdem er gebeichtet, am 11. Okt. 1303. Einst hat [illegible] das Papsttum von der Höhe, die es im 12. und 13. Jar[illegible] herabsteigen, so konnte das nicht auf eine ehrenvollere Weise [illegible] Bonifacius VIII. Dieses Wort wird ihm von ultramontanen [illegible] und weder jener, noch diese, haben bedacht, wie [illegible] der Kirche Christi gefasst ist. Denn sittlich gereicht es [illegible] wider die weitgehendsten Ansprüche zu erheben, welche [illegible] zu dem Besitzstand an Rechten befinden; und will [illegible] eines Auftretens rein äußerlich nach dem Erfolg beur[illegible] seine Absichten nur in Deutschland vollständig, in [illegible] unterlag dagegen aber gänzlich in Sicilien, Toscana, [illegible] und Frankreich, d. h. überall dort, wo sich die Fürsten [illegible] konnten. Ihm fehlte in seinem Kampf das religiös[illegible] Ehrfurcht gebietender Charakter, wie er denn auch nir[illegible] Nicolaus I., Gregor VII. oder Innocenz III. den sitt[illegible] den formal juristischen Standpunkt vertritt. — Ihm fehlte [illegible]nenheit in der Wal der Mittel und die Fähigkeit, die neuen [illegible] erwachten nationalen Bewegung zu erkennen und zu prü[illegible] wird nur übertroffen von der seines Gegners Philipp IV. [illegible] mancher andere Makel an der Persönlichkeit dieses Papstes [illegible] Wege einzuschlagen, die ihm sein maßloser Ehrgeiz vorzeichnete, [illegible] die Steuern und Zehnten, die er behufs Widergewinnung des [illegible] zu seinen Kriegen und Kämpfen zu gebrauchen. Auch ist [illegible] unbegründet, dass er die Vorrechte seiner Stellung benutzte, [illegible] Geld und Geldeswert zusammenzubringen in der Absicht, sein [illegible] Gaetani, mit fürstlichem Glanz zu umgeben. Wo er den Frieden, [illegible] England und Frankreich, vermittelte, geschah es nicht one den klar [illegible] Hauptzweck, sich als den obersten Schiedsrichter der Völker hin[illegible] er von der Zwietracht der Fürsten für sich Vorteil erwarten, [illegible] einen gegen den andern, wie z. B. Albrecht I. und Eduard I. [illegible] IV. Die von seinen Gegnern gegen ihn oftmals geschleuderte An[illegible] unsittlichen, den schamlosesten Ausschweifungen ergebenen Lebens, muss [illegible] Kritik völlig bei Seite liegen lassen, sie werden von keinen glaub[illegible] bestätigt. Ebenso unberechtigt ist die Anschuldigung der Ketzerei. [illegible] Clemens V. guten Grund zu dem zweifelhaften Lob, das er Boni[illegible] wendet, wenn er ihn einen Vertilger der Häretiker nennt. Denn wir

wissen, dass er die Gesetze Kaiser Friedrichs II. gegen die Ketzer nicht bloß bestätigte, sondern noch verschärfte. Eine besonders schwere Verfolgung erfur der Orden der Coelestiner-Eremiten. Allerdings rief derselbe die ganze Strenge des Papstes wach, indem er sich mit der Thronbesteigung des Kardinals Gaetani wenig einverstanden zeigte, und sich zu der Partei der Colonna hielt. Der hervorragendste Mönch aus diesem Kreise, Fra Jacopone da Todi, der Dichter des Stabat Mater, büßte seine Widersetzlichkeit bis zum Tode Bonifacius VIII. in einem finstern Kerker. Der Eremiten-Orden wurde aufgehoben und die Glieder desselben bis in ihre verborgensten Schlupfwinkel verfolgt. Die meisten der Zeitgenossen beurteilen Bonifacius sehr ungünstig. Man nannte ihn, vielleicht mit einer noch zu glänzenden Bezeichnung „den hochherzigen Sünder". Nicht one Beimischung persönlicher Gereiztheit redet Dante von ihm, als „der neuen Pharisäer Herr und Hort". Selbst Tolomeo von Lucca schalt ihn einen „dünkelhaft anmaßenden Menschen". So herrschsüchtige Naturen, wie Bonifacius, dulden keine selbständigen Geister neben sich. Selbst von dem Kollegium der Kardinäle vertrug er keinen Widerspruch. Wie willkürlich er verfaren, zeigt eine Bulle Benedikts XI. vom 14. Jan. 1304, in der er solche Bestimmungen seines Vorgängers aufhebt, die one Zustimmung der Kardinäle erlassen waren. Wol hat Bonifacius insofern das heilige Kollegium äußerlich geehrt, als er hohe Strafen auf jegliche Beleidigung eines Kardinals setzte. Auch soll er das bisher nur den legati a latere zustehende Recht, purpurne Gewänder zu tragen, allen Kardinälen zuerteilt haben. Die Verleihung dieser Ehrenvorzüge fällt aber gerade in den Augenblick, wo Bonifacius gegen die beiden Kardinäle Colonna mit Gewaltmaßregeln einschritt und das übrige heilige Kollegium, um hierdurch nicht zu tief verletzt zu werden, mit beruhigenden Versicherungen abgefunden werden musste. Charakteristisch ist es für das Pontifikat Bonifac. VIII., dass allüberall die synodale Tätigkeit erlamte, eine Erscheinung, die sich nur daraus erklären lässt, dass eine Zeit, in der sich die Kirche so völlig in weltliche Händel verliert, für Erhaltung und Erweckung christlichen Lebens unfruchtbar ist. Einen großen Einfluss auf die Weiterbildung des kanonischen Rechts gewann Bonifacius VIII., indem er 1298 zur Herausgabe des sogenannten liber sextus schritt, einer Sammlung, welche seine Dekretalien und die seiner Vorgänger bis auf Gregor IX. enthält und eine Fortsetzung bilden sollte zu den fünf Büchern, die der letztgenannte 1234 hatte zusammenstellen lassen. Auch gereicht es Bonifacius zum Ruhm, dass er nach dem Vorbilde der Universität von Bologna in Avignon und zu Fermo, in der Mark Ancona, Hochschulen für Theologie, die beiden Rechte, für Arzneiwissenschaft und die freien Künste errichtete. Vor allem hat sich Bonifacius VIII. ein Anrecht erworben auf die Dankbarkeit Roms durch die Neubegründung der von Karl von Anjou 1265 gestifteten römischen Universität (1303). Unter seinen die Gesamtkirche betreffenden Bestimmungen ist die Bereicherung des katholischen Festkalenders zu erwänen, 1294 befahl er die Gedenktage der 4 Evangelisten, der 12 Apostel und der 4 großen Kirchenlehrer järlich mit doppeltem Offizium zu begehen. Dass Bonifacius Ludwig IX. von Frankreich in die Zal der Heiligen aufnahm, ist schon früher erwänt.

Quellen: Nicolaus Specialis, Hist. sicula ap. Muratori: rerum Ital. scr. X, p. 690 ss.; G. Villani, Historie fiorentine ap. Muratori: Rer. Ital. scr. XIII, p. 348 ss.; Ptolomaeus von Lucca, Histor. eccles. ap. Muratori Rer. Ital. scr. XI, p. 1202 ss.; Bernardus Guidonis, Vitae pontif. Rom. ibid. t. III, I, p. 670 ss.; Ferretus v. Vicenza, Hist. rer. in Italia gestarum etc., ibid. t. IX, p. 967 ss.; Annales Parmenses majores in M. G. S. XVIII, p. 714 ss.; Franciscus Pipinus, Chronicon ap. Muratori, Rer. It. scr. t. IX, p. 735 ss.; Dino Compagni, Istoria fiorentina galt bisher als wertvolle Quelle, ist aber von Scheffer-Boichorst als Fälschung erwiesen (Scheffer-Boichorst, Florentiner Studien, Leipz. 1874, S. 45 ff.; Derselbe, Die Chronik des Dino Compagni, Leipzig 1875); Chronicon Colmariense in M. G. S. XVII, p. 263 ss.; Annales Eberhardi archidiac. Ratisponensis in M. G. S. XVII, p. 599; Johannes Victoriensis, Chronicon Carinthiae in Boehmer fontes rer. Germ. I, p. 334 ss. und 344 s.; Guilelmus de Nangiaco,

Chronicon ap. Bouquet: Recueil des historiens des Gaules et de la France, t. XX, p. 577 ss.; Anonymus continuator chronici Guilelmi de Nangiaco ap. Bouquet, Rec. t. XX, p. 584 ss.; Petrus episc. Lodovensis: tractatus pro extirp. haer. Albig. ap. Duchesne, Hist. Franc. scr. t. V, p. 787 ss; Nicol. Trivetus, Chronicon in der Ausgabe des Thomas Hog, London 1845, p. 334 ss.; Walteri de Heminghburgh, Chronicon de gestis regum Angliae in der Ausgabe von Hamilton, tom. II, London 1849, p. 39 ss.; Rishangeri chronicon ed. by Riley, Lond. 1865, p. 145 ss., conf. auch p. 483 ss., etc. Die Regeſten Bonifacius VIII. finden ſich bei Potthast, Reg. pont. Rom. vol. II, Berol. 1875, p. 1923 ss. und p. 2133 ss. Anderweitige Aktenſtücke ſind verzeichnet in den von Bzovius, Spondanus und Raynaldus gelieferten Fortſetzungen der Annal. eccles. des Baronius, ferner in den weiter unten angefürten Werken von Dupuy, Baillet, Wailly, Boutaric, Toſti ꝛc., ſowie in Rymer, Foedera conventiones... inter reges Angliae et alios etc., edit. III, 1739, tom. I, pars III, p. 141 ss.

Litteratur: A) betreffend die Stellung Bonifacius VIII. zu den Fürſten und den Staten Italiens: Petrini, Memorie Prenestine disposte in forma di Annali, Roma 1795; Sugenheim, Geſch. d. Entſtehung und Ausdehnung des Kirchenſtaates, Leipz. 1854, S. 201 ff.; Canale, Nuova istoria della Republica di Genova, Firenze 1860, vol. III, p. 65 ss.; Hefele, Die Reſtitution der Colonnas im Jahre 1304 in der Theol. Quartalſchrift, Tübing. 1866, S. 405 ff.; Scheffer-Boichorſt, Florent. Stud., Leipz. 1874, S. 131 ff. und 150 ff.; G. Capponi, Storia della Republica di Firenze, t. I, Firenze 1875, p. 91 ff. ꝛc. B) betreffend die Stellung Bonifacius VIII. zu Dänemark: Suhm, Hist. af Danmark, Kjobenhaven 1812, S. 229 ff.; Dahlmann, Geſch. v. Dänem., Bd. I, Hamburg 1840, S. 425 ff.; Karup, Geſch. der kath. Kirche in Dänem., aus dem Däniſchen überſetzt, Münſter 1863, S. 76 ff. C) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu Ungarn: Mailath, Geſch. der Magyaren, Bd. II, 2. Aufl., Regensb. 1852, S. 1 ff.; Feßler, Geſch. v. Ungarn, Bd. I, 2. Aufl. (von E. Klein), Leipzig 1867, S. 451 ff., Bd. II Leipz. 1869, S. 3 ff. D) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu Polen reſp. Böhmen: Palacky, Geſch. v. Böhmen, Thl. II, Abth. I, Prag 1847, S. 351 ff.; Caro, Geſch. Polens, Bd. I, Gotha 1863, S. 12 ff.; Schleſinger, Geſch. Böhmens, Prag 1869, S. 134. E) betreffend die Stellung Bonifac. VIII. zu Deutſchland: Lichnowsky, Geſch. des Hauſes Habsburg, Bd. II, Wien 1837, S. 119 ff.; Droyſen, Albrecht I. Bemühungen um die Nachfolge im Reich, Leipzig 1862, S. 53 ff.; Kopp, Geſch. der Widerherſtellung und des Verfalls des heil. röm. Reiches, Buch VI, Berl. 1862, S. 167 ff., 202 f., Buch VII, S. 75 ff., 118 ff.; Mücke, Albrecht I., Gotha 1866, S. 101 ff., 119 ff.; O. Lorenz, Deutſche Geſch. im 13. und 14. Jahrhundert, Bd II, Abth. II, Wien 1867, S. 557 ff. und 628 f. F) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu England: R. Pauli, Geſch. von England, Bd. IV, Gotha 1855, S. 99 ff., 110 f., 133 f., 148 ff., 154 f.; Tytler, The History of Scotland, Edinb. 1864, vol. I, S. 67 ff.; G) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu Frankreich: P. Dupuy, Hist. du differend d'entre le pape Bonif. VIII. et Phil. le Bel roy de France, Paris 1655; Bulaeus, Historia universitatis Parisiens. tom. III, Paris 1666, p. 513 ff. und tom. IV, Paris 1668, p. 1 ss.; Adr. Baillet, Hist. des démêlez du pape Bonif. VIII. avec Phil. le Bel, 2. ed., Paris 1718; L. Flathe, Geſch. der Vorläufer der Reform., Thl. II, Leipz. 1836, S. 27 ff.; M. Michelet, Hist. de France in Oeuvres de Michelet, t. III, Bruxelles 1840, p. 388 ss.; M. Wailly, Mémoire sur un opuscule anonyme etc. in den Mémoires de l'Institut national de France: Académie des inscriptions et belles lettres, tom. XVIII, pars II, Paris 1849, p. 435 ss.; G. Phillips, Kirchenrecht, Bd. III, Regensburg 1848, S. 239 ff.; M. Kervyn de Lettenhove, Hist. de Flandre, t. II, Bruges 1853, p. 38 ss.; Kervyn de Lettenhove, Recherches sur la part, que l'ordre de Citeaux et le comte de Flandre prirent a la lutte de Bonif. VIII. et de Phil. le Bel, Bruxelles 1853; Guettée, Hist. de l'église de France, t. VI, Paris 1856, p. 233 ss.; Ch. Jourdain, Un ouvrage inédit de Gilles de Rom, Paris 1858, p. 26; Goſſelin, Die Macht des Papſtes im Mittelalter, aus dem Franzöſiſchen überſ., 2. Aufl., Münſter 1859,

Bd. II, S. 260 ff.; Edg. Boutaric, La France sous Phil. le Bel, Paris 1861, p. 88 ss. (sehr beachtenswert); F. X. Kraus, Aegidius von Rom in Österreich. Vierteljahresschrift für kath. Theol., Jahrg. I, Wien 1862, S. 20 ff.; Boutaric, Les idées modernes chez un politique du XIV. siècle in der Rev. contempor. 1864, p. 417 ss.; Schwab, Zur kirchl. Gesch. des 14. Jahrh. in der Tüb. theol. Quartalschrift, Tüb. 1866, S. 1 ff. (völlig vorurteilslos); Greil, Zur Gesch. des 14. Jahrh. ibid., Tüb. 1866, S. 645 ff.; Schwab, Über einen neu entdeckten Grund des Verfahrens Phil. gegen Bonif. VIII., ibid., Tüb. 1867, S. 232 ff.; J. Hergenröther, Kath. Kirche und Christl. Staat, 2. Ausg., Freib. i. Br. 1873, Abthl. II, S. 319 ff. (eine Apologie des Verfarens Bonif. VIII. geg. Phil. IV.); M. Martens, Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat, Stuttg. 1877, S. 30 ff. H) betreffend die polemischen Schriften über das Verhältnis v. Staat und Kirche: G. Lechler, Der Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstl. Absolutismus im Anfang des 14. Jahrh., Leipz. 1870, S. 12 ff.; ders. Joh. v. Wiclif und die Vorgesch. der Reformation, Leipz. 1873, Bd. I, S. 98 ff.; Friedberg, Die mittelalterl. Lehren über das Verhältniß von Staat und Kirche in Zeitschrift für Kirchenrecht v. Dove, 1869, Bd. VIII, S. 79 ff.; S. Riezler, Die liter. Wiedersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers, Leipz. 1874, S. 139 ff.

Allgemeine Litteratur über Bonifacius VIII.: J. Rubeus, Bonif. VIII. e familia Cajetanorum principum Romanus pontifex, Romae 1651 (feiert Bonifacius VIII. als das Ideal eines Papstes); Arch. Bower, Unpart. Historie d. röm. Päpste, übers. von v. Rambach, Bd. VIII, S. 232 ff.; Schroeckh, Christl. Kirchengeschichte Bd. 26, Leipz. 1797, S. 522 ff.; Planck, Gesch. der Christl. kirchl. Gesellschaftsverfassung, Bd. V, Hannover 1809, S. 12 ff.; C. Höfler, Rückblick auf Bonifac. VIII. und die Literat. seiner Gesch. in den Abhandl. der königl. Bayerischen Academie der Wissensch., Bd. III, Abth. III, München 1843, S. 3 ff.; L. Tosti, Storia di Bonifazio VIII. e de suoi tempi, vol. I und II, Monte Cassino 1846 (durchgängig eine Verherrlichung Bonif. VIII.); Wiseмann, Abhandlungen über versch. Gegenst., Bd. III, S. 170 ff.: Papst Bonifac. VIII. (gleicher Tendenz wie das vorgenannte Werk); Damberger, Synchr. Gesch. d. Kirche und der Welt, Bd. XII, Regensburg 1851, S. 95 ff.; W. Drumann, Gesch. Bonifacius VIII., 2 Thle., Königsberg 1852 (kritisch, hin und wider allzu eingenommen gegen Bonif.); Christophe, Gesch. des Papstthums während des 14. Jahrhunderts, Bd. I, Paderb. 1853, S. 62 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderb. 1857, S. 326 ff.; Chantrel, Bonif. VIII., Paris 1862; Hefele, Conciliengesch. Bd. VI, Freib. i. Br. 1867, S. 251 ff. (unter sämtlichen kathol. Schriftstellern neben dem sub G genannten Schwab der objektivste in der Beurteilung Bonif. VIII.); Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. II, Berlin 1867, S. 618 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, Bd. V, Stuttgart 1871, S. 515 ff.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, Berl. 1876, S. 216 ff.

R. Zoepffel.

Bonifacius IX., Papst von 1390—1404. Peter Tomacelli aus einem Adelsgeschlechte Neapels stammend, wurde von Urban VI. zum Kardinaldiakon, später zum Kardinalpriester ernannt. Als dieser Papst am 15. Okt. 1389 gestorben war, ging aus dem Konklave nach einem nur kurzen Kampf mit zwei andern Bewerbern um die Tiara am 2. Nov. 1389 Kardinal Tomacelli als Papst Bonifacius IX. hervor. Seine Sittenreinheit und sein Verstand hatten ihn den Wälern empfohlen. Er musste bald den Kampf mit dem Gegenpapst von Avignon, Clemens VII. aufnehmen; wollte es auch wenig besagen, dass dieser ihn in den Bann tat — wofür ihm Bonifacius IX. mit gleicher Münze heimzalte — so brachte doch das von Clemens VII. in Gemeinschaft mit Ludwig II. von Anjou gegen Ladislaus von Neapel und den mit diesem verbündeten römischen Papst ausgerüstete Heer auch den letzteren in nicht geringe Verlegenheit. Der ihm reichlich zufließenden päpstlichen Geldunterstützung verdankte der König Ladislaus nicht zum kleinsten Teil den schließlichen Sieg über den franz. Prinzen; für diese Unterstützung

bezeugte er sich dem Papst dadurch dankbar, dass er das Königreich Neapel, welches sich bisher zu Clemens VII. gehalten, zur Anerkennung des römischen Papstes brachte. Seine Hoffnung, den Nebenbuler zu Avignon völlig beseitigen zu können, gründete Bonifacius IX. auf den deutschen König Wenzel, den er zur Kaiserkrönung nach Rom aufforderte. Aber dieser war durch Unruhen im Reich sowie in seinen Erblanden viel zu beschäftigt, als dass er vorderhand an einen Römerzug hätte denken können. Auch die Gesandtschaft, die Bonifacius IX. an König Karl VI. von Frankreich 1392 richtete, um ihn von der Obedienz Clemens VII. abzuziehn, blieb one Erfolg. Die Aussicht auf Beilegung des Schismas, die der am 16. Sept. 1394 erfolgende Hintritt Papst Clemens VII. eröffnete, zerstörten die Kardinäle zu Avignon durch die von ihnen schon am 28. September vollzogene Neuwal. Wie sehr auch Benedikt XIII. (siehe diesen Art.) von Avignon aus dem König von Frankreich seine Bereitwilligkeit zur Cession erklärte, so zeigte er sich doch ebensowenig wie sein Gegner in Rom zur Abdankung gewillt, als die Gesandten Englands, Frankreichs, Castiliens im Namen ihrer Herrscher 1397 beide Gegenpäpste dringend hiezu aufforderten. Auch die Mission, die Peter von Ailli 1398 im Namen Wenzels von Deutschland und Carl VI. von Frankreich, die sich zu Rheims über die zur Beilegung des Schismas anzuwendenden Mittel vereinigt, an die Höfe von Avignon und Rom unternahm, erzielte bei Benedikt XIII. nichts, bei Bonifacius IX. nur das schwerlich ernstgemeinte Versprechen der Abdankung für den Fall, dass auch der Gegenpapst die via cessionis betrete. Wol diese Geneigtheit Wenzels, auf die französischen Pläne zur Beilegung des Schismas durch Abdankung beider Gegenpäpste einzugehen, bewog Bonifacius IX. 1400 seine Unterstützung den Kurfürsten von Mainz, Köln und Pfalz zuzusagen, als diese Wenzel absetzen und einen neuen König wälen wollten. Da aber der Papst um dieselbe Zeit dem Könige versichert, er werde auf seiner Seite ausharren, ja ehe er in die Absetzung willige, für ihn sein Blut vergießen, so zeigt er sich als treulos und doppelzüngig. Nachdem nun Wenzel im Aug. 1400 des Reichs verlustig erklärt und Ruprecht von der Pfalz zum König gewält ward, wollte der Papst sich trotz dringender Bitten des letzteren nicht sofort für ihn entscheiden, sondern abwarten, wie der Kampf um die Krone verlaufen werde. Als sich nun vollends König Ruprecht weigerte, irgendwelche Erklärungen in Bezug auf ein ferneres Verharren bei der Obedienz Bonifacius IX. in den bei der Kaiserkrönung abzulegenden Eid aufzunehmen, so schienen sich, da der Papst an einem derartigen Versprechen zäh festhielt, die Beziehungen zwischen diesem und dem Neugewälten lösen zu wollen. Nur die Furcht, dass Ruprecht in Gemeinschaft mit Frankreich auf seine und auf die gleichzeitige Abdankung Benedikts XIII. bestehen werde, fürte Bonifacius IX. 1403 zur Bestätigung der von den Kurfürsten ausgesprochenen Absetzung König Wenzels und zur Anerkennung Ruprechts. Der Tod — der am 1. Okt. 1404 eintrat — ließ ihn die von diesem Schritt gehofften Vorteile nicht mehr genießen. Wärend seines Pontifikats hatte sich Bonifacius IX. einen schlechten Ruf erworben; mit Recht beschuldigte man ihn unersättlicher Habsucht, Begünstigung seiner Nepoten, simonistischer Vergebung der Pfründen, einer maßlosen Steigerung in der Miswirtschaft mit den Annaten und des schmutzigen Handelns mit den Jubiläums-Indulgenzen. Obgleich er schon 1390 ein noch von Urban VI. festgesetztes Jubeljar gefeiert hatte, benutzte er den Wendepunkt des Jarhunderts, um neue Pilgerscharen durch Jubiläumsabläße nach Rom zu locken. Die Zeitgenossen wissen von Bonifacius IX. vor allem die Energie zu rühmen, mit der er gegen die römische Republik, eine sehr gefärliche Feindin, auftrat. Wol hatten ihn die Römer 1392 genötigt, die Stadt zu verlassen, nach Perugia und von hier nach Assisi zu gehn, aber da sie fürchteten, der Papst könne auf die Dauer seinen Sitz verlegen, riefen sie ihn 1393 zurück. Nur unter der Bedingung, dass sie auf einen großen Teil ihrer Freiheiten verzichteten, folgte er ihren Bitten. Eine neue Empörung der Römer gab dann dem Papste 1398 die willkommene Gelegenheit, die republikanischen Freiheiten der Stadt gänzlich zu zerstören. Auch gelang es Bonifacius IX. das völlig erschütterte Ansehn des Papsttums im größten Teil des Kirchenstates wider herzustellen.

Quellen: Vita Bonifacii IX. ap. Muratori, Rer. Ital. scr. t. III, II, p. 830. Gobelinus Persona, Cosmodromium ap. Meibom, Scr. rer. Germ. I, p. 316 ss.; Minerbetti, Cronica, ap. Partinius, Scr. rer. Ital. collect. II ad annum 1390 ss.; Matthaeus de Cracovia, tractatus de squaloribus Romanae curiae ap. Walch, Monimenta medii aevi, fasc. I, p. 3 ss.; Sozomenus Pistoriensis, Specimen historiae apud Muratori, Rer. Ital. scr. t. XVI, p. 1140 ss.; Dietrich von Nieheim, De schismate liber II, c. 6, 13, 14—24; c. 68 etc.; Salviati, Cronica a memoire dall' anno 1398 al 1411 apud (Luigi) Delizie degli eruditi Toscani t. XVIII, p. 199 ss.; Platina de vitis pontific. Roman. in der Kölner Ausgabe von 1626 p. 257 ss. etc.; siehe auch die bei Papst Clemens VII. und Benedikt XIII.a verzeichneten Quellen. Die hieher gehörigen wichtigen Bullen und Aktenstücke finden sich bei Raynaldus, Annal. eccles. ad ann. 1390—1404, bei Janssen, Frankfurts Reichskorrespondenz, Bd. I, Freib. 1863, S. 526 ff. und bei Weizsäcker, Deutsche Reichstagsakten, Bd. II, München 1874, S. 369 ff., 417 ff. 2c.

Litteratur: Du Puys, Hist. du schisme 1378—1428, Paris 1654; Maimbourg, Hist. du grand schisme d'Occident, Paris 1678; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, Thl. 9, übers. von Rambach, Magdeb. u. Leipz. 1772, S. 3 ff.; Aschbach, Gesch. Kaiser Sigmunds, Bd. I, Hamburg 1838, S. 136 ff.; Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrh., Bd. II, Konstanz 1845, S. 43 ff.; Häußer, Gesch. der rheinischen Pfalz, Bd. I, Heidelberg 1845, S. 208 ff.; Christophe, Gesch. des Papstthums währ. des 14. Jahrh., übers. von Ritter, Bd. III, Paderborn 1854, S. 86 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipz. 1854, S. 310 f.; Palacky, Gesch. von Böhmen, Bd. III, Abth. I, Prag 1845, S. 57 ff.; Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1858, S. 118 f.; Höfler, Ruprecht von der Pfalz, Freib. 1861, S. 136 f., 156 f., 160 f. 2c.; Hefele, Conciliengesch., Bd. VI, Freib. 1867, S. 691 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 1069 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. VI, 2. Aufl., Stuttg. 1871, S. 530 ff.

R. Zöpffel.

Bonivard, Franz, geboren um 1493 in Seyssel an der Rhone, Prior von St. Victor bei Genf, der Gefangene von Chillon, Poet, Historiker u. s. w. — Der Zweig der Familie, aus welcher Franz entsprossen, besaß schon im 15. Jarhundert unter savoyscher Oberlehnsherrlichkeit mehrere Herrschaften und, nach damaligem kirchlichen Misbrauche, auch fast erblich einige geistliche Benefizien, wie die Abteien von Pignorol und Payerne, ein Kanonikat an der bischöflichen St. Peterskirche von Genf, und daselbst auch die Priorei von St. Viktor, welche ihres Altertums wegen dem Inhaber einen angesehenen Rang in der Diözese verlieh. Als jüngerer Son für den Kirchendienst bestimmt, hatte Bonivard auf den künftigen Besitz aller dieser Benefizien gezält, musste aber mit dem einzigen Priorat von St. Viktor vorlieb nehmen, da es den Intriguen des Herzogs Karl von Savoyen gelungen war, über das übrige zu verfügen und zwar teilweis zu Gunsten seines unehelichen Vetters Johann von Savoyen, des damaligen Fürstbischofs von Genf. Die Kränkung, die Bonivard dabei erlitt, muss man berücksichtigen, um sein nachheriges Verhalten, wie auch seine schriftlichen Leistungen richtig zu beurteilen.

Die ersten Folgen dieser angeblichen Spoliation waren, den jungen Geistlichen mit den Genfer Patrioten zu befreunden, welche damals ihre Rechte und Freiheiten gegen die Übergriffe des Hauses Savoyen verteidigten. Vielleicht hätte ihn auch onedem seine humoristische Neigung zu Abenteuern zu dieser Partei hingezogen, an deren Spitze die Elite der Genfer Jugend (Berthelier, Levrier, Bezanton, Hugues 2c.), ja selbst Geistliche und Domherren sich befanden. Jedenfalls ist aber vieles abzurechnen von dem, was er selbst dreißig Jare später über sein damaliges Auftreten sowie über seine frühzeitige Reformationsgesinnung erzält. Es brauchte onehin nicht viel, um in beiden Hinsichten das Misstrauen des argwönischen Herzogs Karl zu erregen.

Wie dem auch sein möge, hielt es Bonivard für ratsam, Genf zu verlassen, als der Herzog daselbst seinen Einzug hielt, um das eben abgeschlossene Bündnis

Genfs mit der Stadt Freiburg aufzuheben. Zwei savoische Herren, die sich ihm als Begleiter angeboten, benutzten unterwegs seine Angst, um ihm eine Verzichtung auf seine Priorei abzuzwingen, und lieferten ihn dennoch dem Herzoge aus, der ihn nach Genf abführen ließ. Auf den Rat des dortigen Kastellans schrieb Bonivard an den Herzog einen demütigen Brief, um sich bei ihm zu entschuldigen, wurde aber erst nach 20 Monaten freigestellt.

Unterdessen war der Inhaber der Priorei von St. Viktor, auf welche Bonivard verzichtet hatte, gestorben, und der Papst hatte darüber zu Gunsten eines in Rom wonenden Neffen, Leonardo Tornabuoni, verfügt. Erst nach der Plünderung Roms im Jahr 1527, wo es hieß, dass alle Einwoner getötet worden seien, machte Bonivard Anstalten, um wider in den Besitz derselben zu gelangen. Übrigens hatten sich neuerdings die Umstände günstig für ihn gestaltet, denn Genf hatte sich im vorigen Jahre von Savoyen losgerissen und seine politische Freiheit durch ein Bündnis mit Bern und Freiburg befestigt. Selbst der neue Fürstbischof, Pierre de la Baume, war damals dem Herzoge feind. Von großer Wichtigkeit war es also für Genf und die Schweiz, dass die Priorei von St. Viktor sammt ihren [illegible] nicht in savoische Hände gerieten.

[illegible] dass der rechtmäßige Titular Tornabuoni [illegible] war, was dann auch durch die Klagen [illegible] bestätigt wurde. Dies brachte Bonivard wider [illegible] dem Herzog, der ihn mit eitlen Versprechungen hinzog, [illegible] Freiburg und Bern, denen er versprach, zu [illegible] zu verzichten, wenn ihm nur der Genuss [illegible] Nun war aber in Bern die Reformation [illegible] mit ihrem Fürstbischof entzweit und dieser [illegible] verbündet, eine adelige savoische und [illegible] auf eigene Faust mit Genf Krieg führte. Die [illegible] verdächtigt, es heimlich mit dem Feinde zu hal[illegible] der Herzog wider, auch den Prior für sich zu ge[illegible] ihm nicht traute, zog vor, sich ebenfalls in das [illegible], das damals um Genf herum brauste. Er erzählt [illegible] von dem persönlichen Anteil, den er dabei genom[illegible] um Widereroberung seiner Ländereien zu tun war, [illegible] Eingreifen die missliche Lage der Dinge nur noch mehr [illegible] Bern und Freiburg entschieden gegen dieses Treiben, und [illegible] verbot es ihm am Ende geradezu, sorgte aber auch dabei [illegible]

[illegible] auf einmal die Sehnsucht, seine greisen Eltern in Seyssel [illegible] Herzog, der davon hörte, gewärte ihm und seiner Diener[illegible] Geleitbrief (Saufconduit), der übrigens den Bonivard nicht hin[illegible] heimlich anzutreten, was den unstäten Prior widerum bei der [illegible] machte. Von allen Seiten Gefar spürend, besuchte er bald [illegible] von Freiburg, der ihm verwandt war. Er fand bei [illegible] Statthalter der Waadt, der mit Einwilligung des Herzogs [illegible] auf einen Monat verlängerte, jedoch unter der Bedingung, Genf [illegible] in welche Bedingung B. nur insoweit einging, als dieselbe ihn [illegible] der Stadt genug zu nähern, um sich mit einigen Bürgern der[illegible] Er hielt nämlich darauf, die Genfer über seine Absichten [illegible] von St. Viktor zu beruhigen. Obendrein hatte er aber auch in [illegible] dortigen Bischof, Sebastien von Montfaucon, seine Priorei ange[illegible] die Städte Genf, Freiburg und Bern auf die Schenkung derselben [illegible] verzichten wollten — und wenn auch der Herzog die Donation [illegible] wollte, welche seinerseits Tornabuoni von derselben Priorei an die [illegible] Schweißtuche in Chambery gemacht hatte.

[illegible] darauf begab sich Bonivard von Lausanne nach Moudon, wo eben eine [illegible] abgehalten wurde und wo ihn die anwesenden savoischen Ade[illegible] gut empfingen. Des andern Morgens aber, 26. Mai 1530, wurde

er auf seinem Rückritt nach Lausanne plötzlich von einer bewaffneten Mannschaft überfallen und nach dem am östlichen Ende des Genfer Sees gelegenen Schlosse Chillon gefürt. In den zwei ersten Jaren wurde der Gefangene ziemlich artig behandelt und bewonte ein eignes Zimmer; allein nach einem Besuche des Herzogs in Chillon im Jare 1532 brachte man ihn in jenes unterirdische Gewölbe, welches der englische Poet Byron durch sein Gedicht über die Qualen eines fiktiven Gefangenen berühmt gemacht hat. Obgleich Bonivard selbst dem fremden Dichter eine gänzlich unbekannte Größe war, so entstand doch daraus die Lokaltradition, nach welcher der Prior eng an einen Pfeiler des Gewölbes geschmiedet worden wäre. Die letzten vier Jare, die er daselbst zubrachte, waren onedem elend genug. — Als nun im Frühjar 1536 die Berner das Waadtland eroberten und Genf entsetzten, schlug auch für Bonivard die Stunde der Befreiung, und die Genfer, die an der Einnahme des Schlosses von der Seeseite teil genommen hatten, fürten den Prior nach Genf zurück, wo er mit Freude aufgenommen wurde.

Wärend seiner Gefangenschaft waren Priorei und Kirche von St. Viktor, samt den Vorstädten Genfs, zur Verteidigung der Stadt geschleift worden und die Einkünfte hatte die nun protestantische Regierung dem Spital zugewiesen. Dem Bonivard selbst wurde als Ersatz freie Wonung, eine Pension von 200 Talern und ein Sitz im Rate der Zweihundert angeboten, unter der Bedingung, dass er ehrbar innerhalb der Stadt wonen würde; er erhielt obendrein noch 20 Taler zur Deckung seiner Schulden. Da aber diese Freigebigkeit seinen Ansprüchen keineswegs entsprach, wandte er sich wider an die Berner, die gerne jede Gelegenheit benutzten, sich in die Genfer Angelegenheiten zu mischen. Durch ihre Vermittlung bekam er noch 800 Taler zur Tilgung seiner Schulden und andere Vorteile. Es ist zu bemerken, dass diese Schulden sich periodisch erneuerten, one die freigebige Nachsicht der Regierung zu erschöpfen. Ein gleiches ward ihm für seinen anfangs liederlichen Lebenswandel zu teil.

Der gewesene Prior heiratete viermal und niemals glücklich; zuerst eine habsüchtige Bernerin, dann zwei Genfer Witwen, zuletzt, als beinahe Siebziger, eine ehemalige französische Nonne. Diese letzte Ehe endigte bald mit einer fürchterlichen Katastrophe. Die Frau wurde des Ehebruchs angeklagt mit einem ehemaligen Mönche, den Bonivard in seine Dienste genommen. Beide gestanden auf der Folter Verbrechen ein, welche durch ihren Prozefs keineswegs erwiesen sind. Bonivard selbst erklärte, dass er ihnen nichts dergleichen vorzuwerfen habe. Demongeachtet wurde, nach damaligem Rechtsverfaren, der Mönch enthauptet, die Frau in einen Sack genäht und in der Rhone ertränkt. — Bonivard selbst starb kinderlos 1570 in einem Zustande, der an Kindlichkeit grenzte. Zu seinem Erben setzte er die Stadt Genf ein, unter der Bedingung, seine Schulden zu zalen. Demnach reduzirte sich die Erbschaft auf die, teilweis ihm geliehenen oder geschenkten, Bücher des Verstorbenen, der unter diesem Titel als Gründer der Genfer Bibliothek gegolten hat.

Bonivard ist ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen und besonders dieser Eigenschaft hat er die Schonung zu verdanken, die man ihm angedeihen ließ. Schon 1517 sehen wir ihn mit dem Titel poëta laureatus geschmückt. Jedoch wurden die meisten seiner Schriften erst in unserem Jarhundert durch den Druck veröffentlicht. Aufzuzälen sind: Sein Gedicht auf den Tod des Berner Schultheißen Hans von Erlach (1539); eine französische Übersetzung der Schrift von Postet, de Magistratibus Atheniensibus (1543), von der aber nur die épitre dédicatoire sich erhalten hat; eine französische Übersetzung der Chronik von Stumpf (1549—50), zu welcher er einiges neues hinzutat, namentlich die Erzälung von seiner Gefangenschaft in Chillon und der Einnahme dieser Burg. Dem Sebastian Münster war er behilflich mit der Notiz, die derselbe über Genf in seiner Kosmographie mitgeteilt hat (1548); ferner ist zu nennen: Ein Traktat vom Adel, von den Zehnten und Frohndiensten ꝛc.; Advis et devis de l'état ecclésiastique et de ses Mutations; De la source de l'idolâtrie et Tyrannie papale etc., enthaltend ein Kapitel über les difformes Réformateurs, worin er auch einige Gegner der Päpste,

namentlich Heinrich VIII., nicht ſchont; Advis et devis des langues; l'Amartigénée (1562—63). Andere Schriften und Poeſien ſind nur durch den Titel bekannt.

Von größerer Wichtigkeit ſind die Chroniken und geſchichtlichen Werke, die Bonivard auf Antrag der Genfer Regierung, natürlich alſo zu Gunſten der herrſchenden Partei, verfaſste, und welche dennoch auch erſt in unſerem Jarhunderte durch den Druck bekannt wurden. Die Chroniques, i. J. 1551 zu Ende gebracht, umfaſſen die Geſchichte Genfs bis zur Reformation. Was wir jetzt unter einem Geſchichtswerke verſtehen, darf man freilich darin nicht ſuchen, noch weniger in der Schrift, die B. nach dem blutigen Siege der calviniſtiſchen franzöſiſchen Partei über die altgenferiſche und ſchweizeriſche Partei (1555) verfaſſen muſste, betitelt De l'ancienne et nouvelle Police de Genève. Obgleich die Irrtümer, die Widerſprüche und die ſpöttelnden Übertreibungen, die ſich in dieſen Werken vorfinden, ſchon damals den Machthabern Genfs zu bedenklich ſchienen, um ſie zu veröffentlichen, ſo haben doch dieſe Schriften, welche Jarhunderte lang nur privilegirten Männern zugänglich waren, auf die Genfer Geſchichtſchreibung einen ſehr nachteiligen Einfluſs ausgeübt. Denn ſo entſtand allmählich für die Geſchichte Genfs im 16. Jarhundert eine Art von konventioneller Legende, deren grobe Misgriffe und falſche Anſchauungen erſt nach und nach durch die Arbeiten der neuen kritiſchen Schule gänzlich getilgt werden können.

Es iſt zu bedauern, daſs in der Stellung des beſoldeten Geſchichtsſchreibers an eigentliche geſchichtliche Unparteilichkeit nicht zu denken war. Denn inmitten der Fehler Bonivards bemerkt man einen klaren geſunden Verſtand, eine Gewandtheit, eine Schärfe des Blickes, die auf wirkliche Statsklugheit ſchließen laſſen. Deſto weniger aber kann man ihm die Haltung verzeihen, die er als Bürger und Schriftſteller gegen ſeine früheren Freunde und Woltäter ſich aufdringen ließ.

Doch behalten Bonivards Schriften ihren litterariſchen Wert. Sie zeichnen ſich aus durch fließenden Stil, durch Klarheit der Diktion, ſowie durch das maleriſche des Ausdrucks. Was der ſtrenge calviniſtiſche Geiſt an ihnen ausſetzte, iſt gerade dasjenige, was jetzt für uns den größten Reiz dieſer Schriften ausmacht, nämlich die anekdotiſche Darſtellung, die Jovialität, die beißende poſſenreißeriſche Laune, die ihm vielleicht eine Vergeltung boten für den Zwang, den der mutwillige Prior ſich im alltäglichen Leben gefallen laſſen muſste. **Galiffe.**

Bonnus, Hermann, ward um 1504 zu Quackenbrück im Fürſtentum Osnabrück geboren, wo ſein Vater Arnold Ratsherr war. Seine erſte wiſſenſchaftliche Ausbildung erhielt er in der Schule zu Münſter, in welcher im erſten Jarzehnt des Jarhunderts beſonders durch Rudolf von Langen, Timann und Johann Murmellius die humaniſtiſchen Studien mit großem Eifer und Erfolg gepflegt wurden. (Vgl. Nordhoff, Denkwürdigkeiten aus dem Münſterſchen Humanismus, Münſter 1874; K. Krafft und W. Crecelius, Beiträge zur Geſchichte des Humanismus am Niederrhein und in Weſtfalen, Elberfeld 1875). Von da ging er i. J. 1523 nach Wittenberg, wo er ſich am 13. April in das Album der Univerſität eintrug (Hermanus Bonnis, Quackenburgen. Osnaburgen. dio.) und ward durch die dortigen Lehrer in die evangeliſche Theologie eingefürt. Schon um 1525 trat er zu Greifswald als Lehrer auf, doch verdrängte der Herzog von Pommern, der Reformation abgeneigt, ihn um 1529 von hier (Koſegarten, Geſch. d. Univ. Greifswald 1, 182). Er lebte darnach kurze Zeit in Stralſund und Roſtock, folgte aber 1530 einer Einladung nach Kopenhagen. König Friedrich I. machte ihn zum Lehrer ſeines jüngeren Sones Johann, für den Bonnus eine kleine lateiniſche Grammatik ſchrieb, die 1571 in Magdeburg gedruckt ward. Doch auch in dieſer Stellung blieb er nicht lange, da er bald einen Ruf nach Lübeck erhielt.

In Lübeck hatte die ariſtokratiſche Partei und der aus ihr hervorgegangene Rat die evangeliſche Predigt möglichſt lange niedergehalten und die evangeliſch geſinnten Bürger bedrückt. Aber als der Rat wegen drohender auswärtiger Verwicklungen Geld und dazu die Bewilligung der Gemeinde brauchte, benützte dieſe die Lage, um ſich zuvor die freie Predigt des reinen Wortes Gottes zu ſichern. Die Bewegung ging raſch weiter und am 30. Juni 1530 war mit Abſchaffung des papiſtiſchen Gottesdienſtes der Sieg der Reformation in Lübeck entſchieden.

Am 28. Okt. traf Johann Bugenhagen ein, den man sich von Wittenberg erbeten hatte, damit er wie vorher in Braunschweig und Hamburg so nun auch in Lübeck die kirchlichen Verhältnisse bleibend ordne. Bugenhagen legte vorzügliches Gewicht auf das Schulwesen und so ward denn auf sein Anregen alsbald in dem St. Katharinenkloster eine höhere Schule eingerichtet. Als ersten Rektor dieser gelehrten Schule berief man Hermann Bonnus, den Bugenhagen von Wittenberg her kannte. Der Tag seines Eintreffens in Lübeck ist nicht bekannt; jedenfalls aber hat er das Rektorat der Schule nicht lange gefürt, denn schon nach kurzem erhob ihn das Vertrauen des Rates und der verordneten Bürger in die erste kirchliche Stellung der Stadt. Am 9. Febr. 1531 ward er, obwol er sich für ungeschickt dazu hielt und es sehr der Überredung bedurfte, ihn zur Annahme zu bewegen, zum ersten evangelischen Superintendenten von Lübeck ernannt. Als solcher hatte er nicht nur selbst zu predigen, sondern auch darauf zu sehen, dass in der ganzen Stadt und auf dem Lande einträchtiglich und recht aus Gottes Wort gelehret werde. Und endlich lag ihm ob, im Katharinenkloster „lateinische Lektionen aus der h. Schrift zu lesen für die Gelehrten und besonders für die anderen Prädikanten".

Bonnus stand im 27. Lebensjare, als er Superintendent ward. So wird es ihm sehr erwünscht gewesen sein, dass Bugenhagen bis zum Frühling 1532 in Lübeck blieb und erst schied, als wenigstens die kirchlichen Verhältnisse der Stadt fest geordnet waren. Doch sollte man bald erkennen, dass es auch ihm trotz seiner Jugend an Selbständigkeit und klarer Entschiedenheit nicht fehlte. Die schon vor seiner Ankunft begonnene Umgestaltung auch der bürgerlichen Verhältnisse nahm unaufhaltsam ihren Fortgang. Die Gemeinde gewann großen Einfluss auf das Regiment, welchen der Rat in demselben Maße verlor. Am 11. April 1534 ward endlich der Rat fast umgebildet, nachdem man die Mehrzal der noch vorhandenen alten Mitglieder zum Rücktritte genötigt hatte. Gegen diese Gewaltsamkeit erklärte sich Bonnus, indem er den 4. Mai eine „Schrift an den unordentlichen Rat" einreichte. Gewissenshalber könne er sein Amt nicht mehr fortfüren. „Ich habe nicht geringe Beschwerde von wegen des mir aufgelegten Amtes, weil ich samt den andern Pastoren und Kaplänen das Evangelium mit höchstem Fleiße predige, welches insonderheit Gehorsam und Untertänigkeit gegen die vorgesetzte Obrigkeit, auch wenn sie böse wäre, erfordert. Nun erfare ich, dass es beinahe das Ansehen hat, als frage man ganz und gar nicht nach unserm Predigen und treuen Vermanen. Wol könnte ich noch viele Dinge geschehen lassen und Gott darum bitten, dass er es besserte; aber das ist doch zu hoch sich vergriffen, dass man die ordentliche Obrigkeit antastet und aus Forderung, vielleicht des gemeinen Mannes, etliche Personen aus dem Rate verwiesen, etliche abgesetzt hat, gleich als wenn der gemeine Mann der Obrigkeit Richter sei. Und das alles unter dem Scheine, als suchte man Gottes Ehre und der Gemeinde Bestes, so doch das nicht allein gegen Gottes Ehr und Wort, sondern wider alles Recht und alle Billigkeit streitet". Damit komme man zu Zuständen wie zu Münster in Westfalen. Da nun kein öffentlich Predigen helfe und er doch nicht schweigen dürfe, so bitte er, ihm zu vergönnen, dass er das Predigtamt verlasse. Man verbot ihm für einige Zeit das Predigen; der Bürgermeister Jürgen Wullenwever, das Haupt der Neuerer, kam selbst und kündigte ihm dies an. So blieb Bonnus Lübeck erhalten und sein Ansehen wuchs in der Stadt wie bei Auswärtigen. Noch in demselben Jare, im August 1534, beriefen ihn die Lüneburger zu ihrem Superintendenten und B. schien anfänglich geneigt, dem zu folgen; allein in Lübeck ließ man ihn nicht. Und es gab dort für den kräftigen und dabei besonnenen und milden Mann noch genug zu tun. Am 15. April 1535 nahm er teil an dem Hamburger Konvente gegen die Widertäufer, der von Bremen, Hamburg, Lübeck, Stralsund, Rostock, Lüneburg beschickt ward und dessen Beschlüsse man in Lübeck sogleich veröffentlichte. In der Stadt selbst, wo die Partei des alten Rates wider das Übergewicht gewann, hatte er römischen Widerherstellungsgelüsten zu wehren. Für „die Kinder und den gemeinen Mann" sorgte er durch einen Katechismus, gedruckt zu Magdeburg 1539 und zu Osnabrück 1875. Im gleichen Jare übersetzte er für die

Jugend das Chronicon Carionis ins Lateinische und verfaſste eine niederdeutsche Chronik der Stadt Lübeck, die 1559 im Druck erſchien. Einige Zeit darnach begehrte man ihn in Osnabrück zur Einführung der Reformation und der Rat gab ihm Urlaub dazu. Vom Januar 1543 an verweilte er mit Weib und Kindern — er hatte um 1540 geheiratet — geraume Zeit in den heimiſchen Gegenden und wirkte mit Bewilligung des Biſchofs auch im Gebiete des Stiftes, ja bis in die Diözeſe Münſter hinein. Er verfaſste eine Kirchenordnung für die Stadt Osnabrück und eine kürzere für die Landkirchen des Stiftes. Aus ſeiner letzten Lebenszeit iſt wenig bekannt. Er lebte ſeinem Amte. Im Jare 1545 ließ er für Lübeck ein niederdeutſches Geſangbuch drucken, welches auch einige Lieder von ihm ſelbſt enthielt. Anderes, was er ſchrieb, hat erſt lange nach ſeinem Tode ſein Son Arnold herausgegeben. Als Theologe hatte er nichts beſonderes, ſondern vertrat mit aller Treue die ſchriftgemäße evangeliſche Theologie, welche er in Wittenberg gelernt hatte. Er ſtarb unerwartet ſchnell am 12. Febr. 1548 und fand ſeine Ruheſtätte in der St. Marienkirche hinter dem Altare.

Vgl. ausfürliche Geſchichte der Lübeckiſchen Kirchen-Reformation in den Jahren 1529—31, aus dem Tagebuche eines Augenzeugen und Beförderers der Reformation herausgegeben v. F. Peterſen, Lübeck 1830; Starkens Lübeckiſche Kirchen-Hiſtorie, I, Hamb. 1724; Waitz, Lübeck unter Jürgen Wullenwever und die europäiſche Politik, Berlin 1855; Spiegel, Hermann Bonnus, Leipz. 1864.

G. Plitt.

Bonoſus, Bonoſianer. Eine Synode von Capua (391, ſ. Hefele, Conc.-Geſch. II, 52 f. der 2. A.) übertrug den illyriſchen Biſchöfen die Unterſuchung und Entſcheidung der Sache des Biſchofs Bonoſus, welcher (wie Helvidius) behauptet hatte, daſs Maria nach der Geburt Jeſu in der Ehe mit Joſef Kinder geboren habe. Nach einem verwerfenden Urteil jener Biſchöfe wandte ſich Bonoſus an Ambroſius, erhielt aber von dieſem die Weiſung, ſich dem Urteil der Kirche nicht zu widerſetzen. Die Sache muſs aber in Illyrien ſelbſt nicht ohne Bedenken und Widerſpruch geblieben ſein, da in der einzigen uns erhaltenen Quelle, einem Briefe in Ambroſius Werken, welcher kaum einem andern als dem römiſchen Biſchof Siricius (384—394) angehören kann (bei Mansi III, 674 f.), der Verf. auf erneute Anfrage dem Anyſius (v. Theſſalonich) und den übrigen illyriſchen Biſchöfen antwortet, und zwar in auffallend zurückhaltender Weiſe: nachdem von der Synode von Capua ihnen Unterſuchung und Entſcheidung übertragen ſei, gezieme es ihm nicht quasi ex synodi auctoritate zu urteilen; er verhehlt allerdings ſeine Anſicht nicht, daſs ſie mit Recht die Meinung des Bonoſus verabſcheuten. Von einem andern Irrtum (einer häretiſchen Anſicht über die Gottheit Chriſti) iſt dabei nicht die Rede, nur ſagt Siricius, wer jene Meinung über die Jungfrau Maria hege, beſtärke nur die Gottloſigkeit der Juden, welche ſagen, Chriſtus habe nicht können aus einer Jungfrau geboren werden, und befürchtet, wenn die Biſchöfe jene Meinung durch ihre Autorität als zuläſſig erklärten, würden die Gegner mit erhöhtem Eifer die Warheit des Glaubens überhaupt anfechten. Warſcheinlich auf Bonoſus bezieht ſich Ambroſius de instit. virginum 5, 35 bei Erörterung der beſtändigen Virginität der Maria, wo er eines „Biſchofs“ gedenkt, der in jenen Irrtum gefallen ſei. Bald darauf zeigen die Briefe des römiſchen Biſchof Innocenz I. an den Biſchof Marcian von Naiſſus (in Dardanien; die Codd. ſchwanken: Naresitanum, Naxitanum) und an die macedoniſchen Biſchöfe (ep. 16 u. 17 bei Coustant I, 820 sqq., Mansi III, 1057 sqq.), daſs über die Anerkennung der von Bonoſus ordinirten Kleriker Streit entſtanden iſt. Der römiſche Biſchof entſcheidet, daſs die von Bonoſus vor ſeiner Verurteilung ordinirten Kleriker anzuerkennen ſind, wenn ſie ſeine Meinung von ſich weiſen. Von der Art ſeines Irrtums iſt hier nicht die Rede. Dagegen weiß nun der Zeitgenoſſe Marius Merkator (ed. Baluze p. 163 f.), daſs zu den Nachamern der ebionitiſchen Irrlehre (daſs Jeſus ein gewönlicher, von Gott wegen ſeiner Verdienſte als Son angenommener [fil. adoptatus] Menſch ſei), zu denen er Paulus v. Samoſ., Marcell und Photin rechnet, in letzter Zeit auch Bonoſus von Sardika ſich geſellt, der ſchon zum voraus (vor ſeinem ketzeriſchen Auftreten) vom

römiſchen Biſchof Damaſus verdammt ſei. One Zweifel bezieht er ſich damit auf die Anathematismen der 4. röm. Synode unter Damaſus (380, vgl. Hefele I, 743), worin Photin als Erneuerer der ebionitiſchen Ketzerei verurteilt wird, welcher Jeſum Chriſtum nur aus der Jungfrau (mit Leugnung der metaphyſ. Gottheit) entſtehen laſſe. Daſs Mar. Merkator denſelben Bonoſus, der danach Biſchof von Sardika war, meint, iſt nicht zu bezweifeln. Und danach ſcheint das Warſcheinlichſte, daſs B., nachdem er wegen jener Anſicht über Maria angefochten und in die Oppoſition gedrängt worden, in der Tat eine der des Photin änliche Chriſtologie vertreten hat, denn ganz aus der Luft gegriffen iſt wol die Angabe ſeines Zeitgenoſſen nicht. Nun erſcheinen in der Folgezeit in der Tat die Bonoſianer (auch Bonosiaci) als eine beſondere häretiſche Partei, als nächſte Verwandte der Photinianer, auffallenderweiſe freilich immer nur in Spanien und Gallien. Ein ſonſt unbekannter ſpaniſcher Biſchof Audentius ſchrieb ein Buch de fide adv. haeret., worin er ſich beſonders auch gegen die Photinianer (Fotiniaci) „qui nunc vocantur Bonosiani“ wandte und erwies: antiquitatem filii dei coaeternalem patri fuisse, nec initium deitatis tunc a deo patre accepisse, cum de Maria virgine homo deo fabricante conceptus et natus est (Gennad. de vir. ill. 14. Vgl. de eccl. dogm. 22 [52] und das decret. Gelasii bei Mansi VIII, 152). Auch Alc. Avitus von Vienne (Photinianorum haereticorum validissimus expugnator heißt er bei Agob. Lugd. adv. dogma Felic. 41 p. 55 ed. Bal.) ſtellt die Bonoſianer den Photinianern gleich und beide den Eutychianern als dem andern Extrem gegenüber. Sie rauben Chriſto die Ehre der Gottheit und verlachen die Orthodoxen, daſs ſie die Perſon eines Menſchen anbeten (ep. 3 ad regem Gundob. Bibl. Max. P. IX, 567). Das 2. Konzil von Arles (Mitte des 5. Jarh.) hatte den Unterſchied gemacht, daſs Photinianer und Paulianer (d. i. Samoſatener) bei ihrer Verſönung mit der Kirche zu taufen, die „aus demſelben Irrtum herkommenden“ Bonoſianer (Bonosiaci) aber, weil ſie gleich den Arianern auf die Trinität tauften, nur durch Chrisma und Handauflegung aufzunehmen ſeien (Kanon 15 u. 16). Bald darauf aber wird dieſer Unterſchied nicht mehr gemacht, denn ſchon Gennadius nimmt an, daſs ſie nicht auf Vater, Son und Geiſt taufen, daher bei der Bekehrung der Taufe bedürfen. Dem entſpricht der 31. Kanon der 3. Synode von Orleans (538), woraus zugleich hervorgeht, daſs die Bonoſianer die zu ihnen übertretenden katholiſchen Chriſten tauften; ſie ſollen deshalb feſtgenommen und vor königliches Gericht geſtellt werden. Gegen Mitte des 6. Jarhunderts zur Zeit des Gotenkönig Theudes hat ferner nach Isidor. Hisp. de script. eccles. 20. der Biſchof Juſtinian von Valentia ein liber 5 responsionum ad quendam Rusticum geſchrieben, worin die zweite Beantwortung ſich gegen die Bonoſianer richtete, „qui Christum adoptivum filium et non proprium dicunt“ *). Daran ſchließt ſich die entſprechende Ausſage des Iſidorus Hiſp. de haeres. 53, auf welcher die der ſpätern Häreſeologen ruhen. Das Glaubensbekenntnis der 11. Synode von Toledo (675) erklärte gegen die Bonoſianer, daſs der Son Gottes von Natur und nicht durch Adoption Son ſei. Der ſchon bei Mar. Merk. angewendete Ausdruck (fil. adoptivus) verleitete natürlich dazu, im Adoptianismus erneuerten Bonoſianismus zu ſehen (Paulus de haeres. 43 b. Oehler Corp. haer. I, 318), wogegen ſich die ſpaniſchen Freunde des Elipandus ausdrücklich verwaren (ep. ad episc. Gall. etc. bei Migne, CI, p. 1330). Elipandus ſieht (vgl. Bd. I, 156) bei ſeinem kirchlichen Gegner Beatus einen ebenſo einſeitigen Irrtum als bei Bonoſus: Bonosus et Beatus pari errore condemnati sunt. Ille credidit de matre adoptivum et non de Patre ante saecula proprie genitum, [hic de patre ante saecula proprie genitum, ſo oder änlich iſt zu ergänzen] et non de matre temporaliter adoptivum.

Der Überblick wird zeigen, daſs man in der Tat eine beſondere Sekte der

*) Die Meinung Helfferichs, Weſtg. Arian. 35 ff., daſs wir dieſe Schrift in der dem Ildefonſus v. Tol. fälſchlich zugeſchriebenen Schrift de cognitione baptismi (Steph. Baluze, Miscell. VI; Lorenzana, Coll. S. Patr. Eccles. Tol. I, 162 sqq.) beſäßen, iſt ganz unhaltbar.

Bonoſianer anzunehmen hat, und daſs ſie nicht Arianer im Sinne der Lehre des Arius waren. Nicht um einen vorweltlichen Son handelt es ſich, ſondern um göttliche Annahme und Verherrlichung des Menſchen Jeſus. Anderſeits wird ſo viel anzuerkennen ſein, daſs im germaniſchen für die hellen. Spekulation unempfänglichen Arianismus der Weſtgoten die Richtung auf änliche Auffaſſung ſich zeigt. Nach Rekkareds Übertritt (589) können ſich ſehr wol die arianiſchen Sympathieen unter dem Namen der Bonoſianer bergen. — Vgl. Chr. W. Fr. Walch, de Bonoso haeretico 1754 u. beſ. Ketzerhiſtorie III, 598—625; Helfferich, Der weſtgot. Arianismus, Berlin 1860. **Möller.**

Boos, Martin. Weil die katholiſche Kirche trotz aller ihrer Irrtümer die großen evangeliſchen Heilslehren in den ökumeniſchen Symbolen als Grundlage hat, wird es in ihr auch nie an Regungen und Zuckungen des evangeliſchen Lebens fehlen. Wie ſich im Frühjare auch die von Steinen überdeckten Gräſer und Samenkörner regen, ſo regt es ſich in gewiſſen Gnadenzeiten auch unter dem totliegenden Geſteine des neuen Geſetzes. Zuweilen gelingt es auch einem Halme, daſs er ſich durch die Fugen hindurchringe. Freilich ſucht das katholiſche Kirchenregiment die Quadern immer genauer an einander zu fügen und immer feſter zu verkitten, damit ja in dem Netz ſeiner Beſtimmungen kein Raum mehr übrig bleibe für eine freie Bewegung im heiligen Geiſt. — Groß und gewaltig erhob ſich im Schoß der katholiſchen Kirche das evangeliſche Prinzip noch einmal in den janſeniſtiſchen Streitigkeiten. Länger als ein Jarhundert haben ſie die katholiſche Welt in Bewegung geſetzt. Fenelon wollte wenigſtens der Kontemplation ihren freien, von der Kirche nicht ſtreng geordneten Umgang mit dem Herrn retten; aber die Kurie erkannte zu deutlich, daſs, wenn ſie dies Gebiet freigäbe, von da aus die Grundſätze der Reformation notwendig in ihr Dogma und in ihren äußeren Kirchenbau herausſchreiten müſsten. Daher muſste auch über die bedenklichen Sätze des Erzbiſchofs von Cambray das Anathema ausgeſprochen werden, und es herrſchte über die Rechtfertigung durch den Glauben nun wider jenes mirum silentium, deſſen im 22. Artikel der Augustana gedacht wird, in der katholiſchen Kirche. Nur in einzelnen ſtillen Kloſtermauern blühete die Blume Canaans, wenn auch die Gefäße, in welchen ſie ſtand, mit römiſcher Farbe und Tagesordnung bemalt waren. — Da wird in der letzten Hälfte des vorigen Jarhunderts die Univerſität Dillingen in Bayern Herd einer neuen evangeliſchen Regung. J. M. Sailer, Zimmer und Weber wirkten dort als Profeſſoren. Den Anſtoß zu lauterer Erkenntnis des Heils mögen ſie teils unmittelbar aus dem Worte Gottes, teils aus den Werken proteſtantiſcher Zeugen, teils auch aus Fenelon empfangen haben. Bei der Ermüdung der Polemik waren ja in jener Zeit die ſtrebſamern katholiſchen Geiſtlichen mit den Werken der proteſtantiſchen Theologen leidlich bekannt. Zu Fenelon aber ſieht der ganze Dillingiſche Kreis (Sailer, Boos, Feneberg ꝛc.) mit warhaft kindlicher Verehrung hinauf. — Martin Boos iſt das erſte Glied dieſer Schule, deſſen Name in dieſem Werke genannt werden muſs. Er war in der Chriſtnacht des Jares 1762 zu Huttenried an der Grenze von Bayern und Oberſchwaben geboren. Sein Vater war ein wolhabender Bauer und Martin das vierzehnte unter ſeinen ſechzehn Kindern. In ſeiner Geburtsnacht war es ſo kalt, daſs in dem Zimmer alles Flüſſige gefror. In dieſer Kälte findet er ſpäter ſelbſt eine Andeutung auf ſeinen Lebensgang. Als nach vier Jaren Vater und Mutter an einer epidemiſchen Krankheit plötzlich weggeſtorben waren, nahm die älteſte, 18järige Schweſter den Martin auf den Rücken und hockte ihn herein nach Augsburg, um ihn dem Oheim, dem geiſtlichen Rat und Fiskal Kögel, zur Erziehung zu überbringen. Müde vom langen Wege warf ſie ihn vor der Stadt in ein Kornfeld, holte ihn aber nachmittags 4 Uhr ab. Der Oheim nahm ihn auf und ſchickte ihn vom 8. Jare ab in die Schule. Durch fleißiges Beten und Studiren rang es der Knabe ſeinem Oheim ab, daſs dieſer nach langem Schwanken zwiſchen dem Schuſterhandwerk und dem Studium der Theologie in das letztere für ſeinen Neffen einwilligte. Beſonders ward er dadurch beſtimmt, daſs Martin die Anfangsgründe der lateiniſchen Sprache auf eignen Antrieb heimlich gelernt hatte. So vollendete er in Augsburg bei den Exjeſuiten den Schulkurſus. Auf

römischen Bischof Damasus verdammt sei. One Zweifel bezieht er sich damit auf die Anathematismen der 4. röm. Synode unter Damasus (380, vgl. Hefele I, 743), worin Photin als Erneuerer der ebionitischen Ketzerei verurteilt wird, welcher Jesum Christum nur aus der Jungfrau (mit Leugnung der metaphys. Gottheit) entstehen lasse. Dass Mar. Merkator denselben Bonosus, der danach Bischof von Sardika war, meint, ist nicht zu bezweifeln. Und danach scheint das Wahrscheinlichste, dass B., nachdem er wegen jener Ansicht über Maria angefochten und in die Opposition gedrängt worden, in der Tat eine der des Photin ähnliche Christologie vertreten hat, denn ganz aus der Luft gegriffen ist wol die Angabe seines Zeitgenossen nicht. Nun erscheinen in der Folgezeit in der Tat die Bonosianer (auch Bonosiaci) als eine besondere häretische Partei, als nächste Verwandte der Photinianer, auffallenderweise freilich immer nur in Spanien und Gallien. Ein sonst unbekannter spanischer Bischof Audentius schrieb ein Buch de fide adv. haeret., worin er sich besonders auch gegen die Photinianer (Fotiniaci) „qui nunc vocantur Bonosiani“ wandte und erwies: antiquitatem filii dei coaeternalem pari fuisse, nec initium deitatis tunc a deo patre accepisse, cum de Maria virgine homo deo fabricante conceptus et natus est (Gennad. de vir. ill. 14. Vgl. de eccl. dogm. 22 [52] und das decret. Gelasii bei Mansi VIII, 152). Auch Alc. Avitus von Vienne (Photinianorum haereticorum validissimus expugnator heißt er bei Agob. Lugd. adv. dogma Felic. 41 p. 55 ed. Bal.) stellt die Bonosianer den Photinianern gleich und beide den Eutychianern als dem andern Extrem gegenüber. Sie rauben Christo die Ehre der Gottheit und verlachen die Orthodoxen, dass sie die Person eines Menschen anbeten (ep. 3 ad regem Gunlob. Bibl. Max. P. IX, 567). Das 2. Konzil von Arles (Mitte des 5. Jarh.) hatte den Unterschied gemacht, dass Photinianer und Paulianer (d. i. Samosatener) bei ihrer Versönung mit der Kirche zu taufen, die „aus demselben Irrtum herkommenden“ Bonosianer (Bonosiaci) aber, weil sie gleich den Arianern auf die Trinität tauften, nur durch Chrisma und Handauflegung aufzunehmen seien (Kanon 15 u. 16). Bald darauf aber wird dieser Unterschied nicht mehr gemacht, wenn schon Gennadius nimmt an, dass sie nicht auf Vater, Son und Geist taufen, daher bei der Bekehrung der Taufe bedürfen. Dem entspricht der 31. Kanon der 3. Synode von Orleans (538), woraus zugleich hervorgeht, dass die Bonosianer die zu ihnen übertretenden katholischen Christen tauften; sie sollen deshalb festgenommen und vor königliches Gericht gestellt werden. Gegen Mitte des 6. Jarhunderts zur Zeit des Gotenkönig Theudes hat ferner nach Isidor. Hisp. de script. eccles. 20. der Bischof Justinian von Valentia ein liber 5 responsionum ad quendam Rusticum geschrieben, worin die zweite Beantwortung sich gegen die Bonosianer richtete, „qui Christum adoptivum filium et non proprium dicunt“ *). Daran schließt sich die entsprechende Aussage des Isidorus Hisp. de haeres. 53, auf welcher die der spätern Häreseologen ruhen. Das Glaubensbekenntnis der 11. Synode von Toledo (675) erklärte gegen die Bonosianer, dass der Son Gottes von Natur und nicht durch Adoption Son sei. Der schon bei Mar. Merk. angewendete Ausdruck (fil. adoptivus) verleitete natürlich dazu, im Adoptianismus den erneuerten Bonosianismus zu sehen (Paulus de haeres. 43 b. Oehler Corp. haer. I, 318), wogegen sich die spanischen Freunde des Elipandus ausdrücklich verwaren (ep. ad episc. Gall. etc. bei Migne, CI, p. 1330). Elipandus sieht (vgl. Bd. I, 556) bei seinem kirchlichen Gegner Beatus einen ebenso einseitigen Irrtum als bei Bonosus: Bonosus et Beatus pari errore condemnati sunt. Ille credidit de patre adoptivum et non de Patre ante saecula proprie genitum, [hic de patre ante saecula proprie genitum, so oder änlich ist zu ergänzen] et non de matre temporaliter adoptivum.

Der Überblick wird zeigen, dass man in der Tat eine besondere Sekte der

*) Die Meinung Helfferichs, Westg. Arian. 35 ff., dass wir diese Schrift in der dem Ildefonsus v. Tol. fälschlich zugeschriebenen Schrift de cognitione baptismi (Steph. Baluze, Miscell. VI; Lorenzana, Coll. S. Patr. Eccles. Tol. I, 162 sqq.) besäßen, ist ganz unhaltbar.

Bonosianer anzunehmen hat, und daſs sie nicht Arianer im Sinne der Lehre des Arius waren. Nicht um einen vorweltlichen Son handelt es sich, sondern um göttliche Annahme und Verherrlichung des Menschen Jesus. Anderseits wird so viel anzuerkennen sein, daſs im germanischen für die hellen. Spekulation unempfänglichen Arianismus der Westgoten die Richtung auf änliche Auffassung sich zeigt. Nach Rekkareds Übertritt (589) können sich sehr wol die arianischen Sympathieen unter dem Namen der Bonosianer bergen. — Vgl. Chr. W. Fr. Walch, de Bonoso haeretico 1754 u. beſ. Ketzerhistorie III, 598—625; Helfferich, Der westgot. Arianismus, Berlin 1860. **Möller.**

Boos, Martin. Weil die katholische Kirche trotz aller ihrer Irrtümer die großen evangelischen Heilslehren in den ökumenischen Symbolen als Grundlage hat, wird es in ihr auch nie an Regungen und Zuckungen des evangelischen Lebens fehlen. Wie sich im Frühjare auch die von Steinen überdeckten Gräser und Samenkörner regen, so regt es sich in gewissen Gnadenzeiten auch unter dem totliegenden Gesteine des neuen Gesetzes. Zuweilen gelingt es auch einem Halme, daſs er sich durch die Fugen hindurchringe. Freilich sucht das katholische Kirchenregiment die Quadern immer genauer an einander zu fügen und immer fester zu verkitten, damit ja in dem Netz seiner Bestimmungen kein Raum mehr übrig bleibe für eine freie Bewegung im heiligen Geist. — Groß und gewaltig erhob sich im Schoß der katholischen Kirche das evangelische Prinzip noch einmal in den jansenistischen Streitigkeiten. Länger als ein Jarhundert haben sie die katholische Welt in Bewegung gesetzt. Fenelon wollte wenigstens der Kontemplation ihren freien, von der Kirche nicht streng geordneten Umgang mit dem Herrn retten; aber die Kurie erkannte zu deutlich, daſs, wenn sie dies Gebiet freigäbe, von da aus die Grundsätze der Reformation notwendig in ihr Dogma und in ihren äußeren Kirchenbau herausschreiten müſsten. Daher muſste auch über die bedenklichen Sätze des Erzbischofs von Cambray das Anathema ausgesprochen werden, und es herrschte über die Rechtfertigung durch den Glauben nun wider jenes mirum silentium, dessen im 22. Artikel der Augustana gedacht wird, in der katholischen Kirche. Nur in einzelnen stillen Klostermauern blühete die Blume Canaans, wenn auch die Gefäße, in welchen sie stand, mit römischer Farbe und Tagesordnung bemalt waren. — Da wird in der letzten Hälfte des vorigen Jarhunderts die Universität Dillingen in Bayern Herd einer neuen evangelischen Regung. J. M. Sailer, Zimmer und Weber wirkten dort als Professoren. Den Anstoß zu lauterer Erkenntnis des Heils mögen sie teils unmittelbar aus dem Worte Gottes, teils aus den Werken protestantischer Zeugen, teils auch aus Fenelon empfangen haben. Bei der Ermüdung der Polemik waren ja in jener Zeit die strebsamern katholischen Geistlichen mit den Werken der protestantischen Theologen leidlich bekannt. Zu Fenelon aber sieht der ganze Dillingische Kreis (Sailer, Boos, Feneberg ꝛc.) mit warhaft kindlicher Verehrung hinauf. — Martin Boos ist das erste Glied dieser Schule, dessen Name in diesem Werke genannt werden muſs. Er war in der Christnacht des Jares 1762 zu Huttenried an der Grenze von Bayern und Oberschwaben geboren. Sein Vater war ein wolhabender Bauer und Martin das vierzehnte unter seinen sechzehn Kindern. In seiner Geburtsnacht war es so kalt, daſs in dem Zimmer alles Flüssige gefror. In dieser Kälte findet er später selbst eine Andeutung auf seinen Lebensgang. Als nach vier Jaren Vater und Mutter an einer epidemischen Krankheit plötzlich weggestorben waren, nahm die älteste, 18järige Schwester den Martin auf den Rücken und hockte ihn herein nach Augsburg, um ihn dem Oheim, dem geistlichen Rat und Fiskal Kögel, zur Erziehung zu überbringen. Müde vom langen Wege warf sie ihn vor der Stadt in ein Kornfeld, holte ihn aber nachmittags 4 Uhr ab. Der Oheim nahm ihn auf und schickte ihn vom 8. Jare ab in die Schule. Durch fleißiges Beten und Studiren rang es der Knabe seinem Oheim ab, daſs dieser nach langem Schwanken zwischen dem Schusterhandwerk und dem Studium der Theologie in das letztere für seinen Neffen einwilligte. Besonders ward er dadurch bestimmt, daſs Martin die Anfangsgründe der lateinischen Sprache auf eignen Antrieb heimlich gelernt hatte. So vollendete er in Augsburg bei den Exjesuiten den Schulkursus. Auf

Befehl des Oheims sollte er die Universität Dillingen beziehen. Seine Lehrer widersetzten sich diesem Plane so gut sie konnten. Namentlich schilderten sie Dillingen als einen für junge Leute gefärlichen und bösen Ort, wo sie ihre Religion verlieren könnten. Sie wollten ihn in Augsburg behalten. Aber der Oheim, welcher den Jesuiten nicht sonderlich Freund war, beharrte bei seinem Entschlusse. So hat denn Boos unter der Fürung der obengenannten Männer vier Jare Theologie studirt. Als er sein Examen rühmlich bestanden und die erste Messe gelesen hatte, gab sein 70järiger Oheim vor großer Freude ein dreitägiges Scheibenschießen. Der junge Priester mag an dieser Nachfeier seiner Primiz wenig Freude gehabt haben, denn der Herr hatte ihn bereits in seiner Studentenzeit gefunden. Ich beschreibe seinen innern Lebensgang mit seinen eigenen Worten: „Ich habe mir (ein Tor redet) entsetzlich viel Mühe gegeben, recht fromm zu leben. Ich lag z. B. Jare lang, selbst zur Winterszeit, auf dem kalten Boden und ließ das Bett neben mir stehen; ich geißelte mich bis aufs Blut und krönte meinen Leib mit Cilicien; ich litt Hunger und gab mein Brod den Armen; jede müßige Stunde brachte ich in der Domgruft zu; ich beichtete und kommunizirte fast alle acht Tage. Kurz ich war so fromm, daſs mich die Exjesuiten und Studenten in Augsburg einstimmig zum Präfekt der Kongregation erwälten. Ich wollte par force ex bonis operibus et ex bonis moribus meis leben. Aber ja wol leben! Der Herr Präfekt fiel bei aller seiner Heiligkeit immer tiefer in die Selbstsucht hinein, war immer traurig, ängstlich, kopfhängend ꝛc. Der Heilige schrie immer in seinem Herzen: „Infelix ego homo! Quis me liberabit?“ und kein Mensch antwortete ihm: „Gratia Domini nostri Jesu Christi“. Kein Mensch gab dem Patienten das Kräutlein ein: „Justus ex fide vivit“. Und als es ihm einmal eingegeben ward und ich mich besser befand, kam die ganze Welt mit aller ihrer Gelehrsamkeit und hohem geistlichen Ansehen daher, und wollten mir weiß machen, ich hätte Gift gegessen, Gift gespien und alles vergiftet, man müsse mich hängen, ertränken, einmauern, verbrennen, davonjagen ꝛc. Ich weiß keinen elendern und furchtsamern Menschen als mich, und doch bin ich Hasenfuß der Welt fürchterlich und widerlich. Ich wäre erstaunlich gern still, unbekannt und unberühmt; aber es hilft nichts, ich bin im Orient und Occident bekannter als Sch . . h . . Sieh, das ist circa mein Lebenslauf. Wenn ich einmal tot bin, so sage der Welt: Ich lasse sie grüßen und ich habe ihr kein ander Kräutlein eingeben wollen, als dieses: daſs der Gerechte aus dem Glauben lebe. Das habe mir und andern geholfen, daſs sie aber kein Vertrauen zu mir und zu meiner Medizin gehabt habe, dafür kann ich nicht“. — Das ist der Text zu seinem ganzen Leben. Er hatte die Gerechtigkeit aus Gnaden gefunden. Dazu hatte ihm der Herr eine überaus einfältige, praktische, herztreffende Weise gegeben. Er entwickelte der Gemeinde, daſs sie in allen ihren Werken: Fasten, Wallfarten, Almosengeben, Beichten, Kommuniziren weder Grund noch Gewisheit der Seligkeit habe. Sie hänge den Kopf, seufze, suche und finde nicht. Nie werde ihr eine Antwort gegeben: „Es ist nun genug“. Immer bleibe die Frage übrig: „Was soll ich noch tun?“ Frieden würden sie erst finden, wenn sie den Christus für uns, d. h. das teure Verdienst Jesu Christi im Glauben ergriffen, und um seiner Gerechtigkeit, um seines heiligen Lebens und Sterbens willen selig werden wollen. Dann sei es genug. Aus dem Christus für uns müsse dann allewege der Christus in uns erwachsen; aus dem Glauben müsse die heilige Nachfolge, der neue Gehorsam erstehen. — Wo er mit dieser Predigt auftrat, da fing es auch an zu brennen. Den treuesten Leuten in den Gemeinden war der Stein vom Herzen genommen, ihrem eigenen Sehnen waren Worte gegeben, eine Erweckung folgte auf die andere, eine Christenfreude und ein Ernst der Heiligung ward angezündet, daſs es eine Herzenslust ist, in jene Werkstätten des heiligen Geistes hineinzublicken. Das blieb denn auch nicht in der Gemeinde, in welcher Boos gerade arbeitete. Er war ein helles Licht auf dem Leuchter. Er wuſste sich, obgleich er bis an sein Ende in der katholischen Kirche blieb, auch einig mit den gläubigen Evangelischen, und stand in vielfacher Korrespondenz mit ihnen. — Natürlich widerstrebte in jeder Gemeinde der katholisch-gesetzliche Teil. Er hängte

sich an die benachbarten Geistlichen, welche als Ankläger des Ketzers auftraten. Da geht es denn an Beschlagnahme seiner Papiere, Verhöre, geistliche Exercitien, geistliches, einmal ein Jar langes, Gefängnis und Enthebung vom Amte. Widerholt begegnet er uns als heimatloser Flüchtling auf der Landstraße. Gewaltig wuſste sich der blöde Mann zu verteidigen. Die Schrift, St. Augustinus und die beſsern Stellen des Tridentinums muſsten für ihn reden. Nie konnte man eine wirkliche Schuld auf ihn bringen. Alle seine Abweichungen von der Praxis der toten Werke wuſste er als gut katholisch zu erhärten. Seine Treuen aus den Gemeinden standen in den Verhören neben ihm und bekräftigten seine Aussagen mit den naivsten Zeugnissen. Aber er muſste fort, denn es graut dem Tode vor dem Leben. So ist er in Bayern an fünf Orten Kapellan oder Kanonikus gewesen. — 1799 verließ er Augsburg, schwamm auf einem Floße den Lech hinunter in die Donau, und stellte sich dem edlen Bischof Gall von Linz in Österreich, einem Gesinnungsgenossen Sailers, für ein geistliches Amt zur Disposition. Gall wuſste bereits von ihm, nahm ihn mit Freuden auf, und bestellte ihn erst als Kooperator zu Leonding und dann zu Waldneukirchen. Von da erbat ihn sich der Pfarrer Bertgen, der Freund des Bischofs, zum Kapellan auf seine Pfarrei Peyerbach. Endlich ward er auf Bertgens Empfehlung 1806 Pfarrer in Gallneukirchen in der Nähe von Linz. Die Jare von 1799—1810 sind Boos' Friedensjare. Wo er es angriff — er griff es in Demut und in dem Herrn an — da regten sich die Totengebeine. Feinde fanden sich auch; aber aus Scheu vor dem Bischof wagten sie sich nicht hervor. 1807 starb Gall. An seine Stelle trat der schwache Sigismund von Hohenwarth. Aber noch lebte Bertgen, welcher im Lauf der Jare Domscholastikus und zuletzt Regierungsrat ward. Er schützte den treuen Zeugen noch mit fester Hand. Eine im Jar 1810 gegen Boos erhobene Anklage schlichtete er zu dessen Gunsten. Als aber dieser letzte irdische Hort im Jare 1812 seine Augen geschlossen hatte, da brach die Verfolgung mit aller Macht los. Die Seele derselben war ein benachbarter, dem Boos scheinbar befreundeter Geistlicher, welchen nach der reichen Pfarrei gelüstete. Die Klage ging von Linz nach Wien an die Hofstelle. In dieser Zeit streckte Sailer aus Bayern herüber seine Hand noch einmal dem Freunde nach. In einem Gutachten von ihm über Boos heißt es: „Ich trete heute (1811) in mein 60. Jar und würde zittern vor Gottes Richterstul zu erscheinen, wenn ich vor meinem Tode nicht laut bekennete: Die große Angelegenheit des frommen Boos ist aus Gott". In Wien wurde die Angelegenheit gewissenhaft behandelt. Selbst der Kaiser Franz hatte sich darüber vollständigen Bericht erstatten lassen. Er gab etlichen Männern aus Gallneukirchen, welche ihn auf einer Reise in der Nähe von Linz aufsuchten, die Antwort: „Liebe Kinder, euer Pfarrer Boos ist kein Irrlehrer". Vom Sept. 1813 bis Sept. 1814 war noch einmal Ruhe. Um sie zu erhalten, sollte er Moral, oder wie er sich ausdrückt, einen ver-Moseten, gehörnten Christus predigen. Das hat er allerdings nicht getan. Daher sehen wir ihn denn im Juli 1815 wider als Verklagten in Linz vor dem Konsistorio und im Februar 1816 in eine Zelle des Karmeliterklosters eingesperrt, so dass er nicht an die Luft durfte. Noch einmal nahm sich die Hofstelle in Wien seiner an, und noch einmal sprach sie ihn frei von aller Ketzerei, Schwärmerei und sonstiger Anklage. Die weitere Untersuchung wurde, um den Märtyrer den Händen seiner Feinde zu entreißen, dem Bischof von Wien übergeben, „wenn es Boos anders nicht vorzöge, lieber auszuwandern". Er wälte das letztere, zog wider in sein Vaterland Bayern, und fand dort in der Nähe von München auf dem Lande bei einem begüterten Freunde Aufnahme. Um nicht müßig zu sein, unterrichtete er die Kinder. Ob er nun gleich one Amt in aller Stille lebte, drohete dennoch die Verfolgung aufs neue. Nur seinem angesehenen Freunde verdankte er es endlich, dass er nicht eiligst den Flüchtlingsstab wider in die Hand nehmen muſste. — Aber Gott hatte ihm doch noch einen Arbeits- und Ruheposten für sein Alter aufgehoben. Im Jare 1817 berief ihn die königl. preußische Regierung als Professor und Religionslehrer nach Düsseldorf, und im Juni 1819 versetzte sie ihn als Pfarrer nach Sayn. Dort fand er hartes Erdreich. Die rheinischen Kohlenbrenner waren unempfäng-

licher als seine österreichischen Bauern. Anfangs fehlte es ihm auch an der alten seligen Amtsfreudigkeit. Wer dann aber in Warheit sagen kann: „An diesen Bergen ist fast kein Plätzchen, wo ich nicht schon oft auf meinem Angesichte lag und weinte und flehte, dass mir der Herr wider die Gnade gebe, mit Freudigkeit meinen Mund aufzutun und mit Segen zur Erweckung der Herzen sein Wort zu verkündigen", dem wird die Amtsfreudigkeit gegeben. Sie wurde ihm gegeben. Er ist auch am Rhein mancher Seele ein Vater in Christo geworden. Am 29. Aug. 1825 ist er in dem Herrn entschlafen. In seinen 4000 Getreuen zu Gallneukirchen hat man das Leben mit List und Gewalt töten wollen. Den treuen Kapellan Leopold hat man nach Ungarn versetzt, den Ankläger des Boos (Brunner) hat man zum Pfarrer gemacht. Es ist doch umsonst gewesen. Auch heute ist der Brunnen des Lebens, wie der Unterzeichnete aus eigner Erfarung weiß, in der Gemeinde nicht vertrocknet. S. M. Boos, v. J. Goßner, 1831.

D. Fr. Ahlfeld.

Boquin, Peter (auch Bouquin), war zu Anfang des 16. Jarhunderts in der Provinz Quienne geboren. Seine theologischen Studien machte er an der Universität Bourges, welche damals unter ihren Lehrern mehrere Anhänger der Reformation zälte, und erwarb sich hier am 23. April 1539 den Doktorgrad. Diese Würde trug dazu bei, ihm Ansehen zu verschaffen in dem Karmeliterorden, in welchen er getreten war, so dass er zum Prior gewält wurde. Allein erfüllt von den neuen Lehren, welche er an der Universität kennen gelernt hatte, und durch das Studium der Bibel in seinen Überzeugungen befestigt, wurde es ihm auf die Länge unmöglich, der Stimme seines Gewissens Widerstand zu leisten. Er verließ das Kloster und zugleich Frankreich 1541. Die ersten Monate brachte Boquin in Basel zu. Seine Absicht war, einen seiner ehemaligen Schüler, Andreas Maugier von Orleans, aufzusuchen, damals Erzieher der Kinder des Herzogs von Pommern; vorher aber wollte er Luther und Melanchthon persönlich kennen lernen, deren Ruhm um jene Zeit Europa erfüllte. Auf Zureden des letzteren verzichtete aber Boquin auf sein anfängliches Vorhaben. Anstatt seine Reise nach dem nördlichen Deutschland fortzusetzen, begab er sich von Wittenberg nach Straßburg und nahm dort die durch den Abgang Calvins erledigte Lehrstelle ein, welche er mit Vorlesungen über den Brief an die Galater eröffnete. Aber Liebe zum Vaterlande, wo er einen baldigen Triumph des Evangeliums erhoffte, sowie Anhänglichkeit an einen dort zurückgelassenen Bruder, auch Sehnsucht nach den dortigen Bibliotheken und reichen litterarischen Hilfsmitteln, fürten ihn schon nach kurzem nach Bourges zurück, wo er Hebräisch und Exegese zu lehren anfing. Heßhus, sein nachmaliger Heidelberger Gegner, hat ihn beschuldigt, ins Kloster zurückgekehrt zu sein und dort abgeschworen zu haben; aber das ist entweder Irrtum oder Verleumdung. Boquin fand in Bourges eine Beschützerin an der Königin von Navarra, welcher er eine Abhandlung: de necessitate et usu sacrarum literarum — widmete; ihrer Tochter Jeanne eine solche: de spirituali sponso Jesu-Christo. Die Königin erteilte ihm nicht nur eine Pension, sondern ließ ihn auch mit Zustimmung des Erzbischofs zum Prediger an der Kathedrale ernennen. Als Heinrich II. das Herzogtum Berry seiner Schwester Margarethe zuerteilte, wusste Boquin auch bei dieser dem Evangelium nicht abholden Fürstin sich in der gleichen Gunst zu erhalten, in welcher er bei ihrer Tante gestanden hatte. Er widmete ihr seinen Traktat: de homine perfecto. Aber selbst die Protektion der Tochter Franz I. vermochte Boquin nicht gegen Verfolgung zu schützen. Seine Feinde nötigten ihn nicht nur, seine Entlassung zu nehmen, sondern es drohten ihm ernstere Gefaren von Seiten des Parlaments und des Erzbischofs von Bourges. Er suchte Rettung vor denselben im Jare 1555 durch eine zweite Flucht nach Straßburg, wo er nach längerem Zureden provisorisch die Stelle eines Predigers an der französischen Kirche übernahm. Als der Kurfürst Otto Heinrich von der Pfalz im Jare 1557 ernstlich das Reformationswerk in seinem Lande in die Hand nahm und die Universität Heidelberg durch eine Reform ihrer Verfassung, sowie durch Neubesetzung ihrer Lehrstellen zum alten Glanz zu erheben suchte, wurde Boquin von ihm zur Bekleidung einer theologischen Pro-

seſſur dorthin berufen und bekleidete dieſes Amt ſeitdem faſt zwanzig Jare lang. Wärend dieſer Zeit war Boquin in alle Bewegungen mit verflochten, deren Schauplatz die pfälziſche Kirche unter Otto Heinrich und Friedrich III. wurde. Er hat ſeine Erlebniſſe teilweiſe ſelber erzält in ſeiner Schrift: „de causis diuturnitatis controversiae de coena Domini“ (1576). So war er mit Michael Diller, Caſp. Olevian, Peter Dathen und Zachar. Urſinus im Jare 1564 Teilnehmer des von Friedrich III. und dem Herzog Chriſtof von Württemberg zwiſchen reformirten und lutheriſchen Theologen veranſtalteten Religionsgeſpräches zu Maulbronn. Auch an dem Religionsgeſpräch zu Poiſſy ſoll er nach de Thou auf Verlangen des Königs von Navarra teilgenommen haben, und von den Händeln mit Heſſen und Craft wurde er lebhaft mit berürt. Als nach dem Tode Friedrichs III. unter deſſen lutheriſchem Sone Ludwig im Jare 1574 die reformirt geſinnten Theologen Heidelberg zu verlaſſen genötigt wurden, muſste auch Boquin weichen. Er fand bald darauf eine Anſtellung als Profeſſor in Lauſanne und wirkte dort, bis er 1582 eines plötzlichen Todes ſtarb.

Außer den bisher angefürten verfaſste Boquin noch folgende Schriften: Defensio ad calumnias doctoris cujusdum Avii. 1558. — Theses de Coena Domini . . . in Academia Heidelbergensi propositae. 1560. — Examen libri quem Illyricus Tilem. Heshusius nuper scripsit de praesentia corporis Christi in Coena Domini. 1561. — Exegesis divinae atque humanae *κοινωνίας*. 1561. — Justa defensio adv. injustam vim Heshusii et Villagagnonis de judicio P. Melanchthonis ad electorem palatinum misso de Coena Domini, 1562. — Canones quibus defenditur *διάνοια* in verbis Christi: hoc est corpus meum; item Adsertio ritus frangendi et in manus sumendi panis eucharistici. 1563. — De una et ea perpetua totius Christi praesentia in sua ecclesia peregre agente thesium sectiones XXV. 1565. — Adsertio veteris ac veri christianismi adversus novum et fictum Jesuitismum. 1576. — Apodeixis anti-christianismi, qua christianismum verum religionem, pharisaismum christianismo contrarium, papismum pharisaismo similimum esse ostenditur. 1583. — Discours de la vie et de la mort de Frédéric, comte palatin. 1577. — Vergl. über Boquin: Melchioris Adami Vitae theologorum exterorum — Haag, la France protestante. **Hundeshagen.** †

Bora, Katharina v., Luthers Gemalin, ſtammte aus dem alten Geſchlechte derer von Bora zu Stein-Laußig (and. unrichtig Lauſitz, Klein-Lauſitz) bei Bitterfeld in Meißen. Ihre Mutter war Anna v. Bora, aus dem Geſchlechte derer v. Haubitz oder Haugwitz; der Name des Vaters iſt nicht bekannt. (Verſchiedene Vermutungen ſ. bei Walch I, 295; II, 15. — Hofmann, S. 63, Anm. 40. — Über J. J. Vogels Verſuch, ſie in einem jedoch nicht gedruckten Werke Prospis Lutherina als Tochter eines Leipziger Bäckers Simon Bores oder Born darzuſtellen, vgl. Walch II, 11.) Sie wurde geboren 29. Jan. 1499 (dieſes Datum lieſt eine von Joh. Adr. Gleich bekannt gemachte Denkmünze. Bieler, Geiſtliches Denkbild, Wittenb. 1733. Vorrede. — Walch II, 6). Über ihre Kindheit iſt nichts bekannt. Sie wurde Nonne im Kloſter Nimtzſch bei Grimma, aber von der Verkehrtheit des Kloſterlebens überzeugt, entfloh ſie, da die Bitten an ihre Verwandten um Befreiung aus dem Kloſter vergebens waren, unter Luthers Mitwiſſen und Leonhard Koppes, Ratsherrn von Torgau (dem Luther die Schrift: „Urſache vnd Antwort, daß Jungfrawen Klöſter göttlich verlaſſen mügen, April 1523“ zuſchrieb), liſtiger Hilfe mit acht andern Nonnen in der Nacht des Sonnabends vor Oſtern (4/5. April) 1523 aus dem Kloſter. Am dritten Oſtertage (7. April) kamen ſie nach Wittenberg. Luther nahm ſich ihrer an, veranſtaltete zu ihrer einſtweiligen Unterſtützung eine Kollekte, ſchrieb an die Verwandten, und als dieſe die Aufnahme verweigerten, brachte er ſie „bei ehrlichen Leuten“ unter. Katharina kam zu Philipp Reichenbach, damals Stadtſchreiber, nachher Bürgermeiſter von Wittenberg, „da ſie ſich ſtille und wohl verhalten“ (Wittenb. Bericht). Luther dachte allerdings daran, ſie zu verheiraten, an ſeine eigene Ehe mit ihr noch nicht. Die Liebe des Hieronymus von Baumgärtner, eines Nürnberger Patriziers, zu ihr (vgl. den Brief Luthers vom 12. Okt. 1524, De Wette II, 553; V, 402) ſcheint nicht dauernd geweſen zu ſein; einen Antrag des Dr. Kaſpar Glatz,

Vikars in Orlamünde, lehnte Katharina ab. Selbſt noch im Anfang des Jares 1525 dachte Luther nicht an ſeine eigene Vermälung. Die erſte Andeutung findet ſich in einem Briefe an Spalatin vom 10. April 1525. Am 4. Mai wird in einem Briefe an Dr. Rühel zuerſt Katharina als die erwänt, die er „dem Teufel zum Trotz“ zur Ehe nehmen wolle. Einerſeits bewog Luther die eigene Lage. Er wonte noch immer im Kloſter, jetzt faſt ganz vereinſamt und bedurfte bei öfterer Kränklichkeit der Pflege, bei oft widerkehrendem Trübſinn der Gemeinſchaft. Andererſeits und hauptſächlich wollte er ſeinem Zeugnis für den Eheſtand, ſeinen Feinden zum Trotz, das Siegel aufdrücken. Sagten ſie ihm doch nach, er wage ſelbſt nicht zu tun, was er andern rate. Raſch wurde der Entſchluſs ausgefürt. Am 13. Juni 1525 lud er Bugenhagen, als Stadtpfarrer, Jonas, Dr. Apel und Lukas Kranach und deſſen Frau zu ſich in ſein Haus, und hier (nicht im Hauſe Reichenbachs, wie oft angegeben wird) vollzog Bugenhagen die Trauung, Luther ſelbſt ſprach das Gebet. (Über den Akt finden ſich viel unrichtige Angaben, die ſich auf eine hundert Jare nachher gegebene falſche Darſtellung der Wittenberger Theologen ſtützen. Das Richtige gibt ein Bericht des Jonas vom 14. Juni und Melanchthons vom 21. Juni C. Ref. I, 753 ff. Danach iſt nicht zu bezweifeln, daſs Luther und zwar am 13. Juni, nicht erſt am 27., kirchlich getraut iſt). Am andern Tage folgte ein Frühmal in kleinerem Kreiſe, erſt am 27. ein größeres Hochzeitsmal, wozu Luther auch ſeine Eltern und auswärtige Freunde einlud. (Über die Trauringe vgl. v. d. Hardt, De annulo doctorali et pronubo Lutheri. Helmſt. 1703, 4°. — Küſter, Nachricht von d. ſel. D. Luthers Verlöbnißringe, Berlin 1741, 4°. — Hofmann S. 44. Der im Muſeum zu Braunſchweig aufbewarte Ring iſt ein ſpäteres Geſchenk von Freunden.)

Das Glück der Ehe hat durch keine der zalreichen Schmähungen und Verleumdungen angetaſtet werden können. Luther ſelbſt bezeugt in ſeinem Teſtamente „ſeiner lieben treuen Hausfrauen“, daſs ſie ihn „als ein fromm, treu, ehrliches Gemahl allzeit lieb, werth und ſchön gehalten“. Sie war ihm „ein fromm treu Weib, auf welche ſich des Mannes Herz verlaſſen kann“, eine ſorgſame Hausfrau, eine treue Krankenpflegerin. „Sie hat“, ſagt Luther, „wie ein frommes Weib nicht allein meiner treulich gepflegt, ſondern mir auch wie eine Magd gedienet.“ Sie war ihm „willfährig, gehorſam, gefällig“ (Luther an Stiefel, 11. Aug. 1526; vgl. De Wette III, 125) und er achtete ſie höher „als das Königreich Frankreich oder der Venediger Herrſchaft“ (Walch XXII, 1724). Mit den Kindern kam Freud und Leid. Am 7. Juni 1526 brachte ſie ihrem Manne den Erſtgebornen, Hans oder Johannes, dem am 10. Dez. 1527 ein Töchterchen Eliſabeth folgte. Eliſabeth ſtarb ſchon am 3. Aug. 1528, wurde jedoch durch ein zweites Töchterchen Magdalena (geb. d. 4. Mai 1529) erſetzt, ein Kind, das ſich vortrefflich entwickelte, und an dem die Eltern große Freude hatten. Dann folgte Martin, geb. am 7. Nov. 1531, Paulus, geb. am 28. Jan. 1533, der begabteſte von Luthers Sönen, nachher Leibarzt Johann Friedrichs II. zu Gotha, dann bei dem Kurfürſten Auguſt und Chriſtian I. zu Dresden († 8. März 1593), endlich am 17. Dezember 1534 wurde das ſechſte, letzte Kind geboren, Margaretha. Die Kinder, deren Erziehung vorwiegend der Vater leitete, nur daſs ſeine Strenge hie und da durch der Mutter Milde gemäßigt wurde, brachten viel Freude, aber auch an ſchwerem Leid fehlte es nicht. Luthers häufige Krankheit, Katharinas Kränkeln vor der Geburt Eliſabeths, ihre ſchwere Krankheit im Jar 1540 (Walch I, 243), Krankheiten der Kinder, das war „des Eheſtands Beſchwerung“, von der Luther mehrfach redet. Am tiefſten wurden beide Ehegatten getroffen durch den Tod Magdalenas, die am 20. Okt. 1542 vierzehn Jare alt ihnen entriſſen wurde. Katharina war beſonders ſchwer getroffen. Luther tröſtete ſie mit den Worten: „Liebe Käthe, bedenke doch, wo ſie hinkommt; ſie kommt ja wohl“.

Sieben Jare brachte Katharina nach Luthers Tode noch im Witwenſtande zu unter mancherlei Not und Kummer. Das von Luther hinterlaſſene Vermögen mag ungefär 9000 Gulden betragen haben. (Über die verſchiedenen Berechnungen vgl. Hofmann S. 119. — C. G. Ruhmer, Über die Vermögensumſtände Luthers und insbeſ. ſeiner Wittwe, Leipz. 1791, 8°.) In dem Teſtamente (vgl. Crell,

Curiositäten-Cabin. Repos. I, 27. — Schlözer, Staatsanz. VII, 334. — De Wette, Briefe. V, 422. — Über die verschiedenen Abdrücke s. Hofmann 113, Anm. 61) vom Tage Epiphaniä, 6. Jan. (and.: Euphemiä, 16. Sept.) 1542, hatte Luther seiner Frau ein Leibgedinge ausgesetzt, das Gütchen Zulsdorf (Zeilsdorf, Zöllsdorf), das Haus Bruno (von Bruno Bauer, Pf. zu Dobien 1531 gekauft) und die Becher und Kleinodien 1000 Gulden wert; doch lasteten 450 Gulden darauf. Dieses Einkommen konnte auch damals für die Familie schwer ausreichen, doch fehlte es anfangs nicht an Unterstützung. Der Kurfürst ließ ihr bald nach Luthers Tode 100 Gulden auszalen, den Vormündern wies er 2000 Gulden für die Kinder an, die Grafen von Mansfeld versprachen für später eine gleiche Summe, die einstweilen verzinst werden sollte, von der jedoch bei K.'s Tode noch 1000 Gulden rückständig waren. Christian III. von Dänemark setzte ihr einen Gnadengehalt von 50 Thaler aus (das Dankschreiben K.'s s. Schumacher, Briefe gel. Männer an d. Könige in Dänem. II, 266. — Hofmann 123). So hätte Katharina in ruhigen Zeiten ihr Auskommen gehabt, der schmalkaldische Krieg störte ihre Ruhe. Obwol Luther in der Meinung, „die vier Elemente würden sie zu Wittenberg nach seinem Tode nicht wol leiden", schon zu seinen Lebzeiten gewünscht hatte, Katharina möge sich von da wegbegeben (Brief vom 28. Juli 1545. De Wette, V, 753), so blieb sie dennoch vorerst da. Die veränderten Umstände berechtigten sie zu dieser Nichtachtung des Wunsches ihres Gatten, erst der unglückliche Ausgang des Krieges vertrieb sie mit vielen andern. Sie flüchtete mit ihren Kindern, in der Absicht, nach Kopenhagen zu gehen, kam jedoch nur bis Gifhorn, von wo sie auf die Nachricht, es sei allen Ausgewanderten gestattet, frei heimzukehren, wider nach Wittenberg zurückging. Dort erwartete sie Mangel. Der Kurfürst konnte sie nicht mehr unterstützen, das Jargeld von Christian III. blieb aus, die kleinen liegenden Gründe wurden mit Abgaben überlastet. Sie musste Geld aufnehmen, auf ihre Kleinodien als Pfand leihen, Vermiethung ihres Hauses an Kostgänger gewärte ihr ein kümmerliches Auskommen. Melanchthon und Bugenhagen verwandten sich für sie bei Christian III.; da die Gesuche ohne Erfolg waren, schrieb sie selbst am 6. Okt. 1550 (Schumacher II, 268. — Hofmann 129) und 8. Jan. 1552 (Schumacher II, 269. — Hofmann 131), welches Gesuch Bugenhagen 11. Jan. unterstützte. So scheint endlich eine Unterstützung erfolgt zu sein, wie das nach dem Tode der Mutter abgefasste Dankschreiben Johannes Luthers vom 28. Jan. 1553 (Schumacher II, 171, — Hofmann 132) zeigt. Katharina selbst sollte sie nicht lange genießen. Als im Jar 1552 in Wittenberg die Pest ausbrach, so dass die Universität nach Torgau verlegt werden musste, folgte Katharina, als schon ihr Haus von der Krankheit angesteckt war, mit ihren Kindern dahin. Auf der Reise wurden die Pferde scheu, K., um die Kinder besorgt, sprang aus dem Wagen und fiel in den Graben. Schreck, Erkältung und die heftige Erschütterung zogen ihr eine Krankheit zu, die bald in Auszehrung überging, an der sie am 20. Dez. 1552 in ihrem Hause an der Schlossgasse in Torgau sanft und selig verschied. Ihr letztes Gebet galt der lutherischen Kirche und ihren Kindern. Unter der Teilnahme der Universität, welche Paul Eber als Vize-Rektor durch ein Programm (s. Mayer, p. 63) dazu eingeladen, wurde sie am folgenden Tage in der Stadtkirche begraben (über den Leichenstein und dessen Abbildung vgl. Beste, S. 90, Anm. 1). — Von Seiten mancher römischer Schriftsteller ist Katharinas Andenken durch zalreiche Schmähungen und bis in die neueste Zeit immer neu widerholte grundlose Verleumdungen besudelt worden, aber ihre reine Gestalt, wie die Reinheit und das Glück ihrer Ehe haben keine Schmähschriften zu beflecken vermocht. Katharina war eine einfache christliche Hausfrau. Gelehrsamkeit und glänzende Gaben des Geistes besaß sie nicht, doch beweist sie in allem, was wir von ihr hören, einen hellen Blick, wie Luther auch manches mit ihr besprach. Im Evangelio war sie fest gegründet, mit Ernst las sie die Schrift (Luther an Jonas 28. Okt. 1535 bei De Wette IV, 645; vgl. Werke XXII, 24), Luther selbst bezeugt ihren starken Glauben (Werke XXI, 1065), wie ihr Wort bei Luthers schwerer Krankheit 1527 denselben beweist: „Mein liebster Herr Doctor, ist's Gottes Wille, so will ich euch bei unserm lieben Gott lieber,

denn bei mir wissen". Ihr ganzes Wesen zeigt Festigkeit und Entschlossenheit, ein Selbstgefül, in dem sie sich eines Amsdorf oder Luthers wert achtete, das aber leicht vom Neide in Stolz umgedeutet werden konnte, wie sie Luther selbst früher für stolz hielt (Tischr. S. 309). Eine Neigung, ihren Willen durchzusetzen, verrät sich öfter, wie es denn nicht bloß Scherz war, wenn sie Luther bisweilen seinen „Herrn Käthe" nannte. Die Verwaltung des Hauswesens überließ ihr Luther so ziemlich ganz, one sich seiner Herrschaft im Hause zu begeben. Er konnte ihr auch mit Vertrauen alles überlassen, denn sie war eine gute Hausfrau, genügsam und verständig. Bei Luthers großer Gastlichkeit war ihre Sparsamkeit doppelt wert, seine oft allzugroße Freigebigkeit wusste sie weise zu mäßigen. Der Vorwurf des Geizes wie der Verschwendung ist grundlos; dass sie auch im Witwenstande verständig wirtschaftete, beweist der Erbscheidungsrezeß der Kinder (vgl. Richter S. 398 ff. — Beste S. 126). Luthern war sie in vielen Krankheiten eine sorgsame Pflegerin, den Kindern eine treue Mutter, wie sie in Sorge um die Kinder den Tod fand. Über ihr äußeres Ansehen stimmen die Berichte nicht ganz überein. Römische hatten ein Interesse, ihre Schönheit über das Maß zu erheben. Die Abbildungen (vgl. über dieselben Beste S. 131; Hofmann S. 168 ff. — Jos. Heller, Lukas Kranachs Leben und Werke, Bamberg 1821) zeigen ein einfaches deutsches Frauengesicht, nicht „wunderhübsch", wie Erasmus sagt, um anzudeuten, dass ihre Schönheit Luther gefangen genommen habe, aber doch fein und edel, kräftig und gesund, mit etwas stumpfer Nase und starken Backenknochen.

Litteratur: Genealogia Lutherorum a Dr. M. Luthero deducta in den Consiliis Wittenberg. IV. — Jo. Fr. Mayeri, De Catharina Lutheri conjuge Diss. Hamb. 1698 u. öfter (deutsch Frankf. u. Leipz. 1724). — Dav. Richter, Genealogia Lutherorum. Berlin u. Leipz. 1738, 8°. — Chr. W. Fr. Walch, Wahrhaftige Geschichte der sel. Frau Katharina v. Bora, 1. Th. 2. Aufl., Halle 1752. — 2. Th. 1754. — Kreußler, Denkmäler der Reform., Abth. I., Leipzig 1817. — W. Beste, Die Geschichte Katharinas v. Bora, Halle 1843. — Fr. G. Hofmann, Katharina v. Bora oder Luther als Gatte und Vater, Leipzig 1845. — Köstlin, Martin Luther I, 760; II, 164, 473. — Seidemann, Zeitschr. f. histor. Theol. 1874, S. 546 ff. — Die Hauptschmähschrift ist: Eusebii Engelhards (Michael Kuen) Lucifer Wittenbergensis oder der Morgenstern von Wittenberg, 2 Theile, Landsberg 1747. 1749. Genauere Nachweisungen s. Hofmann S. 190 ff. — Über das Geschlecht Luthers vergl. Richters Genealogia. — Beste S. 113 ff. Besonders: Nobbe, Stammbaum d. Familie des Dr. M. Luther, Grimma 1846.

D. G. Uhlhorn.

Borborianer, Borboriten, noch mit vielen anderen Namen geschmückt, sind eine gnostische Partei, die angeblich von den Nikolaiten abstammte und deren Überreste bis zu den Zeiten des Epiphanius fortdauerten. In ihrer abscheulich unsittlichen Richtung hat sich der gnostische Antinomismus überboten.

Quellen über sie sind Epiphanius haeresis 26 und Augustin de haeresibus.

Herzog.

Bordelumsche Rotte, die. Von den ungesunden Elementen, welche gleichzeitig mit den pietistischen Bewegungen zum Vorschein kamen, hatte vornehmlich Schleswig-Holstein dadurch zu leiden, dass man an manchen Orten aus weltlichen Absichten den Sekten geradezu Tür und Tor öffnete. Längere oder kürzere Zeit haben sich die Bourignon, Dippel, Edelmann und andere in den schleswig-holsteinischen Herzogtümern aufgehalten. So begegnet uns auch in Bordelum im Bredstädtischen (Amt Flensburg) um 1739 eine separatistische Partei von 15 bis 20 Personen unter einem sächsischen Kandidaten David Bär (Bähr), dem schon ein anderer Kandidat, Borsenius, daselbst vorgearbeitet hatte, indem er, aus Reue über sein wüstes akademisches Leben zum Pietismus getrieben, nun auf freiem Felde Bußpredigten hielt. In Bordelum haben die Separatisten ihr Wesen getrieben, bis im genannten Jare die beiden dortigen Pastoren sie anklagten. Bei dem Verhör vor dem Konsistorium zu Flensburg ergab sich, dass sich die Angeklagten für Heilige hielten, die es weiter gebracht hätten, als Paulus nach Röm. 7, 24.

In dieſem Bewuſstſein und in der Meinung, für ihre Handlungsweiſe durch beſondere Eingebungen Gottes beſtimmt zu werden, mieden ſie die Kirche als ein Teufelshaus und verachteten ihre Sakramente; als „Reine", denen alles rein ſei, verwarfen ſie die Ehe und lebten in freiem geſchlechtlichen Verkehr; zur Beſtreitung ihrer materiellen Bedürfniſſe aber hatten ſie eine Art Gütergemeinſchaft eingefürt. Das Ergebnis der Unterſuchung veranlaſste den König Chriſtian VI. zu dem Edikt vom 11. Juni 1739, nach welchem über die Fürer der Sekte Zuchthausſtrafe verhängt, die eines unzüchtigen Lebens Überfürten nach den Geſetzen beſtraft und die Übrigen zur Ordnung ermant werden ſollten. Der Fürer, Bährs und Borſenius', konnte man ſich indes nicht bemächtigen; wärend dieſer auf den Inſeln der Nordſee Propaganda machte, dann aber vorzog, ſich in Borgum zu verheiraten und als Privatmann zu leben, hatte Bähr, nachdem er einem Ehemann ſeine Frau entfürt, in Jena Zuflucht geſucht. Erſt ſpäter als er, von dort ausgewieſen, ſich wieder im Holſteiniſchen ſehen ließ, wurde er in das Zuchthaus zu Glückſtadt gebracht, wo er unter harter Behandlung verlämte, ſo daſs man ihn entlaſſen muſste. Er ſtarb, unbekehrt, in einem elenden Zuſtande 1743 in Bredſtädt. Seine Anhänger aber haben dem Paſtor von Bordelum noch viel zu ſchaffen gemacht.

Vgl. Acta historico-ecclesiastica, T. V (Thl. 29) p. 653 sqq. und Anhang p. 1014 sqq. — T. VII (Thl. 39) p. 381 sqq. **(W. Kloſe †) Paul Tſchackert.**

Borel und die Boreliſten. Adam Borel (Boreel), 1603 in Seeland geboren, 1667 geſtorben, lebte in der Zeit des ſteifſten reformirten Dogmatismus. Seine ſeparatiſtiſche Richtung und ſein Drängen auf ausſchließliche Auktorität der Schrift laſſen ſich daraus erklären. Es wird ſeine Kenntnis der hebräiſchen Sprache gerühmt. Er war Prediger, gab aber ſein Amt auf aus redlicher, wenn auch irriger Überzeugung. Großes Aufſehen machte ſeine Schrift: Ad legem et testimonium, worin er den Satz aufſtellt, daſs das geſchriebene Wort Gottes one alle menſchliche Auslegung das einzige und hinreichende Mittel ſei, den Glauben in den Herzen anzuzünden. Darauf beſtreitet er die beſtehende Kirche als eine von Chriſto gänzlich abgefallene und ſpricht den Geiſtlichen, weil ſie alles nur im eigenen Willen täten, das Recht zu allen geiſtlichen Funktionen ſowie zur Beſtrafung der Ketzer und Schismatiker ab; er behandelt nun die Frage, wie ein ſolcher, der eine ſo geſunkene Kirche verlaſſen, ſich verhalten ſolle, und entſcheidet ſich dafür, daſs er anſtatt des öffentlichen ſeinem Privatgottesdienſt recht obliegen müſſe, und daſs man alsdann auch wol einen gemeinſamen (ſeparirten) Gottesdienſt aufrichten könne. So ſammelte er denn auch ſeit 1645 in Amſterdam Anhänger, die ihre eigenen religiöſen Zuſammenkünfte hielten. Außer den genannten hat er noch mehrere andere Schriften verfaſst: de veritate historiae evangelicae, concatenatio aurea christiana (erſt 1677 gedruckt). Tractatus de fraterna religione etc. 1664. Dazu kommen einige in holländiſcher Sprache. Er wurde lebhaft bekämpft von Mareſius in der dissertatio theologica de usu et honore sacri ministerii und von Hornbeck in der apologia pro ecclesia christiana non apostatica. Hornbeck, darob von Borel angegriffen, antwortete in der Summa controversiarum. Dieſe und andere warfen ihm vor, ſeine Irrtümer aus Puccius (Gegner der Prädeſtinationslehre), Sebaſtian Frank u. a. geſchöpft zu haben; einige machen ihn geradezu zum Socinianer, daher Sandius ihn in ſeiner bibliotheca Antitrinitariorum auffürt. S. über ihn Arnold, Kirchen- und Ketzerhiſtorien, Theil III, Kap. VI, S. 28. **Herzog.**

Borgia, Franz, ſ. Jeſuiten.

Borrhaus, ſ. Cellarius.

Borromeo, Carlo (Graf), Kardinal und Erzbiſchof von Mailand, wurde am 2. Okt. 1538 auf dem väterlichen Schloſſe zu Arona am ſüdlichen Ende des Lago maggiore geboren. Seine Eltern, Giberto Borromeo und Margarita aus der mailänder Familie de' Medici, nicht mit den florentiniſchen Medici verwandt, aber Schweſter des ſpäteren Papſtes Pius IV., leiteten ſelbſt ſeine erſte Er-

ziehung. Schon frühe verriet der Knabe, von dem noch ein Portrait mit merkwürdig ausgeprägtem Zuge der Schwermut erhalten ist, Anlage und Neigung zum Priesterstande. Seine Spiele zielten auf den Dienst des Altars ab, und mit zwölf Jaren erhielt er bereits durch Resignation seines Oheims, Giulio Cesare Borromeo, eine Pfründe in Arona. Mit sechzehn Jaren bezog er die Universität Pavia und widmete sich vornehmlich dem Studium der Rechtswissenschaft. Niemand mochte ahnen, welche Laufbahn dem schüchternen Jünglinge, welcher das lärmende Treiben der Studenten floh und bei der allgemein herrschenden Sittenlosigkeit in jener Stadt sich durch fleckenlosen Wandel auszeichnete, noch bevorstand. Durch den Tod seines Vaters gezwungen, seine Studien auf kurze Zeit zu unterbrechen, kehrte B. 1559 nach Pavia zurück, um dort feierlich als Doktor der Rechte proklamirt zu werden. Noch in demselben Jare trat das Ereignis ein, welches für seine Zukunft entscheidend werden sollte, nämlich die Wal seines Oheims zum Papste. Pius IV. berief ihn sofort nach Rom; nachdem er ihn zum apostolischen Protonotar und zum Referendar der Signaturen ernannt hatte, übertrug er dem 22järigen Jünglinge in dem Zeitraume von zehn Tagen die Würde eines Kardinaldiakons und das Erzbistum Mailand. Der Nepotismus, den eben Paul IV. mit blutiger Hand ausgerottet hatte, schien so unter seinem Nachfolger wider aufzuleben. Aber es zeigte sich bald, dass der Nepotismus in diesem Falle das Interesse der Kirche förderte, statt ihm entgegen zu treten, und über allen Neid und Spott triumphirte das sittenreine Leben und die musterhafte Amtsfürung des jungen Kardinals. „Man weiß nicht anders, als dass er rein von jedem Flecken ist; er lebt so religiös und gibt ein so gutes Beispiel, dass er nichts zu wünschen übrig lässt.“ In diesen Worten des damaligen venetianischen Gesandten in Rom spricht sich das allgemeine Urteil aus. Seine Erholung bildeten abendliche Unterhaltungen mit Gelehrten über Philosophie und Litteratur des Altertums. In B.'s Wonung im Vatikan versammelte man sich; die uns erhaltenen, 1748 herausgegebenen „Noctes Vaticanae“ tragen davon ihren Namen. Der unerwartete Tod seines Bruders Frederico 1562 hatte auf B. den Einfluss, dass er sich nun ganz der Welt entzog, auch diesen wissenschaftlichen Beschäftigungen entsagte und, da er trotz der hohen geistlichen Ämter, die er bekleidete, bisher die Priesterweihe nicht erhalten hatte, sich dieselbe heimlich und gegen den Willen der Seinigen erteilen ließ. „Ich habe eine Braut gewonnen, die mir stets teuer sein wird“, antwortete er dem Papste und seinen übrigen Verwandten, welche gewünscht hatten, dass er heiraten möge, um den absterbenden Stamm der Familie fortzupflanzen. Noch vor dieser entscheidenden Wendung hatte er sich auf das tätigste an der Restauration der katholischen Kirche beteiligt. Es schien, als ob der Geist des Giovanni Pietro Caraffa (s. d. Art. Paul IV.) auf ihn übergegangen sei. Wie dieser, so lebte auch er nur in dem einen Gedanken, der Kirche ihre alte Macht zurückzuerobern. Die Geschäfte des am 18. Januar 1562 wider eröffneten Trienter Konzils gingen durch seine Hand; unerbittlich bestand er auf möglichst scharfer Fassung sowol der Disziplinar-, als auch der Glaubenssätze. Zugleich leitete er die Verwaltung eines Teiles der im Laufe des 16. Jarhunderts gewonnenen Gebietsteile des Kirchenstates, der Romagna, der Marken und Bolognas. In der auswärtigen Stats- und Kirchenpolitik geschah nichts one sein Vorwissen; über mehrere Orden, die der Franziskaner, Karmeliter und Maltheser, hatte er das Protektorat; in der Inquisitionskommission nahm er eine hervorragende Stellung ein. Diese umfangreiche und wirkungsvolle Tätigkeit konnte B. nur entfalten, solange sein Oheim lebte und ihm unbedingt alles anvertraute. Er selbst aber unterbrach sie. Mit Erfolg hatte er darauf gedrungen, dass die Satzungen des Trienter Konzils die „Residenz“ der Bischöfe in ihren Sprengeln fordern sollten. Jetzt wollte er selbst als Erzbischof von Mailand diesem Gebote nachkommen. Die Jesuiten hatte er vorausgesandt, im Dezember 1564 hatten sie das von ihm eingerichtete Haus bezogen. Sein eigener Beichtvater, Ribera, gehörte dem Orden an. Im September hielt er seinen festlichen Einzug in Mailand, aber bald musste er nach Rom zurückeilen, um den Papst in seinen Armen verscheiden zu sehen und dem Konklave beizuwonen, aus welchem Pius V. hervorging. Ganz in Übereinstim-

mung mit diesem Manne, den der erbitterte Volkswitz den „frà Michele dell' Inquisizione“ nannte, hat er dann die Reform des Mailänder Sprengels in die Hand genommen. Dieser war der ausgedehnteste in ganz Italien. Die Zal seiner Suffraganbischöfe belief sich auf 15, die der Kirchen auf 1220, die der Klöster auf 170. Ein Teil des venetianischen Dominiums, Genuas und der Schweiz gehörte dazu. Den Klerus fand B. in Unwissenheit und Trägheit versunken. Aller Orten errichtete er Kollegien und Seminarien, um dem zu steuern. Die strengste Kirchenzucht fürte er ein und richtete ihre Spitze zunächst gegen die Geistlichkeit selbst. Die geeigneten Mitarbeiter brachte er aus Rom mit, wohin er sich von Zeit zu Zeit begab, wie denn der heilige Philipp Neri scherzend von ihm sagte, „er sei ein sehr geschickter Menschendieb“. Die Jesuiten, denen er 1567 eine eigene Parochie in Mailand überwies, waren seine vorzüglichsten Werkzeuge. Kein Wunder, dass er bei solcher Gesinnung und solchen Helfern die Reform innerhalb der Kirche mit Strenge durchfürte und das gesunkene Ansehen des Priesterstandes wider herstellte. Mit gleichem Eifer ließ B. sich die Reform der religiösen Orden angelegen sein. Die Barnabiten unterstützte er, die Theatiner, in deren Regel sich zuerst Ziel und Politik der kirchlichen Reaktion aussprochen, rief er nach Mailand. Einen neuen Orden der „Oblati“ stiftete er. Zalreiche Klöster, besonders von Nonnen, besuchte und reformirte er selbst. Er achtete es nicht, dass seine Strenge ihn der Rachsucht der entarteten Mönche aussetzte. Als er am Abend des 26. Okt. 1569 in seiner Hauskapelle mit den Seinigen versammelt war, traf ihn vom Eingang her ein Schuss, one ihn zu verletzen. Der Mordversuch ging von drei höheren Geistlichen aus dem Humiliatenorden (s. d. Art.) aus, die einen Laienbruder dazu gedungen hatten. Es half nicht, dass B. sich selbst für die Mörder bei dem Governatore verwendete. Aber die Rettung des Kardinales pries man laut als ein Wunder.

Es zeigte sich bald, dass alle diese Reformen nur Vorbereitungen für ein weiteres Vorgehen B.'s sein sollten. Im Mailändischen hatten sich, wie in ganz Italien, die reformatorischen Lehren verbreitet. One Schonung ging B. gegen sie vor. Statt der machtlosen Edikte seiner Vorgänger fürte er nun einen eigens dafür vorgebildeten Klerus und die Scharen der Mönche ins Feld. Mit der weltlichen Macht schloss er ein Bündnis und brachte so die Inquisition zur Blüte. Überall war er selbst auf dem Platze. Dreimal visitirte er unter stets zunehmenden Gewalttätigkeiten das Veltlin, und bis in die höchstgelegenen Orte des Engadins stellte er den Evangelischgesinnten nach. Kaufleute ließ er als verdächtig aufgreifen, die protestantischen Prediger vertrieb er oder lieferte sie der Inquisition aus. Gegen einen von diesen widerholte sich der obige Mordanfall fast ganz unter denselben Umständen, nur dass der Mörder der Partei des Kardinals selbst angehörte und dass man die Rettung nicht als ein Wunder pries. Wärend die Schweizer Kantone sich nur zu furchtsam und nachgiebig zeigten und ihr ganzes Land mit Zöglingen des von B. in Mailand gestifteten helvetischen Seminars überziehen ließen, trat die venetianische Regierung allein den Übergriffen B.'s sowol bei der Verfolgung der Hexen in Valcamonica, als auch bei der Reform in Brescia entgegen. In Mailand selbst aber blieb B.'s persönlicher und amtlicher Einfluss unbeschränkt. Sein Ansehen erreichte den Gipfel, als er 1576 mit selbstloser und heldenmütiger Hingabe der schrecklichen Seuche entgegentrat, vor welcher der Governatore feige das Feld geräumt hatte. Bis heute nennt der dankbare Volksmund jene Heimsuchung „la Peste di San Carlo“ — „so groß ist die Macht hingebender Liebe“, setzt Alessandro Manzoni hinzu. (Vgl. die Pest des heil. Karl B. Von Max Lossen, Histor. Taschenbuch für 1874.) Die Akten der fünf Provinzialkonzilien und der elf Diözesansynoden, welche B. wärend seiner Amtsfürung in Mailand veranstaltete, sind 1599 u. ö. herausgegeben worden. Bestimmt, die straffere kirchliche Disziplin, wie die Trienter Beschlüsse sie forderten, zunächst in der Mailänder Kirchenprovinz durchzufüren, sind die Synoden als Vorbilder für die meisten italienischen Sprengel von dem größten Einfluss gewesen. Nach einem Leben voll Mühe und Arbeit fand B. 1584 ein frühes Grab. Seiner letztwilligen Verfügung entgegen hat man ihm im Dom zu Mai-

land ein kostbares Denkmal errichtet; seine kolossale Bildsäule, auf der Höhe über Arona errichtet, schaut weit hinaus auf See und Land. Die dankbare Kirche hat ihn 1610 kanonisirt. B. ist damit der Heilige der Reaktion geworden, deren Wesen er mehr als je ein anderer zum Ausdruck gebracht und deren Förderung er zum Hauptzweck seines Lebens gemacht hatte. Sein Gedächtnistag fällt auf den 4. November.

Litteratur. Opera omnia, Mailand 1747; Bascapi, De Vita et Rebus gestis C. B., Ingolstadii 1592; Giussano, Vita di S. Carlo, Roma 1610; Touron, La vie et l'esprit de S. Charles Borromée, Paris 1751; Sailer, M., der hl. Karl Borromeo, ein Büchlein für den Klerus, Augsb. 1823; Giussanos Biographie deutsch von Klitsche, Augsb. 1836; Dieringer, der hl. Borromeo und die Kirchenverbesserung seiner Zeit, Köln 1846; De Vit, Vita di S. Carlo Borromeo, 1858. An Reichhaltigkeit werden diese Werke sämtlich übertroffen durch das, zalreiche neue Dokumente enthaltende kirchlich approbirte Werk von Aristide Sala, Documenti circa la vita e le opere di S. Carlo Borromeo, 3 Bände, Mailand 1857—1861, an welche sich eine Biografia di S. Carlo Borromeo von Antonio Sala anschließt. **Benrath.**

Bosheit. Es gibt einen zwiefachen Begriff von Bosheit, einen besonderen, wonach sie böse Gesinnung im Verhalten zum Nebenmenschen ist, und einen allgemeineren, in welchem sie die böse Gesinnung überhaupt als Liebe zum Bösen ausdrückt. Das erstere scheint sprachlich älter zu sein; das zweite ist der herrschende Gebrauch des Wortes in der lutherischen Bibel. Hier ist Bosheit vorzugsweise der allgemeine Ausdruck für das Wesen der Sünde überhaupt, wie es sich in der Gesinnung ausprägt, und eben deswegen für die positive Betätigung des Willens in dieser Gesinnung. So ist Bosheit Übersetzung von רָעָה (Genes. 6, 5; Richt. 20, 12; 1 Kön. 2, 44; Jesaj. 13, 11, besonders häufig bei Jeremias: 2, 19; 3, 2; 4, 14; 6, 7; 8, 6; 9, 2; 18, 8; 22, 22; 33, 5, ferner Hos. 7, 2; 2 Jon. 1, 2; Nah. 3, 19), auch für רַע und רָעוּת; seltener von anderen Ausdrücken, ihnen denselben allgemeinen Sinn gebend, wie עָוֶל, עָוֹן, אֱלִילוּת, עִוֶּלֶת; vgl. 2 Sam. 7, 10; Hesek. 18, 26; 33, 13; Jes. 26, 31; Zeph. 3, 7; 7, 30. Im Neuen Testamente aber, wie schon bei den LXX und in den Apokryphen, tritt wie für רָעָה das deutsche: Bosheit, vorzugsweise wider für das allgemeinste Wort: *κακία*, seltener *πονηρία*, ein. (Einmal, 2 Thess. 2, 7 ist *ἀνομία* mit Bosheit übersetzt; *πονηρία* s. vorzügl Luk. 11, 39; Apostelgesch. 3, 26.) Beides kann, sofern die Gesinnung in die Äußerungen übergeht, auch im Plural vorkommen. Wie *πονηρὸς* in den Evangelien, so ist *κακὸς* und *κακία* in den Briefen das Vorwaltende für den allgemeinen Begriff. *Κακία*, mit Bosheit übersetzt, bedeutet nun überhaupt die böse Gesinnung, unzweifelhaft in Apostelgesch. 8, 22; 1 Kor. 5, 8; 1 Kor. 14, 20; Jakob. 1, 21; 1 Petr. 2, 16. Dagegen nimmt allerdings *κακία* und mit ihm Bosheit schon im N. T. eine engere Bedeutung an, wo es in Sündenkatalogen vorkommt, am unbestimmtesten oder unsichersten noch Röm. 1, 29, wogegen 1 Petri 2, 1; Kolos. 3, 8 und Tit. 3, 3 auf das Gebiet der Sünde wider die Nächstenliebe verweisen, letztere Stelle die *κακία* dort im Unterschiede vom *φθόνος* zeigt, und besonders Ephes. 4, 31 beweist, dass wir darunter die böse Gesinnung gegen den Nächsten, die alle Feindseligkeit in sich vereinigt, vermuten dürfen.

An die allgemeinere Bedeutung des Begriffes Bosheit schließt sich der neuere Gebrauch in der evangelischen dogmatischen und ethischen Lehre von der Sünde an. Sie ist der Ausdruck für die positive böse Gesinnung, was besonders in dem Begriffe der Bosheitssünde und in der näheren Beziehung der Bosheit zu der satanischen Gesinnung erhellt. Halten wir uns an die Unterscheidung der wirklichen Sünden in Sünden der Schwachheit und Bosheit, so sind die letzteren die absichtlichen Sünden one Rücksicht auf den Gegenstand oder den Kreis der Betätigung. Es liegt aber noch etwas anderes darin, als in der Einteilung in vor-

sätzliche und unvorsätzliche Sünden, wenn auch dieser Unterschied nicht immer beachtet worden ist. In der vorsätzlichen Sünde kann der Sünder etwas wollen, trotzdem dass es böse ist; in der Bosheitssünde will er es, weil es böse ist. Es ist dies ein Begriff, der in seiner Strenge nur mit der evangelischen, d. h. der geistigen Ansicht vom Wesen der Sünde besteht; die katholische Todsünde ist durch das Objekt bestimmt, und wie ferne ihre Grundanschauungen jenem tieferen Begriffe liegen, zeigt sich an der jesuitischen Ausbildung ihrer Moral, in welcher allerdings immer unterschieden wird, ob der Sündigende das gewollt, was er tut, oder nicht, aber so, dass dieses Wollen des Bösen objektiv gefasst, das heißt: ein Wollen dieses bestimmten Bösen als Materie oder Erfolg dazu verlangt wird, wie es in der Tat nie vorkommt und den Begriff der Bosheitssünde illusorisch macht. Aber allerdings liegt im Begriffe der letzteren das Problem, ob die Sünde als solche gewollt werden kann, oder ob der Gegenstand des Wollens immer ein Gut ist, das nur durch die Art des Begehrens verkehrt wird, so dass das Böse immer nur am Guten begehrt wird. Dass überall ein Objekt vorhanden ist, leidet keinen Zweifel; ebensowenig, dass die Sünde keine objektive Realität im strengen, d. h. im äußerlichen Sinne hat. Aber sie hat dieselbe im Willen. Dieser will im Bösen sich selbst verwirklichen, er will seine Freiheit, und indem er sie durch sich und nicht bei Gott sucht, macht er sich unfrei, um frei zu sein. Ist dies der tiefste Grund der Sünde, so ist eben damit die Sünde der Bosheit von selbst gegeben; der Mensch kann das Böse als solches wollen, weil er darin seine Freiheit zu haben meint; und richtet er sich im Sündigen darauf, so ist dies die Sünde der Bosheit; die denn auch im Gebiete der Nächstenliebe jedermann zugibt. Es gäbe aber kein boshaftes Verhalten gegen den Nächsten, wenn es nicht eine Bosheit gegen Gott gäbe, deren höchste Spitze die heilige Schrift in der Sünde wider den heil. Geist bezeichnet hat. Die Sünde der Bosheit, deren Erscheinung also der Geist des Widerspruchs gegen das Gesetz, deren Grund aber das verkehrte Freiheitsstreben ist, ist um des letzteren willen nicht eines mit der Sünde der Selbstsucht. Denn die Selbstsucht geht auf die Existenz, die Bosheit auf das Wesen des Willens; die letztere kann daher ebensogut in der Sünde der Sinnlichkeit, wie der Selbstsucht vorkommen; der Gegenstand ist gleichgiltig. Ist die Bosheit nun so die Richtung des Willens auf das Böse, so ist klar, dass sie sich nicht auf einzelne Sünden beschränken kann. Der böse Hang in der Erbsünde ist ja selbst nicht bloße Herrschaft des Fleisches, oder Zerrüttung der Ordnung zwischen Geist und Fleisch, sondern ein Bösesein des Geistes; und so ist die Bosheit ein Element aller Sünde, dessen Allgemeinheit auch tatsächlich dargetan ist durch den stetigen Widerspruch bei jeder Sünde wider das Gewissen. Darum ist nach der orthodoxen Lehre mit der Sünde von Anfang an immer auch die Schuld gesetzt, und darum hat Kant seine oberste Maxime, Böses zu tun, angenommen. Aber weil die Freiheit beim Sündigen in der Unfreiheit steht, so ist auch in jeder Sünde an und für sich ebensoviel Schwachheit als Bosheit. Nur sind diese Elemente in der wirklichen Sünde nie im Gleichgewicht, sondern es herrscht je das eine über das andere vor, und dadurch haben wir das Recht, zwischen Bosheits- und Schwachheits-Sünden zu unterscheiden. Ebenso kann in einem einzelnen Menschenleben die eine Seite über die andere herrschen, und in solchem Falle ist dann die Bosheit die herrschende Gesinnung in diesem Leben, welche durch die Vermischung und Übergänge der Elemente selbst als Trieb erscheinen kann, wie wir ihn dem boshaften Menschen zuschreiben. Aber auch in der Stufenfolge der Stände des sündigen Lebens wird sie aus demselben Grunde einen Platz fordern. Diese Folge wird sich in zwei Reihen spalten, deren eine die Vollendung der Bosheit, die andere die der Schwachheit anzeigt. Unterschieden aber bleibt die menschliche Bosheit von der teuflischen stets durch die nie aufhörende Vermischung von Bosheit und Schwachheit.

Nach allem diesem nun bestimmt sich der besondere Begriff der Bosheit in dem Kreise der Nächstenliebe von selbst. In diesem engeren Sinne hat Rothe der Bosheit ihre Stelle in dem Systeme der Untugenden angewiesen, und zwar einerseits als einen Gegensatz der Liebe auf der Stufe des Hasses neben Miss-

trauen, Rachsucht, Härte, andererseits als einen Gegensatz der sich im Wolwollen äußernden Liebe, in Einer Reihe mit der Unbilligkeit, der Tücke, der Nachsichtigkeit. Dass die Bosheit gerade in diesem Gebiete ihre besondere Anwendung erhält, hängt mit dem Verhältnis des vornehmsten Gebotes und des anderen, das ihm gleich ist, zusammen. Sie bewart auch hier ihren allgemeinen und formalen Charakter. Sie ist nicht materiell bedingt, wie der Neid, ist allgemeiner als Härte, Rachsucht, Tücke, Schadenfreude, sie ist die Wurzel derselben; aber auch allgemeiner als der Hass, denn sie ist nicht persönlich bedingt wie dieser, der immer aus der Selbstsucht kommt, sondern sie ist der Widerspruch gegen das Gesetz der Nächstenliebe selbst und daher, wo die Gesinnung zur Äußerung kommt, die ganz allgemeine und unbegrenzte Lust, zu schaden. **C. Weizsäcker.**

Bossuet, Jacques-Bénigne, geboren zu Dijon den 27. September 1627, gehörte einer in der Magistratur ausgezeichneten Familie an. Nachdem er seine erste Bildung im Jesuiten-Kollegium seiner Geburtsstadt erhalten, vollendete er seine Studien im Kollegium von Navarra zu Paris; er schloss sich der damals neuen cartesianischen Philosophie an; in der Theologie dagegen befolgte er das System des Thomas von Aquino und fasste große Bewunderung für Augustin, in dessen Schriften er, wie er zu sagen pflegte, Aufschluss fand über alles, obgleich er später dessen Lehre bei den Jansenisten bekämpfte. Im 16. Jare verteidigte er seine erste These. Der Ruf seines Talents war in der großen Welt bereits so bedeutend, dass er eines Tages in das bekannte, damals den Ton angebende Hôtel de Rambouillet gerufen und aufgefordert wurde, eine Predigt über einen angegebenen Gegenstand zu improvisiren; voll des Selbstvertrauens, das ihn sein ganzes Leben nicht verließ, besann er sich einige Augenblicke und hielt dann eine Rede, die allgemeinen Beifall fand. 1648 verteidigte er seine zweite These, in Gegenwart des Prinzen von Condé, dem er sie gewidmet hatte. 1652 wurde er Priester und Doktor der Theologie, nachdem er schon als achtjähriges Kind die Tonsur erhalten. Hierauf verweilte er einige Zeit zu Saint-Lazare unter der Leitung des Vinzenz von Paula. Schon früher mit einer reichen Pfründe in Metz versehen, begab er sich in diese Stadt, predigte häufig, schrieb eine Widerlegung des Katechismus des reformirten Predigers Paul Ferry, wurde von der Königin Mutter veranlasst, für die Bekehrung der Metzer Protestanten tätig zu sein, und öfters nach Paris gerufen, um vor dem Hofe seine, des Beifalls einer mehr litterarisch als sittlich gebildeten Gesellschaft immer sichere Beredsamkeit glänzen zu lassen. Es gelang ihm, den Feldherrn Turenne und den Marquis von Dangeau zu bekehren. Im Auftrag des Erzbischofs von Paris suchte er die Nonnen von Port-Royal zur Unterschreibung des den Jansenismus verdammenden Formulars zu bewegen; durch die bei dieser Gelegenheit bewiesene höfliche Milde erwarb er sich das Vertrauen Nicoles und Arnaulds. Nachdem er die Grabrede der Königin, Anna von Österreich, gehalten und mit der Korrektion der jansenistischen Übersetzung des N. Test. beauftragt worden war, erhielt er, 1669, das Bistum von Condom; in eben diesem Jare hielt er die Grabrede der verwitweten Königin von England und bald darauf die Henriettens von England, Gattin des Herzogs von Orléans. Das Jar darauf übertrug ihm der König die Erziehung des Dauphin; Bossuet entsagte deshalb seinem Bistum und widmete sich seinem neuen Berufe bei einem trägen, weichlichen Zögling mit mehr Eifer als Erfolg. Er schrieb für denselben das Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, den Discours sur l'histoire universelle und die Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte. Letztere, die erst nach seinem Tode erschien (Paris 1709, 4°, und öfter), ist von untergeordnetem Interesse; sie besteht nur aus aneinandergereihten, durch kurze Betrachtungen verknüpften Bibelstellen und bleibt durchgängig one praktische Anwendung. Die beiden andern Werke jedoch gehören zu den vorzüglichsten, die Bossuet geschrieben hat. Die Introduction à la philosophie, ou traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, gleichfalls erst nach seinem Tode erschienen (Paris 1722, 8°, und öfter), entwickelt auf klare, methodische Weise und den Grundsätzen von Descartes folgend, die Elemente der Psychologie und die

Lehre von der Existenz Gottes. Es ist eine treffliche kleine Schrift, die zuweilen noch in den franz. Lyceen, nebst Descartes Discours sur la méthode, dem philosophischen Elementar-Unterricht zur Basis dient. Auch der Discours sur l'histoire universelle wird immer noch, als klassische Schrift, in den Schulen gelesen und erklärt, obgleich die Grundidee des berühmten Buches eine unware ist. Das Werk erschien zuerst Paris 1861, 2 B. in 4°. Es besteht aus drei Teilen; der erste ist vorzugsweise chronologisch, um die Hauptepochen bis auf Karl den Großen zu bestimmen; im zweiten wird die Geschichte der Juden und die der Einführung des Christentums erzält, woran sich Betrachtungen über dieses letztern Warheit schließen; der dritte behandelt die Entstehung und den Fall der großen Weltreiche. Bossuet versucht eine Philosophie der Geschichte durchzufüren, nach dem allerdings waren, aber einseitig angewandten Prinzip, dass die Vorsehung die Schicksale der Menschen leitet; die wirklichen Triebfedern der Begebenheiten häufig misskennend, opfert er die menschliche Freiheit völlig auf, um alles als von Gott gewollte Ordnung darzustellen, so dass man gesagt hat, er maße sich an zu sprechen, wie wenn er selbst im Rate der Gottheit gesessen. (Die Übersetzung dieses Werks durch Cramer, Schaffhausen 1775 u. f., 7 Th. 8°, ist sehr empfehlenswert wegen der angehängten historisch-kritischen Abhandlungen, unter welchen die über die Scholastik besonders wichtig sind.)

Während dieser Arbeiten und der Erziehung des Dauphin beschäftigte sich B. zugleich mit den Protestanten, in deren Bekehrung er seinen größten Triumph gesehen hätte. Unter seinen polemischen Schriften verdienen hervorgehoben zu werden, weniger wegen der überzeugenden Kraft der Argumente, als wegen des Bestrebens, in glänzender Form den Katholizismus als äußerst bequem darzustellen: die schon früher verfasste und oben schon angedeutete Réfutation du catéchisme de Paul Ferry (Metz 1655, 12°, Paris 1729, 12°); die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse (Paris 1671, 12°, und öfter, auch ins Lateinische, Deutsche, Englische, Holländische, Italienische übersetzt), welche großes Aufsehen erregte und um so leichter unter den Vornehmen Proselyten machte, da mit merkwürdiger Feinheit darin gezeigt wird, wie die katholische Religion einfach zu glauben und leicht zu üben sei, im Gegensatze zu dem den Geist verwirrenden Protestantismus; das Traité de la communion sous les deux espèces (Paris 1682, 12°, und öfter), bestimmt zu beweisen, dass das Abendmal unter einer Gestalt immer in der Kirche erlaubt gewesen, dass es also keinen Grund ausmache, sich von dieser zu trennen, und dass man andererseits denjenigen, welche besonderen Wert auf beide Gestalten legen, diesen Gebrauch zur Not gestatten könne, da auch er sich schon früh in der Kirche finde. Wir fügen hier gleich noch die Histoire des variations des Eglises protestantes bei, obgleich sie erst später erschien, als B. schon Bischof von Meaux war (2 Bde, Paris 1688, 4°, und öfter). Dieses Werk fürt mit Geschick und Lebendigkeit, aber auch mit weniger verstecktem Parteihass, als in den bisher genannten Schriften, ein oft gebrauchtes und ebenso oft widerlegtes und auf den Katholizismus selbst angewandtes Argument durch. Die Veranlassung dazu war der Vorwurf, den der reformirte Theologe La Bastide dem Bossuet gemacht hatte, er sei nicht einig mit der katholischen Kirche in der Darstellung der Lehre und habe selbst in seinen Ansichten mehrmals gewechselt. Dieser Vorwurf bezog sich namentlich auf die Exposition de la doctrine catholique, welche selbst von strengern Katholiken, die in die jesuitischen scheinbaren Konzessionen B.'s nicht eingehen wollten und seinen glimpflichen Mitteln die wirksamern der Verfolgung u. s. w. vorzogen, getadelt worden war, als stelle sie die Lehre der Kirche nicht nach ihrem wirklichen Wesen dar. B. suchte sich weniger gegen seine katholischen Gegner, zu denen unter andern der Pater Maimbourg gehörte, als gegen die Protestanten zu verteidigen, indem er den Vorwurf gegen sie selber kehrte, und aus der Verschiedenheit der protestantischen Glaubensbekenntnisse und dem Wechsel der individuellen Meinungen die Falschheit der neuen Kirchen zu beweisen suchte, da ihr ein Hauptmerkmal, das der Übereinstimmung in der Lehre, fehle; die römische Kirche dagegen sei die ware, weil sie unwandelbar sei in ihrem Dogma und für diese Un-

wandelbarkeit Garantieen beſitze, welche jeder andern ſich chriſtlich nennenden Gemeinſchaft abgehen. Bei Bekämpfung des Proteſtantismus ſuchte B., ſowie Nicole und andere katholiſche Polemiker jener Zeit, das Anſehen der kirchlichen Auktorität dadurch zu erheben, daſs er die Vernunft, welche, ſeinem Vorgeben nach, das einzige Kriterium der Proteſtanten in Glaubensſachen iſt, als höchſt unſicher darſtellte und ihre Unfähigkeit behauptete, zur waren religiöſen Idee durchzudringen. Die reformirten Theologen klagten deshalb ihre Gegner des Pyrrhonismus an.

1678 hatte B. eine Konferenz mit dem reformirten Prediger Claude. Es war nämlich eine proteſtantiſche Hofdame, Tochter einer Schweſter Turennes, durch die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique in ihrem Glauben wankend geworden; ſie bat deshalb Claude, er möchte in ihrem Beiſein mit B. die ſtreitigen Punkte beſprechen. Die Konferenz wurde mit großer Ruhe abgehalten, blieb aber, wie gewönlich, one andern Erfolg, als daſs beide Teile ſich den Sieg zuſchrieben und daſs Mlle. de Duras ſich zu der Kirche bekehrte, die ihr bequemer ſchien. B. veröffentlichte die Verhandlung unter dem Titel: Conférenze avec Mr. Claude (Paris 1682, 12°); da dies gegen die Verabredung mit Claude geſchah, ſo gab auch dieſer ſeine Relation heraus (Résponse au livre de Mr. l'évesque de Meaux intitulé conférence etc. Charenton 1683, 8°). 1681 erhielt B., nach Beendigung der Erziehung des Dauphin, zur Belonung das Bistum von Meaux, in deſſen Verwaltung er einen rühmlichen Eifer bewies; die Bekehrung der Proteſtanten ſeines Sprengels war eine ſeiner Hauptſorgen; er ſchrieb zu dieſem Zwecke ſeine Lettre pastorale aux nouveaux catholiques de son diocèse, pour les exhorter à faire leurs Pâques, et leur donner les avertissements nécessaires contre les fausses lettres pastorales des ministres (Paris 1686, 4°) und ſeinen in der katholiſchen Kirche ſehr geſchätzten Catéchisme de Meaux (Paris 1687, 12°, und öfter). Im Jare 1682 leitete er die Verſammlung des franzöſiſchen Klerus, welche der König zuſammenberufen, um eine Erklärung abzugeben in dem Streite mit dem Papſte über die königlichen Prärogativen und die ſogenannten Freiheiten der gallikaniſchen Kirche (ſ. d. Art.). Er iſt der Verfaſſer der vier von dieſer Verſammlung angenommenen Sätze, welche nachher zum Statsgeſetze wurden und denen zufolge die Könige von Frankreich in weltlichen Dingen von der geiſtlichen Macht unabhängig ſind und das Anſehen der allgemeinen Konzilien feſtgehalten wird. Im Auftrage Ludwigs XIV. ſchrieb hierauf B. ein ausfürliches Werk, um die Erklärung des Klerus gegen die erfolgte päpſtliche Verdammung zu verteidigen und überhaupt um aus der Geſchichte den Ultramontanismus zu bekämpfen. Es erſchien jedoch erſt nach ſeinem Tode unter dem Titel: Defensio declarationis celeberrimae quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus (Luxemb. 1730, 2 B. 4°; franzöſiſch, Paris 1735, 2 B. 4°). Nach dem Erſcheinen der Histoire de variations, 1688, hatte B. dieſelbe gegen die ſcharfen und meiſt gründlichen Widerlegungen von Jurieu (in deſſen Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone, 3. année, Rotterd. 12°) und von Basnage (Histoire de la religion des Eglises réformées, 2 B., Rotterd. 1690, 12°; Histoire de l'Eglise depuis J. C. jusqu'à présent, 2 B., Rotterd. 1699, fol.) zu verteidigen; die Streitſchriften, die er in dieſer Sache, von 1689—1701, herausgab, ſind geſammelt Lüttich 1710, 2 B. 12°. So erſchien B. durch ſeine ganze Tätigkeit, beſonders auch durch ſeinen Anteil an der Revokation des Edikts von Nantes, die er, in ſeiner Lobrede auf den Kanzler Letellier, für den ſchönſten Gebrauch des königlichen Anſehens ausgab *), als der Vorkämpfer der katholiſchen Kirche in Frankreich. Als in Deutſchland die Idee auftauchte, beide Kirchen wider zu vereinigen, und der Abt von Loccum Walther Molanus mehrere Monate lang mit dem öſterreichiſchen Biſchof Spinola unterhandelt und ſeine hierauf bezüglichen Schriften herausgegeben hatte (ſ. den Art.), wandte ſich Spinola an B. und bat ihn um ſeinen Rat. Mit Einwilligung des Königs ging B. darauf ein. Durch ſeine feinen Künſte brachte er den ſchwachen

*) C'est le plus bel usage de l'autorité.

Molanus zu immer weiterem Nachgeben. Zuletzt wurde von dem braunschweigischen Hofe selbst Leibnitz veranlasst, mit dem berühmten französischen Polemiker in Verbindung zu treten; es entspann sich zwischen beiden ein mehrjähriger Briefwechsel, in welchem außer den theologischen auch philosophische Fragen abgehandelt wurden, der aber um so weniger zu einem Resultate fürte, da Leibnitz nicht nur die Sophismen B.'s aufdeckte und widerlegte, sondern auch die damals unausfürbare Idee von einer Universalkirche verwirklichen wollte. (S. die Korrespondenz in den Oeuvres posthumes von Bossuet, 1753, Bd. I, und in den Werken von Leibnitz, ed. Dutens, B. I, S. 507 u. f.).

Eine Angelegenheit anderer Art nahm kurz darauf die Kräfte des tätigen Bischofs von Meaux in Anspruch und beschäftigte ihn während seiner letzten Jare. Der Quietismus der Mad. Guyon (s. d. Art.) hatte am Hofe und unter der höhern Geistlichkeit zalreiche Anhänger gefunden. Intriguen verschiedener Art, aus welchen hervorgeht, dass außer B.'s Orthodoxie auch sein Ehrgeiz beleidigt war, bewogen ihn, die schwärmerische Dame und deren Beschützer, Fénelon, aufs Bitterste zu verfolgen. Er schrieb gegen sie seine Instruction sur les états d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours (Paris 1697, 8°), worin der Quietismus gründlich, aber lieblos, widerlegt wird; er replizirte mit Heftigkeit auf die von Fénelon gegebenen Erklärungen und Antworten und bekämpfte leidenschaftlich dessen Maximes des saints, welche allerdings den Quietismus lehren, aber in einer edlern Gestalt, indem sie ihn auf das Prinzip der reinen, uneigennützigen Liebe zu Gott gründen; er scheute sich nicht, von vertraulichen, nicht der Öffentlichkeit bestimmten Mitteilungen Fénelons Gebrauch zu machen, um seine Relation sur le quiétisme zu verfassen (Paris 1698, 8°); er ging noch weiter, er erlangte, dass die Maximes de saints von dem Papste verdammt und deren Verfasser von des Königs Hofe entfernt wurden. Fénelon unterwarf sich; aber selbst diese allzu demütige Nachgiebigkeit befriedigte seinen Gegner nicht, der den Widerruf nicht gründlich genug fand; dagegen klagte die öffentliche Meinung ihn selber des Stolzes und der Unversönlichkeit an. Ludwig XIV. überhäufte ihn seinerseits mit Ehren: 1697 erhob er ihn zum Statsrat, 1698 zum aumônier der Dauphine, Herzogin von Burgund. Die Versammlung der Geistlichkeit von 1700 beherrschte er nicht minder als die frühere; durch seinen Einfluss wurde die laxe Moral der sogenannten neuen Kasuisten, d. h. der Jesuiten, gerügt und der wider auftauchende Jansenismus zurückgedrängt; die von der Versammlung angenommene Censura et declaratio conventus generalis cleri gallicani (Par. 1701, 4°) hat ihn zum Verfasser. Immer bedacht, die Reinheit der Kirchenlehre zu waren, obgleich er sich früher dem Vorwurf ausgesetzt, sie nach seinen Zwecken eingerichtet zu haben, schrieb er 1702 eine Instruction sur la version du N. Test. imprimée à Trévoux (Paris, 12°), worin er dem gelehrten Verfasser dieser Übersetzung, Richard Simon, one Grund, aber mit desto mehr Leidenschaftlichkeit vorwirft, den Pelagianismus, den Socinianismus und dergleichen zu begünstigen. Einer zweiten Instruktion über die Version fügte er eine Abhandlung über die Lehre des Grotius bei (Paris 1703, 12°). Seine letzte, wärend der Krankheit, die sein Leben endete, verfasste Schrift ist eine Erklärung von Jes. 7, 14 und Ps. 21 (Paris 1704, 12°), sur l'enfantement de la Vierge et sur la passion et le délaissement de notre Seigneur. Er starb zu Paris den 12. April 1704.

B. hat seiner Kirche bedeutende Dienste geleistet; auch ist man in Frankreich gewönt, ihn, mit Labruyères Worten, den letzten der Kirchenväter, zu nennen. Seine außerordentliche litterarische Tätigkeit hat sich auf die verschiedensten Gebiete erstreckt; er ist gleich berühmt als Redner, als Historiker, als Dogmatiker und als Polemiker. Ein umfassender Blick, ausgebreitete Kenntnisse, eine reiche Phantasie, vereint mit einer schönen, erhabenen, harmoniereichen Sprache, haben seinen Werken allgemeine Anerkennung verschafft, nicht nur bei den Katholiken, sondern, für einige wenigstens, auch von Seiten der Protestanten. Gewönlich wird er an die Spitze der französischen Kanzelredner gestellt und seine Discours funèbres als Meisterwerke oratorischer Kunst gepriesen. Wir können jedoch dieses Urteil

nicht unbedingt widerholen. Es mögen allerdings Meisterwerke sein, aber sie sind es mehr in litterarischer Hinsicht, als vom Standpunkte des Wesens der christlichen Predigt aus betrachtet; trotz der Erhabenheit der in mehreren derselben ausgedrückten Gedanken, trotz der unleugbaren Tiefe des Gefüls und der Reinheit des Geschmacks, erscheinen sie doch eher als die Erzeugnisse eines die Pracht Ludwigs XIV. widerstralenden Höflings, denn als Werke eines vorurteilslosen Dieners des göttlichen Worts; es fehlt B. jener evangelische Freimut, der zu den reichsten Quellen der christlichen Beredsamkeit gehört. Nicht mit Unrecht hat schon Arnauld von ihm ausgesagt, er habe nie den Mut gehabt, dem Könige eine Vorstellung zu machen; und es ist eben auch nur Schmeichelei, wenn einer seiner neuesten Biographen behauptet, B. sei im Schmeicheln ein Christ geblieben.

Was von seinen eigentlichen Predigten übrig ist, wurde von seinen Zuhörern nachgeschrieben, da er zu improvisiren pflegte; nur die sechs Grabreden sind vollständig von ihm ausgearbeitet. Nach dem Urteile Laharpe's haben die Predigten B.'s nur mittelmäßigen Wert; dies ist jedoch der Fall nicht; denn obgleich unvollendet, besitzen sie die nämlichen Eigenschaften, wie die berühmtesten Werke des Bischofs von Meaux. Weniger methodisch als Bourdaloue und weniger innig als Massillon, hat er mehr Schwung der Rede und eine überraschende Tiefe der Gedanken. Einzelne Stellen aus seinem Panégyrique de S. Paul gehören zu den schönsten Erzeugnissen der christlichen Beredsamkeit.

So erscheint uns B. als einer der ausgezeichnetsten unter den Männern, die das Jarhundert Ludwigs XIV. verherrlicht haben; sein bleibender Ruhm gründet sich aber mehr auf die Schönheit seiner Sprache, als auf den innern, Epoche machenden Gehalt seiner Werke. Denn betrachtet man ihn nach den verschiedenen Seiten seiner Wirksamkeit, so kann nicht gesagt werden, er habe durch die Macht oder Hoheit seines Geistes sein Jarhundert beherrscht; er steht nicht höher als dieses, er ist weder ein beredter Verkündiger einer neuen Zeit, noch ein mutvoller Verteidiger der Warheit einem gesunkenen Geschlechte gegenüber. So mächtig auch der Einfluss war, den er, vom Hofe begünstigt, in einzelnen Richtungen ausübte, so war er doch nur der Repräsentant der zu seiner Zeit in Frankreich herrschenden Tendenz. Diese personifizirte sich in dem Könige Ludwig XIV., der mit Recht in jeder Rücksicht von sich aussagen konnte: l'Etat c'est moi. Des Königs Streben ging nach absoluter Alleinherrschaft, nach Einheit der Statsgewalt und des leitenden Willens, wobei er freilich sich selber täuschte, da nicht er, sondern seine Beichtväter und Maitressen das Ruder fürten. Dieses Streben spiegelt sich indessen, sowie in andern seiner Zeitgenossen, so auch in B. ab; er ist der Diener, das Organ desselben; er rechtfertigt es durch theologische Gründe und fürt es auf allen Gebieten durch. Aus diesem Streben erklärt sich, wie ein König, der die Gewissensfreiheit so grausam verfolgte, nichtsdestoweniger dem Papste widersprach und die ultramontanen Anmaßungen bekämpfte: er wollte in seinem Lande Einheit der Regierung, darum wollte er von der Papstes Einmischung nichts wissen. B. wollte nichts anderes; seine ganze Tätigkeit hatte kein anderes Ziel, als dem königlichen Willen durch seine Gelehrsamkeit und die Schönheit seiner Rede zu dienen. Wärend er die Protestanten bekämpfte, weil sie die Einheit zerrissen, bekämpfte er zugleich zu gunsten des königlichen Absolutismus das päpstliche Supremat, uneingedenk, dass der Ultramontanismus allein in sich konsequent und dem Wesen der katholischen Kirche weit angemessener ist als das, was man die Freiheiten der gallikanischen Kirche nannte. Auch in seiner Konstruktion der Weltgeschichte gibt sich dieses Streben kund; überall erblickt man darin den Geist Ludwigs XIV. hinter dem Geiste Gottes versteckt. Die Theokratie ist, nach B., die ideale Regierungsform; die Könige sind von Gott eingesetzt und nur ihm Rechenschaft schuldig; ihnen gegenüber haben die Untertanen kein Recht. B. glaubt dies aus der Geschichte und der Offenbarung zu schließen, wärend er nur dem Zuge folgt, der damals alles in der absoluten Monarchie zu verschlingen drohte.

Die sämtlichen Werke B.'s, von denen wir nur die wichtigeren angefürt haben, wurden mehrmals herausgegeben. Die erste, nicht ganz vollständige Ausgabe ist die von 1743—1753, Paris, 20 B. in 4°; die 3 letzten Bände enthalten die

Oeuvres posthumes. Beſſer iſt die von dem Benediktiner Deforis beſorgte; ſie ſollte aus 36 Bänden beſtehen, von denen aber nur 21 erſchienen ſind (Paris 1772 u. f., in 4°), da die Herausgabe durch die Revolution unterbrochen wurde. Die neueſte und vollſtändigſte erſchien 1819 u. f., Verſailles, 46 B. in 8°, von Kardinal Bauſſet beſorgt. Letzterer hat auch B.'s Leben beſchrieben; Paris 1814, 4 B. in 8°. (Deutſch von Feder, Sulzbach 1820, 3 B. in 8°). Nachträge zu dieſer Biographie, die indeſſen eher ein Panegyrikus iſt, lieferte Tabaraud, Supplément aux histoires de Bossuet et de Fénelon, Paris 1822, 8°. **C. Schmidt.**

Boſt (Paul-Ami-Iſaac-David), ein anerkannter Fürer des ſogenannten Réveil in den Ländern franzöſiſcher Zunge, wurde den 10. Juni 1790 in Genf geboren. Sein Vater, der von den franzöſiſchen Flüchtlingen abſtammte, war arm, und unterhielt dürftig ſeine Familie als Kantor in den öffentlichen Gottesdienſten und mit Privatunterricht; er hatte aber eine heitere und einfache Frömmigkeit; er war Mitglied der kleinen Brüdergemeinde, die ſich, ſeit Zinzendorfs Beſuch im J. 1741, in Genf gebildet hatte. Der geſegnete Einfluſs, unter welchen Ami ſo heranwuchs, wurde durch einen vierjärigen Aufenthalt in Neuwied geſtärkt. Seine eigentliche Bildung aber wurde ſehr vernachläſſigt, und ſoviel er auch ſtudirte, blieb alles für lange Zeit nur oberflächlich. Er ſelbſt (in ſeinen Mémoires I, p. 25) beſchreibt ſeinen damaligen Zuſtand „als ein wares Chaos", wobei er allerlei durchmachte und erlebte: „Zweifel, Zeiten des Unglaubens, alle Abſtufungen des Rationalismus, mitten unter einem Wirrwarr von Liebhabereien, inhaltloſen Arbeiten, Litteratur, Muſik, Ehrſucht, ſchlechter Lektüre, Hinneigung zum Katholizismus, innige Sympathie für die Brüdergemeinde, myſtiſcher Schwärmerei und weltlichen Gelüſten".

Die 4 Jare, die Boſt in der Genfer Fakultät, wo die Bibel ſogut wie nie aufgeſchlagen wurde, der Theologie widmete, trugen zu der Entwicklung ſeines Glaubens gar wenig bei; und obſchon ſein Gewiſſen durch den Beſuch von Frau von Krüdener (1813) etwas erſchüttert wurde, ſo empfing er doch mit einem ſehr kalten Herzen die Ordination (1814). In demſelben Jare heiratete er. Weder er ſelbſt noch etliche ſeiner Freunde konnten ſich mit dem leeren Formalismus der offiziellen Gottesdienſte begnügen. Nach langem Zögern beſchloſſen ſie eine Art von Privatandachten unter ſich zu veranſtalten. „Solche Augenblicke, ſchreibt ſein Amtsbruder Guèrs (Let^r réveil et lat^e Eglise indépendante p. 65), gehören zu den ſeligſten unſeres Lebens." — Es war zugleich das erſte noch unbemerkte Auftauchen der Diſſidenz.

Eine Hilfspredigerſtelle in Moutiers-Granval (Kanton Bern) wurde 1816 unſerm Boſt angeboten. Er nahm ſie an und arbeitete dort eifrig und treu 2 Jare lang. Dem letzten Jare ſeines dortigen Wirkens ſchreibt er ſeinen feſten Glauben an die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung zu. Eine Gemeinde aber war ihm zu eng; er ſehnte ſich nach der Freiheit eines Miſſionars. Im Jare 1818, unter der Leitung der London continental Society, fängt er dieſe zalreichen Evangeliſationsreiſen an, die ungefär 35 Jare ſeines Lebens ausfüllen ſollten.

Nach der erſten dieſer Reiſen (Schweiz und Elſaſs) ſagt ſich Boſt von der Genfer Nationalkirche los, und zwar in einer Schrift (Genève religieuse en Mars 1819), von der Herr von der Goltz hat mit Recht ſagen können, ſie trage „die Spuren der leidenſchaftlichen Aufregung des erſten Kampfes" (die reformirte Kirche Genfs im 19. Jarh. S. 165). Übrigens iſt dies der Charakter von faſt allen polemiſchen Schriften Boſts. So zum Beiſpiel, kaum in Straßburg angeſiedelt, das zuerſt das Centrum ſeiner Miſſion bildete, greift er den Prof. Haffner wegen ſeiner eben erſchienenen Vorrede einer neuen Bibelausgabe aufs heftigſte an und beſchuldigt ihn der Unbeſonnenheit, Unverſchämtheit, Unwiſſenheit und Falſchheit. Im folgenden Jar (1820) finden wir ihn in Colmar; er predigt mit unermüdlichem Mut, bildet kleine Privatverſammlungen, gibt gegen einen rationaliſtiſchen Pfarrer zwei raſch aufeinander folgende Broſchüren heraus, gründet das damals ganz neue Werk der Kolportage und wird endlich von der Regierung, die ſoviel Lärm beunruhigte, aus Frankreich ausgewieſen. Nun fängt für ihn ein noch unſtäteres Leben an.

Unter dem Druck der Armut und mit einer schon zalreichen Familie reiste er, immer predigend, nach Offenbach, Frankfurt a/M., Hanau, Friedrichsdorf und Karlsruhe.

Das Jar 1825—1826 war für Bost ein wichtiges. Er befand sich zu jener Zeit in Genf, wo die Dissidenz organisirt war und wo er in der freien Kirche des Bourg-de-Four eine Pfarrstelle angenommen hatte. Die Nationalkirche aber bot alles auf, um ihre Mitglieder vor dem Réveil zu bewaren. Unter anderem hatte sie eine gar heftige Predigt des Pfr. Chenevière „gegen die Sektirer" viermal widerholen und nachher drucken lassen. Bost kann nicht umhin: er muss antworten. Unter dem Titel: „Défense de ceux des fidèles de Genève qui se sont constitués en église indépendante, contre les Sectaires de cette ville" (September 1825) beweist er, dass die echten Mitglieder der Kirche nur diejenigen sind, die das Evangelium beibehalten haben, dass also die Nationalkirche nur eine Sekte sei, weil sie es weggeworfen und dem Arianismus Pforte und Türe aufgetan hat. Die Wirkung war ungemein groß. Bost wurde wegen Verleumdung in Anklagezustand versetzt. Am 4. Januar 1826 kam die Sache zur Verhandlung; Bost verteidigte sich selbst und wurde freigesprochen. Da aber der Generalprokurator appellirte, begann die Verhandlung von vorne, und zwar vor dem obersten Gerichtshof. Abermals legte Bost selbst den Beweis seines Rechtes dar, und wurde von der Anklage der Verleumdung freigesprochen; nur verurteilte ihn der Gerichtshof zu 500 Frk. Geldstrafe „wegen beleidigender Ausdrücke gegen eine offizielle Körperschaft" — nämlich die Compagnie des Pasteurs.

Bei dieser Gelegenheit war eine Vereinigung der verschiedenen und gewissermassen getrennten Elemente der freien Kirche sichtbar; insonderheit gab Malan dem Angeklagten einen edlen Beweis der Brüderlichkeit. Doch legte bald darauf Bost seine Stellung in der Kirche des Bourg-de-Bourg nieder, gründete eine neue Gemeinde in Carouge bei Genf, löste sie nach zwei Jaren auf und fing noch mehreres an: so z. B. 1838 gründete er und redigirte allein das politisch-religiöse Blatt l'Espérance, und gab es im folgenden Jare auf. Er wurde 1840 auf sein Verlangen in die Genfer Geistlichkeit wider aufgenommen, one doch etwas von seinen früheren Beschuldigungen zurückzunehmen. Da er sich aber von jeder offiziellen Stelle fern gehalten sah, so nahm er eine Berufung nach Asnières und Bourges (Frankreich) gerne an, wurde darauf als Gefängnisprediger der Maison centrale zu Melan ernannt und arbeitete dort segensreich bis 1848. Zwischen 1849 und 1851 finden wir Bost mehrmals in Genf, dann auch in Nîmes, Neuchâtel, Jersey, endlich in Paris, wo er sein Zelt für eine längere Zeit aufschlägt. Seine letzten Jare hat er in der Anstalt von La Force, bei seinem Sone John, zugebracht. Dort auch feierte er sein letztes irdisches Fest. Es war dies seine diamantene Hochzeit, im August 1874. Von seinen zehn Sönen waren 8 zugegen. „Liebet euch einander" war sein den zalreichen Gästen oft widerholtes Lebewol — und auch: „Ich bin zu Zeiten etwas hart gewesen, habe aber meine Feinde nie gehasst noch verachtet. Hab' ich es getan, so hab' ich es vergessen. Aber ich hatte Unrecht, ich bedauere es". Der wackere fromme Greis ging einige Monate darauf, am 14. Dezember 1874, in seine himmlische Ruhe ein.

Bost war, im wissenschaftlichen Sinne des Worts, kein Theolog, auch kein ausgezeichneter Prediger, aber durch und durch Evangelist und Missionar. Sein Glaube trug den stark ausgedrückten Stempel der calvinistischen (obschon in einigen Beziehungen, besonders in der Prädestinationslehre gemilderten) Orthodoxie. Es lag nicht in seinem Charakter, lange bei demselben Unternehmen und an demselben Platz zu bleiben; auch hat er vieles angefangen und nicht sehr vieles dauerhafte gegründet. Überall aber, wo er durchgereist ist, hat er in unwandelbarer Liebe zu seinem Herrn und Heiland die Grundwarheiten des Heils verkündigt und es sind hunderte von Seelen durch ihn erweckt worden. „Sein Eifer, der keine Ermüdung kannte — sagt treffend v. d. Goltz a. a. O. S. 179 — seine Entschiedenheit, die durch keine Rücksicht sich dazu bewegen ließ, das Zeugnis abzuschwächen, seine Begeisterung, die etwas besonders Zündendes in sich hatte, erwarben ihm Eingang und Freunde."

Als Komponiſt und Dichter chriſtlicher Lieder erwarb ſich Boſt einen guten Ruf, ob er gleich in dieſer Beziehung gewiſs nicht ſoviel geleiſtet hat, wie Malan. Unter ſeinen zalreichen Schriften heben wir, mit Auslaſſung der weniger wichtigen, folgende hervor:

Genève religieuse 1819; Défense de ceux des fidèles de Genève etc. (ſiehe oben); Histoire des frères moraves 1831; Sur la primauté de Pierre et son épiscopat, 3 brochures 1832; Histoire générale de l'Etablissement du christianisme 1838 (eine ziemlich umgearbeitete Überſetzung von Blumhardts Miſſionsgeſchichte); Les prophètes protestants 1847; Mémoires pouvant servir à l'histoire du réveil religieux 1854—1855. **Ed. Barde.**

Bourdaloue, Ludwig, geboren 1632 zu Bourges, Mitglied der Geſellſchaft Jeſu. Nachdem er einige Jare lang alte Litteratur, Rhetorik, Philoſophie und Moraltheologie docirt, wurde er von ſeinen Obern, die ſein ausgezeichnetes Rednertalent erkannt, mit dem Predigen beauftragt, zuerſt in der Provinz, dann zu Paris. Ludwig XIV., damals in ſeinem höchſten Glanze, verlangte den gefeierten Redner zu hören; ſeit 1670 predigte dieſer wärend einer Reihe von Jaren vor dem Hof, bald den Advent, bald die Faſten. Nach der Revokation des Edikts von Nantes wurde er nach Languedoc geſchickt, um die Proteſtanten zu bekehren; er bewies hier eine Mäßigung, die damals ein ſeltenes Beiſpiel war. In ſeinen letzten Jaren widmete er ſich zu Paris den Armen, den Spitälern und Gefängniſſen. Er ſtarb 1704. Wenn es möglich wäre, dem Jeſuitenorden Ehre zu machen, ſo könnte man von B. ſagen, er habe es getan; er war nur dem Namen nach Jeſuit; ſtreng in ſeinen Sitten, mild gegen andere one die gefärliche Nachſicht, die ſein Orden geſtattete, wurde er ſelbſt von den Gegnern dieſes letztern geachtet. Seinen Ruf als Prediger verdankt er weniger der Fülle und Lebendigkeit der Rede, als der Klarheit ſeiner Darſtellung und der logiſchen Kraft ſeiner Beweiſe. Trefflicher Dialektiker, weiß er ſeinen Gegenſtand auf die mannigfachſte Weiſe zu entwickeln und die Einwürfe bald wirklich, bald ſcheinbar gründlich zu widerlegen; zuweilen wird er aber auch zu künſtlich in ſeinem Plane und trocken in der Ausfürung. Er hat weder die Pracht Boſſuets, noch die Innigkeit und Tiefe Maſſillons, übertrifft aber beide durch die Stärke der Beweisfürung. Er iſt der eigentliche Reformator der franzöſiſchen katholiſchen Predigtweiſe; als er ſein Amt begann, erging ſich dieſe noch dem damaligen ſchlechten Geſchmacke zufolge in unnützen Spitzfindigkeiten und pflegte ſich abwechſelnd in affektirt hochtrabender oder trivial lächerlicher Sprache auszudrücken. — Die erſte und zugleich beſte vollſtändige Sammlung der Werke B.'s iſt die, welche der P. Bretonneau herausgegeben hat, Paris 1707, 14 B. in 8°. **C. Schmidt.**

Bourignon, Antoinette, wurde 1616 zu Lille geboren, ſo häſslich und verkrüppelt, daſs man in der Familie beratſchlagte, ob man ſie nicht als ein Monſtrum erſticken ſollte. Früh geiſtreich, ihrer Mutter aber ein Gegenſtand des Widerwillens, war ſie ſich allein überlaſſen, las myſtiſche Bücher, lebte in ſchwärmeriſchen Phantaſieen und Viſionen und glaubte ſich berufen, den waren Geiſt des Chriſtentums widerherzuſtellen. Trotz ihrer Häſslichkeit ſollte ſie in ihrem 20. Jare ſich verheiraten, ergriff aber im Momente der Handlung die Flucht, wurde zurückgebracht, entfloh noch einmal und fand Schutz bei dem Erzbiſchof von Cambray, der ſie in ein Kloſter aufnehmen ließ. Unruhig und abenteuerlich, überredete ſie mehrere Nonnen, mit ihr zu fliehen, wurde aber entdeckt und aus der Stadt verwieſen. Nach dem Tode ihrer Mutter wollte ſie ihren Vater gerichtlich nötigen laſſen, ihr mütterliches Erbe ihr einzuhändigen, verlor jedoch den Prozeſs. Als auch ihr Vater geſtorben, wurde ſie mit der Leitung eines Spitals zu Lille beauftragt. Dieſe Wirkſamkeit gab eine Zeitlang ihrem Geiſte eine geregeltere Richtung; bald fingen aber die Viſionen wider an, überall ſah ſie Dämonen und Beſeſſene. Sie muſste die Stadt verlaſſen, durchzog Flandern, Brabant, Holland, hielt ſich zu Amſterdam auf, wo ſich Sektirer aller Art um ſie ſammelten, und zog endlich, auch von da ausgewieſen, nach einer Inſel an der holſteiniſchen Küſte; hier vereinigte ſie ihre Partei, errichtete eine Druckerwerkſtatt und ließ eine Menge Traktate in franzöſiſcher, deutſcher, flämiſcher Sprache

in die Welt ausgehen. Nachdem ihr dies verboten worden, zog sie weiter, bis sie nach verschiedenen Drangsalen und Abenteuern zu Franeker 1680 starb. Obgleich sie nie den Armen etwas gegeben, weil sie einen schlechten Gebrauch davon machen könnten, ließ sie ihre Güter dem Spital von Lille. Die vorzüglichsten ihrer 25, sämtlich sehr weitläufigen Traktate sind: Traité de l'aveuglement des hommes et de la lumière née en ténèbres; — Traité du nouveau ciel et du règne de l'Antéchrist; — Renouvellement de l'esprit évangélique; — L'innocence reconnue et la vérité découverte. Die Lehre ist in allen dieselbe, mit wenig Abwechslung und Eigentümlichkeit: die Kirche soll in ihrer Reinheit widerhergestellt werden, da es nirgends einen waren Christen gibt; an die Stelle des äußern Kultus soll ein innerer treten und das innere Licht das geschriebene Wort ersetzen; Schulen sind um so unnötiger, da sie bisher nur dazu gedient, das Licht zu verdunkeln u. s. w. Der reformirte Mystiker Poiret hat die Werke der Bourignon gesammelt und ihr Leben beschrieben: 21 B. in 8°, Amsterdam 1679 u. f. Nach dem Tode dieser unermüdlichen Schwärmerin blieb keine Partei ihres Namens zurück; nur in Schottland machten zu Ende des 17. Jarhunderts ihre Ansichten einige, bald wider gehemmte Fortschritte. Auf dem Festlande überlebten sie bloß vereinzelte Verehrer, sowie auch heute noch hie und da ein Mystiker sich an ihren, in hinreißender Schreibart abgefaßten Träumereien erbaut.

C. Schmidt.

Bower, Archibald, ein religiöser Parteigänger von zweideutigem Charakter, geboren 1686 zu Dunden in Schottland. Nachdem er das schottische Kollegium zu Douai besucht, begab er sich nach Italien, trat in Rom in den Orden der Jesuiten und wirkte dann an verschiedenen Orten als öffentlicher Lehrer der Geschichte, Rhetorik und Philosophie. In Macerata ward er zugleich Rat der Inquisition. Im Jar 1726 verließ er plötzlich den letzten Ort, floh heimlich aus Italien nach England und trat nach einigen Jaren des Zweifels und der Ungewißsheit öffentlich zur anglikanischen Kirche über. Nach seiner eigenen Angabe war die heimliche Flucht Folge seiner veränderten Überzeugung und seines Widerwillens gegen Inquisition und Jesuitismus; nach der Aussage seiner Widersacher rürte sie von der Furcht vor der bevorstehenden Strafe wegen Unenthaltsamkeit und gebrochener Gelübde her. In England wurde er zuerst Mitarbeiter an der historia literaria, einer periodischen Schrift, und bearbeitete dann (seit 1730) für die große englische „Welthistorie" (die unter Baumgartens Leitung auch ins Deutsche übertragen wurde), die römische Geschichte, ein Werk one besondern Wert. Durch die Gunst Lord Littletons und einiger anderer angesehener Gönner wurde Bower im J. 1747 bei der Bibliothek der Königin angestellt und noch mit einem andern Amte betraut, und war, nachdem er sich mit einer Frau von Stand und Vermögen verheiratet, litterarisch tätig bis zu seinem Tode, der ihn in seinem 80. Lebensjare am 6. Sept. 1766 erreichte. Sein bekannteſtes und als Materialiensammlung noch jetzt recht brauchbares Werk ist seine „Geschichte der Päpste", die von 1750 an in 7 Quartbänden in London erschien und auch in einer deutschen Übersetzung bekannt gemacht wurde (Magdeburg 1751—1780 in 10 Quartbänden von Rambach). Nach seiner eigenen Angabe hatte Bower dieses Werk schon in Italien begonnen und zwar in der echtkatholischen Absicht, das Papsttum als ein von Christus selbst herrürendes und von dem heil. Geist geleitetes Institut darzustellen, sei aber durch das Forschen in den Schriften der Apostel und Kirchenlehrer von der Nichtigkeit desselben überzeugt und zum Austritt aus der römischen Kirche bewogen worden, eine Angabe, die schon deshalb zweifelhaft erscheint, weil ihm nachgewiesen wurde, daſs er die ersten Bände nicht aus den Quellen geschöpft, sondern aus Tillemonts gelehrten Kirchenmemoiren ausgezogen habe. Da er wärend seines englischen Aufenthaltes abermals mit den Jesuiten in Verbindung getreten war und dem Orden von Zeit zu Zeit namhafte Geldsummen übermachte, so traf ihn der Verdacht der Zweideutigkeit und Unaufrichtigkeit, ein Verdacht, der sich in heftigen Streitschriften und ehrenrürigen Anklagen kund gab, die durch seine eigene schwache und gezwungene Verteidigung nicht widerlegt wurden.

G. Weber †.

Boyle und die Boyle'sche Stiftung. Robert Boyle, Son des Grafen von Cork, Richard Boyle, wurde auf Lismore Castle in Irland am 25. Januar 1627 geboren. Nachdem er in der Schule zu Eton seine Vorbildung empfangen hatte, studirte er von 1638 an 6 Jare lang in Genf die Naturwissenschaften. In die Heimat zurückgekehrt, lebte er eine zeitlang auf seinem Landsitz zu Stalbridge, mit naturwissenschaftlichen Versuchen beschäftigt, von 1654 an in Oxford, im Umgang mit gelehrten Freunden; 1668 begab er sich nach London, wo er bei seiner verwitweten Schwester, Lady Ranelagh, bis zu seinem Tode 1691 blieb. Robert Boyle war nie verehelicht, hat auch niemals ein Amt bekleidet, noch einen Titel angenommen, obwol er mehr als einmal Pair des Reichs hätte werden sollen. Er widmete seine ausgezeichneten Geistesgaben und Kräfte teils den Naturwissenschaften, teils dem Reiche Gottes. Denn er ist einer von den Naturforschern erster Größe, welche zugleich demütige gläubige Christen und Kinder Gottes gewesen sind, wie z. B. Sir Isaac Newton, Boerhave und andere. Seine Abhandlungen und Werke zur Naturwissenschaft, sämtlich auf Grund exakter empirischer Forschung bearbeitet, verbreiteten sich über die verschiedensten Gebiete der Natur, und wurden von den kompetentesten Männern so hoch geschätzt, dass man Robert Boyle als den Erben des Geistes von Franz Bacon ansah, in dessen Todesjar er [illegible] geboren war.

[illegible] Boyle in Stalbridge lebte, war er Mitglied einer gelehrten Gesellschaft, die er nur „das unsichtbare Kollegium“ nannte, und aus welcher, als einem Samenkorn, die Londoner Akademie der Wissenschaften (the Royal Society) [illegible] hervorgegangen ist. Von seinem 14. Jare an war Boyle überzeugt, dass der Mensch, wenn er überhaupt etwas ist, alles ist, und bewies fortdauernd den ganzen Ernst für die Sache seines Erlösers, kraft einer vollendeten [illegible] zwischen Naturforschung und christlicher Frömmigkeit. Boyle hat zahlreiche theologische Abhandlungen geschrieben, welche größtenteils in innerem Zusammenhange stehen mit seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten. Aber er hat seine [illegible] Kraft auch in anderer Weise zur Förderung des Reiches Gottes [illegible] wendet, indem er z. B. die 1647 gestiftete Gesellschaft für Ausbreitung des Evangeliums in Neu-England reichlich unterstützte, auf seine Kosten das Neue Testament in indischer Sprache, die Evangelien und Apostelgeschichte in malayischer [illegible] Sprache, Pococks arabische Übersetzung von Grotius, De veritate rel. chr., drucken und verbreiten ließ. In seinem Testamente fand sich ein bedeutendes Vermächtnis, dessen Zinsen im Betrag von 40—50 Pfund Sterling je einem Prediger zugute kommen sollten, der in einer von den Testamentsexekutoren zu bestimmenden Kirche 8 Predigten (im Januar bis Mai, und September bis Oktober) wider die Ungläubigen (Heiden, Juden und Muhammedaner, Deisten und Atheisten) halten würde, theologische Differenzen zwischen den Christen selbst sollten in diesen Predigten nicht berürt werden. Hervorragende Theologen Englands haben, infolge dieser Stiftung Boyles, vom Jare 1692 an je 8 Predigten apologetischen Inhalts gehalten und dieselben drucken lassen, z. B. der berühmte Richard Bentley, Samuel Clarke, Thomas Burnet, van Mildert (1802 f.). Einen Auszug aus solchen Predigten gab Gilbert Burnet 1737 in 4 Bänden heraus. Vgl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus, S. 139 f. 214 f. **G. Lechler.**

Brachjar, s. Sabbatjar.

Bradwardina, Thomas von (Bradwardinus), als Scholastiker durch den Ehrennamen Doctor profundus ausgezeichnet, wurde spätestens 1290 in England geboren; wo? das läßt sich nicht mehr ermitteln; wir wissen aus einer gelegentlichen Äußerung in seinem Hauptwerke, dass sein Vater in Chichester an der Südküste lebte. Als Studirender in Oxford gehörte er dem Merton-College an, und widmete sich nicht bloß philosophischen und theologischen, sondern auch mathematischen und astronomischen Studien mit solchem Erfolg, dass er hohen Ruhm darin erlangte. Mehrere seiner mathematischen Schriften sind teils in Paris, teils in Venedig von 1495 an bis 1530, mitunter in widerholten Auflagen, gedruckt erschienen. Aber noch ehe er Theologie zu studiren anfing, ist eine Erweckung in ihm vorgegangen, indem pauliniſche Aussprüche, wie Röm. 9, 16, ihm

einen durchschlagenden Eindruck machten und ihn für immer überzeugten, dass die Gnadenwirkung Gottes allem gottgefälligen Handeln vorangeht. (De causa Dei I, 35.) Von da an wurde die alleinbestimmende Macht der Gnade Gottes der Mittelpunkt seines christlichen Denkens. — Sein Lebensgang fürte durch akademisches Stillleben und durch bewegte Kriegsjare, die er, als Beichtvater des Königs und Feldprediger mitmachte, zur höchsten Kirchenwürde Englands. Thomas war 1325 einer von den Proctors der Universität Oxford, und hielt als Dr. der Theologie geraume Zeit Vorlesungen, die seinen theologischen Ruhm als „tiefsinniger Lehrer" begründeten. Dann wurde er Kanzler an der Paulskirche zu London. Als der englisch-französische Krieg ausbrach, und Eduard III. die Feldzüge in eigener Person mitmachte, schlug ihn der damalige Erzbischof von Canterbury, Joh. Stratford, dem Könige zum Beichtvater und Feldprediger vor. Infolge dessen hat er von 1339 an den König bei den Feldzügen in Frankreich begleitet, und sowol auf Eduard III. als auf sein Heer einen so bedeutenden sittlich-religiösen Einfluss ausgeübt, dass zeitgenössische Chronisten der Überzeugung waren, die Siege Eduards seien mehr der Heiligkeit dieses Priesters als dem Feldherrntalente des Königs und der Tapferkeit seines Heeres zu verdanken. Als Erzbischof Stratford 1348 starb, wälte das Domkapitel Bradwardin als dessen Nachfolger; allein der König konnte sich nicht entschließen, ihn aus seiner Umgebung zu entlassen. Jedoch der statt seiner ernannte Johann Ufford starb schon im Mai 1349 vor seiner Konsekration. Nun wälte das Kapitel Thomas zum zweiten Male, und der König gab jetzt seine Einwilligung. Aber nachdem er im Juli die Bischofsweihe in Avignon erhalten hatte und zurückgekehrt war, um sein Amt zu übernehmen, starb er, wenige Wochen darauf, den 26. August 1349, in dem erzbischöflichen Palaste zu Lambeth bei London.

Das theologische System des charaktervollen Mannes ist in dem großartig angelegten Werke „Von der Sache Gottes" niedergelegt*). Der Verfasser ist sich bewusst, die Sache Gottes zu füren wie ein Anwalt, wobei der Pelagianismus, dem jetzt die ganze Welt huldige, sein Gegner ist. Aber er lässt sich dadurch nicht bange machen. Thomas fürt die Sache der alleinseligmachenden Gottesgnade mit einem freudigen Kampfesmut und einer frommen Siegesgewissheit, welche an die Reformatoren erinnert. Nur dass Bradwardin philosophisch und metaphysisch zu Werke geht, nicht theologisch, wie die Reformatoren. Übrigens ist es ganz unzutreffend, wenn man das System des Mannes als „Prädestinatianismus" bezeichnet, wie Gieseler, K.-Gesch. II, 3. S. 239 ff., und Baur, Dogmengesch., 2. Aufl. 265, getan haben. Genaueres über Bradwardins Lehrsystem siehe Lechler, Johann von Wiclif I, 234 ff. Wiclif ist von hoher Achtung gegen den „tiefsinnigen Doktor" erfüllt. Und noch im 15. Jarhundert ist letzterer bei Männern, wie Joh. Gerson, in großem Ansehen gestanden. **G. Lechler.**

Brainerd, s. Mission, protestantische.

Brandenburg, s. Preußen.

Brandopferaltar, s. Opfer.

Brant, Sebastian, dessen Name einer der berühmtesten in der Vorgeschichte der Reformationszeit ist, war im Jare 1457 oder 1458 zu Straßburg geboren als der älteste Son eines Gastwirts Diebolt Brant; er verlor den Vater schon, als er erst zehn Jare alt war. Da es ihn auf die gelehrte Laufban trieb, bezog er, nur durch Privatunterricht vorbereitet (denn eine öffentliche Schule, die hiefür taugte, besaß damals seine Vaterstadt noch nicht), im J. 1475 die Universität zu Basel, die den strebsamen Jüngling wol durch den Glanz und die Fülle ihrer ersten Blüte anlocken durfte und ihn festhalten sollte auf Jarzehnte lang. Ein frisch pulsirendes Leben der Wissenschaft empfing und umgab ihn hier: abermals erwachte der alte Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, aber

*) De Causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum libri tres, Lond. 1618 fol., durch Heinrich Savile, Vorstand von Merton College, s. oben, auf Anregung des Erzbischofs von Canterbury, Georg Abbot, herausgegeben.

hier und jetzt in solcher Wendung, dass es eigentlich ein Kampf gegen alle Scholastik war, und wesentlich damit verbunden, ja damit zusammenfallend, der neue Humanismus; über ihm Lehrer und ihm zur Seite Genossen der bedeutendsten Art, und neben dem allem in der schwungvoll betriebenen Buchdruckerei ein beständiger Anreiz zu schriftstellerischer Tätigkeit, einer Tätigkeit, zu der ihn schon frühzeitig auch das äußere Bedürfnis nötigte. Brant wälte das Studium der Rechte und ward auch 1477 Baccalaureus in dieser Fakultät, nicht gerade mit Neigung: er zog es anfangs vor, sich freier und allgemeiner in der Litteratur, in Philosophie und Poesie umzutun, und erst da er einsehen lernte, dass damit allein das Leben nicht zu füren und die Abfassung lateinischer Empfehlungsgedichte, womit ihn die Buchdrucker Basels gern ihre neu herausgegebenen Werke begleiten ließen, kein sicherer Erwerb sei, nahm er es ernstlicher mit der Jurisprudenz und erlangte im J. 1484 den Grad eines Licentiaten, 1489 den eines Doktors beider Rechte. Mit dieser bestimmteren Gestaltung des Berufes ist sichtlich auch ein volleres Behagen in die ganze Wirksamkeit Seb. Brants gekommen: denn eher so als etwa daraus, dass er mit seiner Verehelichung im J. 1485 neue Bedrängnis über sich gezogen habe, wird die litterarische Fruchtbarkeit zu erklären sein, womit er von nun an neben den rechtswissenschaftlichen Vorlesungen, die er hielt, ein Buch nach dem anderen schrieb und drucken ließ, und nun auch eigene Bücher und Bücher größeren Umfangs, nicht mehr bloß Vorreden und Schlussverse zu fremden Werken. Und es waren das teils, seinem Amte gemäß, juristische Arbeiten, auf Deutsch, wie auf Lateinisch, teils auch, indem die alte Vorliebe keineswegs erstickt, sondern nur in Schranken gewiesen war, Arbeiten von dichterischer Art, diese mit Übergewicht des Deutschen. In solcher Stellung und mit solchem Wirken hat Brant das Jarhundert hier zu Basel voll ausgelebt: da erweckte in ihm eine Reise, auf der er Straßburg und die Brüder und noch die betagte Mutter und manchen Freund wider sah, der ihn zurückwünschte, stärker als je den Zug nach der Stätte der Geburt und der Jugendjare, und so heimisch er auch in Basel geworden, er bewarb sich in Straßburg um das erledigte Amt eines Syndikus und erhielt dasselbe, da außer seinem eigenen Ruhm noch die Verwendung Joh. Geilers das Gesuch unterstützte, zu Anfang des Jares 1501. Hier, in der Vaterstadt, lebte er noch zwei Jarzehnte, immer noch litterarisch, mehr aber und bedeutender in seinem Amte tätig, von Kaiser Maximilian mit seinem Vertrauen und der Ernennung zum Rat beehrt, dann auch von der Stadt durch Erhebung zu ihrem Schreiber ausgezeichnet; er starb im Mai 1521.

Überblickt man aber die lange Reihe der Schriften, die den Namen Sebastian Brants auf dem Titel tragen, sei es, dass er selbst sie verfasst, sei es, dass er sie nur herausgegeben habe, man wird mit Ausnahme einer einzigen sonst keine darunter finden, die seinen Namen für längere Zeit oder gar für immer berühmt gemacht, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Litteratur und ein Anrecht auf Nennung auch in dieser Encyklopädie erworben hätte. Das alles gilt nur von der einen, dem Narrenschiff von 1494.

Mit dem Ausgange des Mittelalters, mit der Zerrüttung all der bisherigen Verhältnisse in Stat und Kirche, in Sitte und Gesellschaft, die am empfindlichsten das Herz Europas, Deutschland traf, war in die deutsche Litteratur ein vorwaltender satirischer Zug gekommen, ein Hang, alle Dinge dieser Welt und das Leben wie den Tod mit dem Lachen des Spottes, mit dem bittern Hone der Ironie zu betrachten und darzustellen, und vornehmlich dieser Zug, der einseitig verfolgt, stets von der Kunst abfüren wird, trägt Schuld daran, dass damals auch die Litteratur, dass namentlich die Poesie so tief verfiel. Den stärksten Widerhall nun, mit der vollsten Zusammenfassung all der bunt durcheinander klingenden Töne, hat jene Zeitstimmung, wenn wir absehen von den Reimen und Bildern des Totentanzes, in dem genannten Gedicht Seb. Brants gefunden. Wohin der Dichter nur sein Auge lenkt, in beiden Geschlechtern, in allen Altern, in allen Ständen gewart er nichts als Narrheit: nach alttestamentlicher Weise aber ist ihm unterschiedslos sowol der ein Narr, der von der göttlichen, als der von der menschlichen Weisheit abirrt, sowol der Glaubens- und der Sittenlose, als der unkluge

Tor; und wie es damals noch allgemeiner Sitte war als jetzt, daſs die Leute zur Faſtnacht als Narren durch die Gaſſe liefen, und hie und da auch Sitte, daſs man dabei einen Umzug mit einhergerollten Schiffen hielt, ſo erſcheint ihm nun das Leben wie eine große Faſtnacht, und Narr auf Narr, Menſch auf Menſch wird vorgefürt, um in das Narrenſchiff mit einzuſitzen und auch nach Narragonien zu faren. Sebaſtian Brant war aber deshalb ſo zum Wortfürer ſeiner Zeit berufen, und es ward dieſe Dichtung unter all dem Vielen, das er geſchrieben, deshalb das Gelungenſte, weil in ſeinem ganzen eignen Weſen und Tun altes und neues ebenſo trümmerhaft durcheinander lagen, wie in der Welt außer ihm, und das Ergebnis der allgemeinen Zerrüttung und Fäulnis, eine unfertige, ruheloſe, friedloſe Gärung voraus in ihm ſelbſt arbeitete. Wol nam der gewaltige Zug des Humanismus auch ihn mit ſich fort, auch ihn erfüllte Bewunderung und Nacheiferung gegenüber dem klaſſiſchen Altertum, und die meiſten und treffendſten Sentenzen des Narrenſchiffs und nicht wenige Beiſpiele, die er dazu bringt, rüren aus den alten Dichtern und Philoſophen her, und wol empfand ſich auch er als ein Glied des Gelehrtenadels, den die Einfürung des römiſchen Rechts gegründet und dem Adel der ritterlichen Geburt an die Seite geſtellt, ja noch über denſelben erhoben hatte: dennoch will er zugleich dem Volk und der Deutſchheit nahe bleiben: die Erneuerung des Freidank, die er zwar ſpäter als das Narrenſchiff, erſt im J. 1508 verfaſste, beweiſt uns, wie gut er auch die heimatlichen Quellen zu ſchätzen gewuſst; die überwiegend größere Fülle ſeiner Anſchauungen und ſeine Hauptgedanken ſchöpft er doch aus der Gegenwart, aus dem, was unmittelbar und lebendig ihn umgab: Beiſpiel die vielen, bald bewuſsten, bald wol auch unwillkürlichen Bezüge auf das damalige Baſel; ſein Deutſch, obwol ſichtlich an der klaſſiſchen Latinität gebildet, iſt darum doch nicht ſo mit Ungelenkigkeit und bis zum Unverſtand latiniſirt, wie dicht vor ihm bei Niclas von Wyle und nach ihm bei Hutten, und ſo wenig rechnet er ſein Gedicht bloß auf gelehrte Leſer, daſs er ſogar auf ſolche rechnet, die nicht zu leſen verſtehen, und um ſolcher ganz ungelehrten willen es mit Bildern ſchmückt, deren Beſchauung das Leſen erſetzen könne: dieſelbe Rückſicht und Abſicht, wie ſonſt bei den offenen Bogen, die er zalreich ausgehen ließ, mit Bildern und lateiniſchen oder deutſchen Verſen auf Zeitereigniſſe. So ſtellt nun das Narrenſchiff einen gleichmäßig widerkehrenden Wechſel dar von Bild und Text, von maleriſcher und dann von dichteriſcher Schilderung und Betrachtung dieſer Narrheit; freilich zerfällt dadurch das Gedicht in lauter zuſammenhangloſe Stücke, iſt nur wie ein Konvolut von fliegenden Blättern jener Art, und ihre Anordnung geſchieht durchaus nach Zufall, one Plan: ſchwerlich aber wäre der Verfaſſer auch im Stande geweſen, den reichen mannigfaltigen Stoff mehr abzurunden und einheitlich als Ganzes zu geſtalten. Und wol auch war Brant infolge beider, ſeiner humaniſtiſchen Bildung und ſeines offenen teilnahmvollen Blickes in Zeit und Volk, nicht unberürt geblieben von den großen neuen Gedanken, die ſeit Huß und dem Basler Konzil ſich immer lebhafter regten und immer weiter hinaus, immer tiefer griffen: er rügt one Scheu die Gebrechen in dem äußeren Leben der alten Kirche, den Unglauben und die Unſitte, denen ſie nicht ſteuert, die kindiſch verkehrte Gelehrſamkeit, die ja ihr nur dient: aber er ſcheut ſich, er hält zurück, wo es in dieſen Dingen auf das Innere und auf Höheres geht, ja er ſteht für das Alte mit ſtreithaftem Eifer ein, und wie er in lateiniſcher Dichtung die Jungfrau Maria und die Heiligen Roms überſchwänglich hat lobpreiſen mögen, ſo beklagt er im Narrenſchiff mit Zorn, wie St. Petri Schifflein ſchwanke, und ſchilt die Ketzer und ſieht von dem vielen Bücherdrucken auch nach dieſer Seite hin nur Unheil.

Wollen wir aber Sebaſt. Brant, gerade ihn beſonders, deshalb tadeln, daſs er mit ſeinem Denken und Dichten ſo auf halbem Wege und inmitten ſeines Zeitalters ſtehen blieb und nicht die Kraft oder nicht den Mut beſaß, ihm vorauszueilen? Das iſt überall nur den Wenigſten und den Auserkorenen verliehen, und ihn mag noch eigens der Umſtand entſchuldigen, daſs ſeine allernächſte Umgebung ſich nicht anders als er verhielt und ſie ſein Verhalten noch mitbeſtimmte. Der Gelehrtenkreis Baſels, die Profeſſoren ſeiner hohen Schule haben ſich noch, da die Reformation der Kirche bereits voll angebrochen war, mit zäher Beharrlichkeit

gegen sie gesträubt und ihr, die einen mit Bedenklichtun, die anderen mit offener Feindschaft entgegenwirkt. Seine Zeitgenossen sprach der Dichter, eben weil er so getreu den Sinn und die Stimmung der Mehrzal aussprach, auch im höchsten Grade an, und die Verehrung, ja Bewunderung, die sie ihm seines Werkes wegen zollten, war so groß, dass sie nachhaltig von ihnen sich auf die folgenden Geschlechter fortvererben und dasselbe noch auf diese maßgebend wirken konnte. Nicht genug, dass auf die erste Ausgabe von 1494 alsobald widerholte neue Originalausgaben hier in Basel, Nachdrücke an anderen Orten kamen, die Teilnahme gab sich vielleicht noch deutlicher in den mehrfachen Überarbeitungen, die das Gedicht immer noch zeit- und volksgemäßer machen sollten, besonders bezeichnend aber in der lateinischen Übertragung kund, die Jakob Locher Philomusus im J. 1497 davon fertigte: bezeichnend für Sebastian Brant, dessen deutsche Reimverse nur deshalb so leicht in lateinische Hexameter umzusetzen waren und dazu reizten, sie umzusetzen, weil hinter ihnen solch ein starker und hell durchscheinender Kern des Humanismus lag; bezeichnend für die Zeit, deren Gelehrte ein Erzeugnis der Litteratur viel besser zu würdigen wussten und es lieber genossen, wenn es in der Sprache ihrer Gelehrsamkeit ihnen dargeboten ward. Und während die Volksmäßigkeit, die gleichwol dem Narrenschiff mit innewonte, es Geiler von Kaisersberg angemessen erscheinen ließ, im Jare 1498 sogar eine Reihe von Predigten daran anzuknüpfen, und im Jare 1519 ganz am anderen Ende Deutschlands, zu Rostock, eine niederdeutsche Übersetzung gedruckt ward, trug die lateinische von Locher den Ruhm des Dichters noch weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus, und es ward auf ihrem Grunde das Narrenschiff 1501 noch einmal von Jodocus Badius Ascensius in lateinische Verse gebracht, von anderen schon seit 1497 widerholentlich ins Französische und ins Englische und noch im Jare 1635 ins Niederländische.

Hier überall haben wir noch das Narrenschiff selbst in Umarbeitung, in Übersetzung, in homiletischer Kommentirung vor uns: aber auch die freiere Nachbildung hat sich seiner bemächtigt, um uns gleichfalls zu bezeugen, welchen Eindruck und Einfluss das Gedicht auf die Mitlebenden und noch die Späteren geübt. Eine Schrift z. B., welche zu Straßburg im J. 1497 die geistliche St. Ursula-Bruderschaft veröffentlichte, „von S. Ursulen-Schifflin", folgt unverkennbar in Bild und Wort dem erst kurz vorher erschienenen Narrenschiffe, und noch entschiedener amt Thomas Murner dasselbe nach, der jüngere Landsmann Seb. Brants: seine Narrenbeschwörung, seine Schelmenzunft, teilweise auch noch sein lutherischer Narr, sind immer neue Nach- und Widerklänge des Tones, den zuerst Brant angeschlagen, nur unhumanistischer und inhumaner: nicht bloß die Gestaltung und äußere Einrichtung des Narrenschiffes widerholt sich in der Narrenbeschwörung und der Schelmenzunft, jenes Anhängen einer Einzelheit nach der andern an ein darübergesetztes Bild und Sprichwort: auch die Grundbestimmuug ist wesentlich dieselbe, und besonders den Dingen der Kirche gegenüber derselbe Sinn, nur eben Murnerisch vergröbert. Es würde jedoch zu weit abfüren, wenn ich auch diejenigen Nachwirkungen des Gedichtes, die nicht so unmittelbar zu dessen Bibliographie und nicht so zu der Biographie des Verfassers gehören, noch des ferneren alle verfolgen wollte: es genüge, daran zu erinnern, welch eine hervorstechende Rolle die Gestalt des Narren, d. h. die personifizirte Torheit und Unsitte und Gottlosigkeit in der Dichtkunst, noch viel mehr aber in der zeichnenden Kunst des ganzen 16. Jarh.'s, in den Holzschnitten, z. B. von Hans Scheuselin und Hans Burgmaier, spielt: es ist Sebastian Brant, der ihr zuerst und zumeist diesen Stempel aufgedrückt hat.

Mit Gebür erkennt auch unsere Zeit noch die geschichtliche Bedeutung des Mannes an: unter den Einzelarbeiten über ihn hebe ich nur die Ausgabe des Narrenschiffs durch den verstorbenen Adam Walther Strobel (Quedlinburg und Leipzig 1839) hervor, deren Verdienst in der beigefügten Lebensbeschreibung des Dichters und der Aufzälung seiner sämtlichen Werke beruht, namentlich aber die neuere durch Friedrich Zarncke (Leipzig 1854), die alles, was zur Geschichte dieses seines Hauptwerkes und zu dessen Verständnis und richtiger Würdigung gehört,

mit Gelehrsamkeit und Geschmack zusammenstellt und dafür als abschließend darf betrachtet werden. [Vgl. zur Vorgeschichte des Narrenschiffes von Fr. Zarncke (Naumanns Serapeum Bd. 29) und zweite Mittheilung, Leipzig 1871. Steinmeyer in der Allg. D. Biogr. 3, 256. Ausg. v. K. Goedeke, Leipzig 1872. Die Holzschnitte nachgebildet in Simrocks Übersetzung, Berlin 1872. — Brants reizende, höchst charakteristische Erzälung von der Wal und dem Einritt des Bischofs Wilhelm von Honstein (1506 und 1507), unter welchem sich dann die Straßburger Reformation vollzog, ist gedruckt im Code historique et diplomatique de la ville de Strasbourg (1843) p. 239—299; vgl. Hegel, Straßb. Chron. 1, 66 f.]

Wilhelm Wackernagel † [Scherer].

Brasilien. Kirchliche Statistik. Beim Kaiserreiche Brasilien kann bis jetzt weder Flächeninhalt noch Bevölkerungszal genau angegeben werden, da auf vielen Strecken die Grenze noch nicht feststeht und es weder genaue Vermessungen noch Volkszälungen gibt. Die gegenwärtig gemachten Angaben — z. B. nach Behm die Größe 153000 geogr. Quadratmeilen, was Wappäus für zu hoch gerechnet hält, der seinerseits auch für die Bevölkerungsziffer die Annahme von 7 Millionen neben den etwa $1^1/_2$ Millionen zälenden unabhängigen Indianern für richtiger erachtet als die von 11 Millionen — beruhen durchaus auf Schätzungen und haben deshalb nur einen zweifelhaften Wert. Sicher ist, dass die christlichen Bewoner des Landes fast sämtlich der römisch-katholischen Konfession angehören. So begreift es sich, dass die „katholisch-apostolisch-römische Religion" nach der Verfassung die des Landes ist und andern Konfessionen nur die Ausübung eines häuslichen oder Privat-Kultus in dafür bestimmten Gebäuden one alle äußere Form eines Tempels gestattet sein soll. Brasilien bildet die Kirchenprovinz Bahia oder San Salvador. Sie umfasst (nach einem offiziellen Berichte von 1860) nur 1247 Pfarreien — eine neuere Angabe nennt 1333 Kirchspiele — unter einem Metropoliten, dem Erzbischof von Bahia, und 11 Bischöfen. Die Einteilung ist folgende:

Bistümer	Provinzen	Pfarreien
Bahia	Bahia und Sergipe	176
Belém	Amazonas und Pará	97
São Luiz	Maranhão und Piauhy	76
Fortaleza	Ceará	35
Olinda	Pernambuko, Rio Grande do Norte, Parahyba, Alagôas	150
Rio de Janeiro	Rio de Janeiro, Espirito Santo, S. Katharina	184
São Paulo	S. Paulo und Paraná	157
São Pedro	Rio Grande do Sul	68
Marianna	Minas Geraes	168
Diamantina		53
Goyáz	Goyáz	67
Cuyabá	Mato Grosso	16

Die Zal der Pfarreien ist viel zu gering und dazu kommt nun noch, wie fast überall in Amerika, der große Priestermangel. Die Kirche hat kein eigenes Vermögen; der Stat ist zur Erhaltung ihrer Anstalten und Besoldung der Geistlichen gesetzlich verpflichtet, aber das vom Gesetz bestimmte Minimum ist ungenügend und nicht einmal dies wird immer ausgezalt. Ebenso sind die Anstalten für Ausbildung des Klerus in Zal und Mitteln nicht ausreichend. Neuerdings versucht die Regierung in Erkenntnis der dadurch bedingten Nachteile jenem Übelstande abzuhelfen, aber sie arbeitet noch mit unzulänglichen Geldmitteln. Auch sonst steht die Kirche in großer Abhängigkeit vom State. Die Bischöfe werden vom Kaiser ernannt und sind in ihrer Jurisdiktion durch die Statsgesetze sehr beschränkt; auch die Pfarreien vergibt der Kaiser; das freie Besetzungsrecht der Bischöfe ist lange ganz aufgegeben. Die Zal der Ordensleute ist eine geringe, da die Klöster im Lande nicht beliebt sind und die Regierung ihr Eingehen för-

t, indem sie die Aufnahme von Novizen untersagt. Ein offizieller Bericht von 60 gab im ganzen Reiche nur 91 Klöster an. Die Mission unter den Indianern ist 1862 durch den Abschluss einer Konvention mit dem päpstlichen Stule geordnet. Sie steht wie die Mission in der römischen Kirche überhaupt unter der Leitung der Propaganda.

Protestanten gibt es in Brasilien in größerer Anzal erst, seitdem ein Bruchteil der deutschen Auswanderer sich hierher wandte. Besonders die südlichste Provinz des Reiches, Rio Grande do Sul, ist wegen ihres entsprechenden Klimas das Ziel vieler deutscher Kolonisten geworden. Die Regierung begünstigte die Einwanderung und versprach sogar, die protestantischen Ankömmlinge beim Bau von Gotteshäusern zu unterstützen und die eingeborne Bevölkerung bewies den Andersgläubigen eine auf religiöser Gleichgültigkeit beruhende Duldung. Erst in neuester Zeit ist hie und da durch aus Deutschland ins Land gekommene Jesuiten der konfessionelle Gegensatz so geweckt und geschärft, dass die Protestanten darunter zu leiden haben.

Die Einwanderung der Deutschen begann um 1824. Die Kolonisten bekunten aber wenig religiöse Bedürfnisse und von der Kirche des Heimatlandes gesah durch Jarzehnte nichts für sie. So verwarlosten sie religiös und sittlich. Nur die Nötigung, ihre Eheschließungen rechtlich zu sichern, trieb sie, gemeindeartige Verbände einzurichten. Die Regierung kümmert sich um das Entstehen solcher Bildungen nicht; nach dem Landesgesetze haben aber die Nichtkatholiken vollständige Freiheit, in beliebigem Zusammenschluss sich ihre Geistlichen zu wälen. Sie brauchen dieselben nur anzumelden und als Pfarrer registriren zu lassen. Die von solchen Pfarrern unter Nichtkatholiken geschlossenen Ehen haben nach brasilianischem Gesetze alle Rechte katholischer Ehen, die von ihnen vollzogenen Amtshandlungen bürgerliche Gültigkeit. So bildeten sich denn größere oder kleinere Gruppen, welche Personen verschiedensten Standes und Charakters, aber one theologische Bildung zu „Pfarrern" bestellten. Die meisten von diesen — beim Volke nannte man sie Cachaça- oder Schnapspfarrer — waren des Amtes unwürdige Personen und wenn auch viele für die anfängliche Sammlung von Gemeinden nicht one Verdienst sind, so haben sie doch weiterhin mehr geschadet als genützt. Eine Wendung zum Bessern trat erst 1863 ein. Nachdem die deutsch-evangelische Gemeinde in Rio sich 1843 an die preußische Landeskirche angeschlossen und dem Konsistorium der Provinz Brandenburg unterstellt hatte, baten 1863 die Evangelischen in Sao Leopoldo, der ältesten Kolonialgemeinde in Rio Grande, den Oberkirchenrat in Berlin um Zusendung eines evangelischen Geistlichen. Dieser Bitte folgte 1864 Dr. Borchard, der sich dann um die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse unter den evangelischen Deutschen in Brasilien die größten Verdienste erworben hat. Gleichzeitig bildete sich in Barmen ein „Comité für die protestantischen Deutschen in Südbrasilien", welches für Nachsendung von tüchtigen Geistlichen und Lehrern und Verbreitung von Erbauungsschriften arbeitet, und hierin vom G.-A.-Verein unterstützt wird. Und endlich hat auch das Baseler Missionshaus eine Anzal von Theologen nach Brasilien gesandt. Seitdem sind die kirchlichen Zustände unter den dortigen Protestanten um vieles besser geworden, doch ist die Entwicklung nicht eine so günstige geblieben, wie sie anfangs zu werden schien. Dr. Borchard wirkte, nachdem er einige Gehülfen erhalten hatte, auf Gründung einer evangelischen Synode hin, welche, um Festigkeit zu gewinnen, sich dem Oberkirchenrat in Berlin zu unterstellen beschloss. Aber dieser trug begründete Bedenken, das Anerbieten anzunehmen und im Lande fehlte es der Synode noch an genügendem Ansehen. Die vorher erwänte unbeschränkte Freiheit in der Gemeindebildung ermöglichte es allen Unzufriedenen, das Bestehende zu untergraben und Gegengemeinden zu gründen. Kenner der gegenwärtigen Verhältnisse bezeichnen als das jetzt zur Kräftigung Notwendige und Ausfürbare häufig widerkehrende Pastoralkonferenzen für die nicht allzu entfernt wonenden Geistlichen.

Die Zal der Protestanten in Brasilien ist nicht festgestellt; in der Südprovinz Rio Grande schätzt man sie jetzt auf etwa 30,000 und man nimmt an, dass

gegen 100 gemeindeartige Bildungen im Lande seien. Von diesen wird eine ziemliche Anzal augenblicklich von 27 aus Deutschland oder der Schweiz gekommenen Geistlichen bedient nach folgender Verteilung: Prov. Rio Grande do Sul, Gemeinden Porto Alegre, São Leopoldo, Mundo Novo, Neu Hamburg und Baumpikade, Pikade 48, Neuschneids, Forromecco, Teutonia, Santa Cruz, Rio Pardinho, Ferraz, Germania na Costa da Serra, Leonerhof, São João de Monte Negro, Paraiso, Morro Pellado; Prov. Santa Katharina, Gemeinden Santa Izabel, Joinville, Brusque; Prov. Paraná, Gemeinde Curityba; Prov. São Paulo, Gem. Estação Cachoeira perto de Campanas; Prov. Rio Janeiro, Gem. Rio, Petropolis; Prov. Espirito Santo, Gem. Santa Leopoldina, Santa Izabel, Prov. Minas Geraes, Gem. Philadelphia.

Es ist erwiesen, dass unter tüchtiger Leitung die Gemeinden trotz der vielen schlechten Elemente in ihnen entwicklungsfähig sind und gedeihen, doch werden sie noch für längere Zeit kräftiger Unterstützung aus Deutschland bedürftig bleiben.

Quellen: Stein-Wappäus, Handbuch der Geographie und Statistik, 7. Aufl. I, 4. Die Berichte des Barmer Comités für die protestantischen Deutschen in Brasilien, besonders Nr. 5; Schriftliche Mitteilungen aus Barmen. **G. Plitt.**

Braunschweig. Kirchliche Statistik. Nach der Zälung vom 1. Dez. 1871 leben im Herzogtum Braunschweig 300,196 Lutheraner, 2793 Reformirte, 7030 Römischkatholische, 574 Angehörige christlicher Sekten und 1174 Juden.

Die Reformirten haben eine Kirche mit einem Pastor in Braunschweig, wohin auch eine naheliegende Landgemeinde von eingewanderten Pfälzern eingepfarrt ist. Sie bilden mit den Gemeinden in Celle, Hannover, Bückeburg, Göttingen und Münden den Verband der niedersächsischen reformirten Synode.

Die Römischkatholischen, unter denen ein großer Teil aus zugewanderten Arbeitern besteht, haben drei Kirchen, nämlich in Helmstedt, Braunschweig und Wolfenbüttel, an jeder einen Pastor und in Braunschweig noch einen Dechanten. Seit kurzem haben sie auch in Holzminden eine Kapelle erbaut und in Harzburg eine Station zum Gottesdienst eingerichtet. Sie stehen unter dem Bischof von Hildesheim. Durch die neuere Gesetzgebung sind sie der Beschränkungen los geworden, die ihnen früher, dem lutherischen Kirchenwesen gegenüber, bei Ausübung ihres Amtes auferlegt waren.

Die allgemeine Kirche des Landes ist — in der Stadt Braunschweig seit 1528, im Lande seit 1568 — die lutherische. Das Kirchenregiment in ihr steht dem Landesfürsten zu, unter Mitwirkung und Beirat des herzogl. Konsistoriums. Dieses besteht aus einem weltlichen Präsidenten, einem geistlichen Vizepräsidenten, welchem neben einem zweiten geistlichen Konsistorialrate das Referat über die geistlichen Angelegenheiten obliegt, wärend einem dritten das Volksschulwesen überwiesen ist, und zweien weltlichen Konsistorialräten. Unter dem Konsistorio stehen gemäß den sechs Kreisen des Landes sechs Generalsuperintendenten (in Wolfenbüttel, Braunschweig, Helmstedt, Gandersheim und Holzminden), und unter diesen widerum 33 Superintendenten. Es ist also ein großer Reichtum kirchlicher Regierungsorgane vorhanden. Die Zal der Pfarrgemeinden beträgt 260, unter denen 22 als matres combinatae mit andern Pfarrgemeinden verbunden sind. Außerdem sind zalreiche Filialkirchen neben den Pfarrkirchen zu bedienen.

Das Einkommen der Geistlichen, einschließlich der zu 150 Mark berechneten Wonung, beträgt bei 40 Pfarrstellen 2100 Mark, bei 63: 2103 bis 2700 Mark, bei 46: 2703 bis 3300 Mark, bei 31: 3303 bis 3900 Mark, bei 24: 3903 bis 4500 Mark, bei 19: 4503 bis 5100 Mark, bei 8: 5103 bis 5700 Mark, bei 7: 5703 bis 6300 Mark, also durchschnittlich 3192 Mark. Die Jaresrente für die abgelösten Stolgebüren und Opfer beträgt für sämtliche Geistliche 115,833 Mark.

Das kirchliche Bekenntnis, auf welches alle Geistliche bei ihrem Eintritt in den Kirchendienst verpflichtet werden, bildet das Corpus doctrinae Julium, welches die Konkordienformel nicht enthält. Der kirchliche Katechismus ist der lutherische, erklärt von Ernesti, in sämtlichen lutherischen Kirchen, Schulen und Schullehrer-Seminarien eingefürt seit dem 28. Dez. 1858. Nach der Kirchenvisitations-Ordnung vom 6. Jan. 1873 ist der Regel nach in jedem Kirchspiel alle 4 Jare eine

Visitation vorzunehmen. Sie wird von dem Superintendenten der Inspektion und, wo der Pastor Superintendent ist, von dem Generalsuperintendenten, wo er Generalsuperintendent ist und in der Hof- und Domkirche zu Braunschweig von einem geistlichen Mitgliede des Konsistoriums gehalten. Eine Landessynode, aus 14 geistlichen und 18 weltlichen Mitgliedern bestehend, von denen 28 in gemeinsamen Versammlungen von einer gleichen Zal geistlicher und weltlicher Kirchenvorstandsmitglieder gewält und 4 vom Herzoge ernannt werden, hat sich alle vier Jare zu versammeln. Inspektionssynoden sind alle zwei Jare zu halten. Jedes andere Jar treten die früher alljärlichen Predigersynoden ein, Colloquia der Superintendenten mit ihren Pastoren über die vom Generalsuperintendenten gestellten Thesen.

Die Beteiligung am kirchlichen Leben ist im Lande sehr verschieden, reger in den westlichen als in den östlichen Landesteilen. Der öffentliche Gottesdienst, für welchen die Kirchenordnung von 1709 maßgebend ist, hat in vielen Gemeinden seinen in liturgischen Formen ausgeprägten lutherischen Charakter treu bewart und nunmehr für den sonn- und festtäglichen Hauptgottesdienst durch einstimmigen Beschluss der Landessynode eine würdige Ausgestaltung gewonnen, welche für alle Gemeinden bindend ist. Der allgemeine Konfirmationstag im Land ist der weiße Sonntag. Ein Bußtag wird in der Martiniwoche gefeiert. Neben den ansehnlichen meist gotischen Kirchen in der Stadt Braunschweig zeigt das Land eine ganze Reihe romanischer Stifts- und Klosterkirchen, so zu Riddagshausen, Königslutter, Marienberg, Marienthal, Schöningen, Gandersheim u. s. w., die sich eben jetzt einer umsichtigen Restauration zu erfreuen haben. Auch was an kirchlichen Neubauten aufkommt, zeigt einen erfreulichen Fortschritt an kirchlichem Verständnis gegenüber den Bauten der Aufklärungszeit. Dem herzoglichen Konsistorio ist ein Baumeister als technisches Mitglied für die kirchlichen Bauten beigesellt worden.

Ein Predigerseminar zur praktischen Vorbereitung für den Kirchendienst — vormals im Kloster Riddagshausen — besteht jetzt in Wolfenbüttel unter Leitung des Konsistoriums. Von kirchlichen Vereinen ist zu erwänen die Bibelgesellschaft, der Missionsverein, welcher seine Gaben nach Leipzig, beziehungsweise nach Hermannsburg sendet, ferner der Gustav-Adolph-Verein. In Braunschweig besteht seit 25 Jaren ein Rettungshaus. Ein Diakonissenhaus — Marienstift — ward 1870 begründet. Eine Herberge zur Heimat ist 1875 hinzugekommen. Eine Idiotenanstalt ist 1868 in Erkerode bei Braunschweig begründet worden. Unter den evangelischen Frauenklöstern des Landes hat Marienberg bei Helmstedt die alte klösterliche Ordnung durch Töchter-Erziehung, durch Krankenpflege und durch kirchliche Paramentik in einer Weise neu zu beleben gewusst, welche der Kirche auch über die Grenzen des Landes hinaus zu mannigfachem Segen geworden ist.

Zur Sektenbildung zeigt sich im Lande keine besondere Neigung. Am meisten haben die Baptisten in einigen Gemeinden Eingang gefunden. In Braunschweig halten Baptisten und Irvingianer ihre Versammlungen. Die zerstreuten Freunde der Brüdergemeinde haben dort ebenfalls ihren Vereinigungspunkt. Der freireligiöse Verein läßt nichts mehr von sich hören. Von der Freiheit, aus der Kirche auszutreten, one sich einem andern religiösen Bekenntnis anzuschließen, haben nur wenige Gebrauch gemacht, trotz der anfänglichen Aufforderungen von sozialdemokratischer Seite her. Die nachteiligen Wirkungen der bürgerlichen Standesbuchfürung auf Trauung und Taufe sind besonders in den Gemeinden der Hauptstadt und einzelner anderer Orte bemerkbar. In den bei weitem meisten Landgemeinden wird wenig oder nichts davon verspürt. Dagegen wird aus sehr vielen Gemeinden die Klage laut, dass der Besuch des öffentlichen Gottesdienstes namentlich seit dem Jare 1871 eine merkliche Abnahme erfaren hat. — So zeigt das Kirchenwesen im ganzen ein Bild von sehr verschiedenen Farben und Gegensätzen, deren befriedigende Ausgleichung der ferneren Entwicklung in der Zukunft anheimgestellt bleibt. **H. Th.**

Brauteramen ist die Prüfung verlobter Personen, welche der Pfarrer vor dem Aufgebot und der Kopulation zu veranstalten hat, um sich davon zu über-

zeugen, daſs aus kirchlichen und rechtlichen Gründen der beabsichtigten Ehe kein Hindernis entgegensteht, namentlich ob die Nupturienten ihre religiösen Pflichten im Hausstande kennen. Eine allgemeine Bestimmung darüber für die römisch-katholische Kirche enthält das Rituale Romanum tit. VII. de sacramento matrimonii: „Parochus admonitus de aliquo matrimonio in sua parochia contrahendo cognoscat,.... an uterque (vir et mulier) sciat rudimenta fidei, cum ea deinde filios suos docere debeant“. Danach haben die Ritualien und Statuten der einzelnen Diözesen genauere Festsetzungen erlassen. Vgl. Franz Stapf, Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe, herausgegeben von Karl Egger. (Frankf. a. M. 1831) und von Riffel (daselbst 1847). Abschnitt II. Eine änliche Vorschrift für die evangelische Kirche enthält die hessische Kirchenordnung von 1657, repristinirt durch Ausschreiben vom Januar 1854. In Schweden ist durch die dortige Kirchenordnung ebenfalls ein besonderes Verhör der Verlobten (giftsförhör, lysnings förhör) vorgeschrieben (s. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung, B. II [Greifswald 1821] S. 92. 93) u. a. Ebenso Württemb. Konsistorialerlaß v. 3. Juni 1828. Im Übrigen kennt die heutige evangelische Kirche ein besonderes Brautexamen nicht. **Mejer (Jacobson †).**

Brautführer. Fast bei allen Völkern findet sich schon in frühester Zeit die Sitte, daſs Verlöbnis und Ehe in Gegenwart von Verwandten und Freunden geschlossen werden; darauf bezieht sich auch wol die Erwänung des Freundes des Bräutigams (ὁ φίλος τοῦ νυμφίου. Ev. Joh. 3, 29) und der dem Bräutigam entgegenziehenden Jungfrauen (Matth. 25, 1 folg.). Der Gebrauch eines oder mehrerer Brautführer, einer παράνυμφος (paranympha) für die Braut, eines παρανυμφίος (paranymphus) für den Bräutigam blieb im Orient allgemein. Sie werden als Assistenten bei der Trauung den Taufpaten (ἀνάδοχοι) verglichen und wie diese als geistliche Verwandte angesehen. Wenngleich one diese Wirkung ist die Einrichtung auch im Occidente angenommen. Die vierte karthagische Synode von 398 can. 13 (im Dekret c. 33 dist. XXIII. und c. 5 Can. XXX. qu. V) bestimmt: Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote a parentibus suis vel a paranymphis offeruntur. Vgl. c. 1 Can. XXX. qu. V; c. 4. Can. XXX. qu. V. In Deutschland dürfte die Sitte, daſs ein Brautführer, mit Begleitern, die Braut zur Trauung geleitet, der Rest der deutschen Rechtsgewonheit sein, daſs der Mundherr der zu Verheiratenden sie in das Mundium des Mannes überlieferte. S. den Art. Ehe. **Mejer (Jacobson †).**

Brautkranz. Im Gegensatze wider Heiden und Juden verwarfen die Christen der ersten Jarhunderte die Anwendung von Kränzen zum Schmuck bei der Heirat (Justin, Apologia cap. IX; Tertullian, Apologet. cap. XLII, de corona milit. cap. V. XIII. XIV; Clemens Alexandrin. Paedagog. lib. II. cap. VIII. u. a.); später hingegen nahmen sie dergleichen nicht bloß an, sondern legten ihm eine besondere Bedeutsamkeit bei. In der griechischen Kirche wurde es üblich, daſs der Priester bei der Trauung beiden Brautleuten Kränze oder Kronen (στέφανος) aufsetzte, so daſs hiernach der ganze Trauakt Krönung (στεφάνωμα, ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος, officium coronationis) genannt wurde. (Euchologium ed. Goar pag. 110). Das Gesetz bestimmt, daſs nur sittlich Reine, welche die erste Ehe eingehen, gekrönt werden sollen (μὴ στεφανοῦσθαι πλὴν τὸν ἕνα σεμνὸν καὶ καθαρὸν καὶ ἀμίαντον γάμον), indessen ist die Krönung der eine zweite Ehe Schließenden nicht schlechthin unstatthaft: Entscheidung des Nicetas, Metropoliten von Heraklea (Euchologium cit. pag. 118. Leunclavius jus Graeco-Romanum Tom. I. pag. 310). — Im Occident ist dem Kranz oder der Krone als Brautschmuck eine so große Wichtigkeit darum nicht beigelegt worden, weil der Gebrauch des Schleiers vorgezogen wurde. Hierauf deuten schon Ambrosius, Isidorus, das Schreiben Nikolaus I. an die Bulgaren vom J. 866, cap. 3 u. a., welche auch in das Dekret c. 3. 7. 8. Can. XXX. qu. V. übergegangen sind. In Deutschland indes ist der Gebrauch von Brautkränzen ein allgemein verbreiteter, so daſs kirchliche und weltliche Gesetze darüber eigene Festsetzungen gegeben haben, nach welchen geschwächten Frauenzimmern, ebenso bisweilen auch Witwen, die eine zweite Ehe eingehen, der Brautkranz bei der Trauung versagt wird.

M. s. Jo. Joach. Mader, De coronis sacris et profanis, praesertim nuptiarum illus, in Graevii thesaur. antiquit. Roman. Tom. VIII. p. 1408 sq. Bingham, Origenes s. antiquitates eccl. lib. XXII. cap. IV. § VI. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Bd. IX, S. 319 folg. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, Bd. VI, Theil II, S. 131 folg. — J. E. L. Puttmann, De corona nuptiali vi oppressae haud deleganda, Lipsiae 1774.) Für die Praxis ist nicht außer Acht zu lassen, dass die Frage, ob und in wie weit der Geschwächten der Kranz zu gestatten sei, heutzutage sich seltner nach gesetzlicher Vorschrift, als nach lokalem Herkommen entscheidet, und dass nur da, wo dies Ortsherkommen vollkommen zweifellos ist, der christliche den Gebrauch, one eine Injurie zu begehen, verbieten kann.

Mejer (Jacobson †).

Brautring. Der Ring ist ein altes Symbol vertragsmäßiger Vereinbarung (sponsionis, arrae. vergl. lex 11. § 6. Dig. de actionibus emti venditi. XIX, 1. l. 17. § 5. D. de praescriptis verbis. XIX, 5), insbesondere unter Personen, welche einander die Ehe versprechen (1 Mos. 38, 18. — Plinius, Hist. natur. lib. XXXIII. cap. 1. u. a.). Auch die Christen bedienten sich dieses Symbols schon in den ersten Jarhunderten bei der Eingehung von Verlöbnissen. So spricht Tertullian (Apologeticus cap. VI.) von dem unicus digitus, quem sponsus oppignorasset pronubo annulo. Dass noch im siebenten, ja im neunten Jarhundert Brautringe bei den Verlöbnissen, nicht beim Abschlusse der Ehe selbst, gebraucht wurden, ergeben Isidorus († 636), De officiis lib. II. cap. XIX. (c. 7. § 3 Can. XXX. qu. V.) („quod in primis negotiis annulus a sponso sponsae datur“) und Nicolaus I. ad consulta Bulgarorum c. III. (c. 3. Can. XXX. qu. V) „post, quam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei annulo insignitum desponderit etc. ambo ad nuptialia foedera perducuntur“. Später wird der Ring aber auch bei der Trauung selbst angewendet, wie dieses viele Zeugnisse ergeben. (Jak. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, S. 177. 178. 432). Es erfolgte ein Ringwechsel. So wird das Tragen des Ringes im zwölften Jarhundert ein Zeichen der wirklichen Vermälung (c. 11. X. de praesumtionibus [II. 23] Gregor IX. a. 1170); indes wird auch noch später der Ring zur öffentlichen Verlobung gebraucht (annulo desponsationis publice subarrare. c. 10. X. de sent. et re judicata. [II. 27] Clemens III. a. 1190). Die Formen, unter denen die Übertragung des Ringes erfolgt, sind lokal verschieden. Nach dem Rituale Romanum wird der für die Braut bestimmte Ring vom Priester benedicirt, und vom Bräutigam der Braut an den vierten Finger der linken Hand gesteckt. Es wird dieser als Ringfinger gewält, da nach der Ansicht der Alten sich in ihm eine Ader befindet, die mit dem Herzen in Verbindung steht (Gellius, Noctes Atticae lib. X. cap. 10. Isidorus de officiis l. c. „quarto digito annulus inseritur, quod in eo vena quaedam, ut fertur, sanguinis ad cor usque perveniat“). Bei den Evangelischen ist das Wechseln der Ringe allgemein üblich. (M. s. z. B. die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533, in Richters Sammlung B. I. S. 210. u. v. a., sowie die neueren Agenden.) Im allgemeinen vergl. Jo. Kirchmann, De annulis. Lugdun. Batav. 1672. Petr. Müller, De annulo pronubo. Jenae 1711.

Mejer (Jacobson †).

Breckling, Friedrich, geb. 1629 zu Handewitt im Schleswigschen, wo sein Vater Johann Breckling Pastor war. Nachdem Friedrich die Schule verlassen, besuchte er 1646 bis 1656 verschiedene Universitäten: Rostock, Königsberg, Helmstädt, wo Calixt sein Verwandter war, Wittenberg, Leipzig, Jena und Gießen. Hier promovirte er als Magister unter Joh. Tack mit einer Dissertation de unione fidelium et communione sanctorum. Schon damals hatte er sich vorzugsweise mit den Schriften Taulers, Luthers und Joh. Val. Andreaes beschäftigt: doch schreibt er seine Bekehrung vorzugsweise dem Aufenthalt in Hamburg zu, wo er fast ein Jar verweilte und täglich die Stadtbibliothek besuchte, um die dort vorhandenen mystischen Schriften kennen zu lernen. Auf dem Wege dahin ließ er sich einst mit einem ihm bekannten Laien, einem Gewürzkrämer, in ein Gespräch ein: diesen Augenblick gibt er als den Wendepunkt seines Lebens an. Von

hier kehrte er in sein Vaterland zurück, verwaltete unentgeltlich das Pastorat des Generalsup. Stefan Klotz, der bei dem Einfall der Schweden 1657 nach Kopenhagen geflohen war; wurde einige Zeit lang Feldprediger bei den Dänen, verließ diese Stellung wider und wurde 1659 als Nachfolger seines verstorbenen Vaters zu Handewitt angestellt, machte sich nun aber Klotz zum Feind durch eine Schrift, in welcher er das schlechte Leben der Geistlichen als die Ursache der unglücklichen Begebenheiten im dänischen State darstellte. Klotz suchte die Schrift zu unterdrücken, Breckling drohte mit Prozeſs, schrieb gegen Klotz wie gegen das Leben der Geistlichen überhaupt und dedicirte diese Schrift K. Friedrich III. Klotz suchte die Herausgabe zu verhindern; darauf wurde die Sache dem Konsistorium übergeben, am 6. Februar 1660 wurden 12 Prediger zusammenberufen; Breckling sollte depreciren, seine Appellation an den König wurde verworfen, er selbst suspendirt, sollte auf die Feste Rendsburg gebracht werden, entfloh jedoch heimlich nach Hamburg. Ende 1660 wurde er zum Nachfolger des Joh. Jak. Fabricius als Pastor in Zwoll in Oberyssel erwält. In den Niederlanden, beſ. in Amsterdam, sammelten sich damals alle Schwärmer und alle, die wegen abweichender Meinungen von den Kirchenbehörden verfolgt wurden. Breckling kam fast mit allen dortigen Parteien in Verbindung, lernte Giftheil, J. Betke, O. Kuhlmann, die Bourignon, die Quäker, Gichtel u. s. w. kennen, vorzüglich hielt er sich zu den Pietisten. Auch mit Baron Ernst v. Wels, der eine Jesus-Gesellschaft gestiftet hatte und zur Bekehrung der Heiden eine Kolonie nach Guyana in Südamerika fürte, wurde Breckling in Holland bekannt und von ihm unter dem Namen der Brechende in seine Gesellschaft aufgenommen. Breckling blieb sich auch in Zwoll gleich, indem er fortfur, den damaligen toten Zustand der protestantischen Kirchen hauptsächlich dem weltlichen pharisäischen Sinn der Geistlichen wie dem verkehrten Treiben der Gelehrten und Akademieen beizulegen, dazu kam ein Streit mit dem lutherischen Konsistorium zu Amsterdam über Gemeindeverhältnisse und endlich seine chiliastischen Ansichten: weshalb er schon 1665 seines Amtes in Zwoll entsetzt wurde. Von dieser Zeit an lebte er als Privatmann in Amsterdam, später im Haag, ernärte sich als Korrektor, fand aber auch vielfache Unterstützung, selbst von der Prinzessin Maria, der Gemalin Wilhelms III., die ihm järlich 400 Gulden gab, aber auch von ihm verlangte, daſs er nach dem Haag übersiedele, warscheinlich um ihn unter Aufsicht zu haben. Nach Wilhelms Tode verschaffte ihm Spener järlich 80 Reichstaler von der Kurfürstin zu Sachsen. Spener selbst und Horb, Mai zu Gießen, Reimarus Probst zu Tondern, Joh. Reinboth, Elsner zu Erfurt, der Bürgermeister Beuningen zu Amsterdam ꝛc. unterstützten ihn mit Geld. Eine frühere Verlobung hatte sein Vater aufgelöst, in Holland verheiratete er sich und hinterließ Kinder beiderlei Geschlechts; er starb 1711, 82 Jare alt. Breckling war allerdings erweckt und schmerzlich bewegt über die Zustände der Kirche; aber tiefe Wurzel hat das Wort bei ihm nicht geschlagen, er wollte sich in keine Ordnung fügen, hatte Neigung zum Separatismus und hielt sich bei Außendingen wie dem Chiliasmus auf. Er hat eine Menge von Büchern geschrieben (Moller gibt 64 Schriften an), aus denen jedoch, wie schon Spener beklagt, die christliche Kirche wenig Nutzen gezogen hat; sie sind breit und gedankenarm und auch die Vorwürfe über den damaligen Zustand der Kirche sind so allgemein gehalten, daſs sie wenig getroffen, noch weniger gebessert haben werden. Joh. Moller, der selbst ein Neffe B.'s war, hat sein Leben ausfürlich beschrieben und die Titel seiner Schriften verzeichnet in seiner Cimbria litterata. T. III, S. 72 ff. Daraus schöpfte Adelung: Geschichte der menschlichen Narrheit, Thl. 4, (Leipz. 1787) S. 16 ff., wo sich auch eine Lebensgeschichte Brecklings findet. Außerdem sind zu vergleichen Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, Thl. 3, Speners Consilia latina T. 3. p. 203. 431 u. ö.; Fuhrmann, Handw. der KG. I, 345 ff. Auf der Stadtbibliothek in Hamburg befindet sich ein ganzer Band mit Briefen Brecklings an Prof. Johann Heinrich Mai in Gießen, der über die damaligen religiösen Zustände in Amsterdam und Holland, auch über die Aufnahme der deutschen Pietisten, beſ. A. H. Franckes, in Amsterdam einige nicht uninteressante Nachrichten enthält. **Wagenmann (W. Klose †).**

Breithaupt, Joachim Justus, der erste Professor der Theologie an der neugestifteten Universität Halle und der erste einflussreiche Vertreter der theologischen Richtung, durch welche die hallesche Fakultät in der Anfangszeit ihres Bestehens für die evangelische Kirche und Theologie so bedeutend geworden ist. Er war im Februar 1658 zu Nordheim, wo sein Vater Pastor und Superintendent war, geboren und wurde nach dessen frühem Tode von seinem ältesten Bruder, Rektor in Schöningen, erzogen. Nachdem er in Helmstädt studirt hatte, wurde er 1680 Konrektor in Wolfenbüttel; bald aber durch die Pest von dort vertrieben, ging er nach Kiel, wo er unter Kortholt nochmals eifrig theologische Studien trieb, auch als Privatdocent sich habilitirte. Nachher hielt er sich einige Zeit in Frankfurt bei Spener auf, dessen persönlicher Umgang für ihn von entscheidendem Einfluss für sein ganzes Leben wurde. Er blieb fortan ein treuer Gesinnungsgenosse und Nachfolger des teuren Mannes, dessen Grundsätze und Absichten für die Widergeburt der Kirche er von ganzem Herzen teilte. Als Professor der Homiletik nach Kiel zurückberufen, ging er dann 1685 als Konsistorialrat und Hofprediger nach Meiningen, wo er von dem frommen Herzog Bernhard kräftig unterstützt, bald eine überaus segensreiche Wirksamkeit gewann, kam aber nicht umhin, schon 1687 einer Berufung nach Erfurt, die er als einen göttlichen Ruf erkannte, zu folgen, und wurde dort Pfarrer an der Predigerkirche und Senior der evangelischen Geistlichkeit in Stadt und Land, erhielt auch bei der Universität die Professur der Theologie Augsb. Konf. und nahm in Kiel die theol. Doktorwürde an. Hier wurden seine Predigten, seine Erbauungsstunden, seine Katechisationen und seine eindringlichen Vermanungen im Beichtstul für viele eine Erweckung zum lebendigen Christentum, er musste aber auch, je mehr der Einfluss seines Wirkens hervortrat, um so heftigere Anfeindungen sowol von einer Gegenpartei unter den Evangelischen, als von Seiten der Katholiken erleiden. Besonders seitdem Aug. Herm. Francke, 1690 als Diakonus an die Augustinerkirche berufen, sein treuer Mitarbeiter geworden war, und durch seinen Feuereifer eine große Bewegung hervorgerufen hatte, wurde auch Br. immer heftiger angefochten; der Rat nahm gegen ihn Partei und verbot ihm seine privaten Erbauungsstunden, und als er, nachdem Francke im Sept. 1691 von der kurmainzischen Regierung aus Erfurt vertrieben worden, öffentlich auf der Kanzel gegen die diesem widerfarene Ungerechtigkeit zeugte, wurde seine Stellung auch der Regierung gegenüber so misslich, dass er kein Bedenken tragen konnte, dem gleichzeitig ergangenen Ruf nach Halle als Prof. der Theol. und Direktor des theol. Seminars an der neuzuerrichtenden Universität zu folgen. Schon im November 1691 eröffnete er hier die ersten theologischen Vorlesungen. Bald darauf begann auch der auf sein Anraten nach Halle berufene Francke als Professor der orientalischen Sprachen und Pastor an der Glauchaischen Kirche seine Wirksamkeit, und beide blieben von da an für das übrige Leben als treue Mitarbeiter verbunden.

Geraume Zeit hindurch war Breithaupt der einzige theologische Docent und hatte die schwierige Aufgabe, in seinen Vorlesungen das gesamte Gebiet des theologischen Studiums zu umfassen. Erst bei der Einweihung der Universität 1694 erhielt er an Joh. Wilh. Baier einen Amtsgenossen, der aber, weil seine Orthodoxie mit Breithaupts und Franckes Richtung nicht zu harmoniren vermochte, schon 1695 Halle wider verließ und durch den jener Richtung ganz ergebenen Paul Anton ersetzt wurde, worauf dann 1698 auch Francke selbst in die theologische Fakultät einrückte. Es war ein schöner Verein, diese drei Männer, die unter einander ein Herz und eine Seele waren und durch die Liebe Christi gleicherweise sich gedrungen fülten, mit allen ihren Kräften dem Heil der Kirche zu dienen. Es bestand zwischen ihnen die herzlichste Vertraulichkeit, ihr Wirken war ein durchaus gemeinsames, alle Sorgen und Aufgaben ihres Amtes berieten sie miteinander, und kamen in jeder Woche einen Abend ausdrücklich dazu zusammen, um sich gegenseitig zur treuen Ausrichtung ihres Berufes zu stärken und miteinander zu beten. Die Aufgabe und das Ziel ihrer Wirksamkeit fanden sie sich in Speners piis desideriis vorgezeichnet, und richteten demnach ihre ganze Tätigkeit darauf hin, wie es Breithaupt bereits in seiner Inaugurationsrede aussprach,

das von Luther begonnene Reformationswerk fortzuſetzen, und die abermals in den Formen einer toten Orthodoxie erſtarrte Kirche zu der lebendigen Quelle des göttlichen Wortes und dadurch zu dem lebenskräftigen Glauben der Reformatoren zurückzuführen. So kam es ihnen alſo vor allem darauf an, „nebſt dem notwendigen Wiſſen das Gewiſſen ihrer Zuhörer zu einer gründlichen Erbauung anzuleiten", und durch Unterweiſung im bibliſchen Chriſtentum den Gemeinden fromme und eifrige Prediger des Evangeliums zu erziehen. Auf die bei den damaligen Univerſitätsſtudien ſo ſehr vernachläſſigte Schriftauslegung wurde deshalb vorzügliches Gewicht gelegt, und dieſelbe teils in kurſoriſchen Lektionen über die ganze Bibel, teils ſtatariſch in gründlicher wiſſenſchaftlicher und zugleich praktiſch erbaulicher Erklärung einzelner Bücher auf das fleißigſte getrieben. Nicht minder wurde bei dem Vortrag der Dogmatik darauf geſehen, dieſelbe überall auf die Schrift zurückzuführen und die Glaubenslehren für das Herz erwecklich und fruchtbar zu machen, und ſo auch die Moral, wenn auch ſelbſtändig, doch immer in enger Beziehung zur Glaubenslehre und als praktiſche Anwendung derſelben vorgetragen. Neben den wiſſenſchaftlichen Vorleſungen wurde durch beſondere aſketiſche und paränetiſche Lektionen, ſowie durch die von den Profeſſoren regelmäßig gehaltenen Predigten für die Erbauung der Studirenden geſorgt, auch die älteren derſelben ſelbſt zur erbaulichen Auslegung des göttlichen Wortes in den unter Breithaupts Direktion des Sonntags Nachmittags ſtattfindenden Andachtsſtunden angeleitet. Nächſtdem waren die Profeſſoren mit treuer Sorgfalt bemüht, auch durch perſönliche Einwirkung den Studirenden in ihren Studien, wie in ihrem Chriſtentum förderlich zu werden und ſie vor allen Abwegen zu bewaren. Namentlich geſchah dies in den an drei Nachmittagen der Woche ſtattfindenden Fakultätskonventen, in denen jeder Theologe halbjärlich ſich einzufinden hatte, um über ſeine bisherigen Studien Auskunft zu geben und ſeinen ferneren Studiengang ſich einrichten zu laſſen, jedem auch freiſtand, in beſondern Fällen ſich Rats zu erholen oder für ſeinen Seelenzuſtand Lehre und Troſt zu erbitten, und wobei auch diejenigen, gegen welche etwas zu erinnern war, vorgeladen und väterlich ermant wurden *). Solche treue Bemühungen der frommen Lehrer konnten nicht one Frucht bleiben; ſie ſind durch die große Zal gläubiger Prediger, die aus dieſer Schule hervorgingen, zum reichen Segen für die evangeliſche Kirche geworden, und die Geſchichte der Kirche hat das Gedächtnis jener Männer gegen die gehäſſigen Anfeindungen, welche ſie zu ihrer Zeit erfaren muſsten, gerechtfertigt und zu Ehren gebracht.

Br. wurde 1705 auch zum Generalſuperintendenten des Herzogtums Magdeburg und 1709 zum Abt von Kloſter Bergen ernannt, und muſste ſeitdem ſich mehr in Magdeburg als in Halle aufhalten, weshalb ihm 1709 bei der Univerſität Joachim Lange beigeordnet wurde. Auch in dieſen Ämtern ſtiftete er großen Segen durch ſeine eifrigen Bemühungen um Verbeſſerung des Schulweſens und der Katechiſation und um Einfürung regelmäßiger Kirchenviſitationen, wofür er heilſame Verordnungen der Regierung erwirkte. Über die Prediger fürte er ſorgfältige Aufſicht und nahm jede Gelegenheit war, auch den einzelnen, je nachdem ſie deſſen bedurften, mündlich oder ſchriftlich mit Rat, Unterweiſung oder Vermanung zu Hilfe zu kommen. Beſonders ſchwer drückte ihn die Sorge, nur würdig vorbereitete Kandidaten in das Predigtamt einzufüren. Bei der Prüfung derſelben ſah er vor allem darauf, ob der Kandidat die Heilswarheit, die er predigen ſolle, an ſeinem eigenen Herzen erfaren habe. Die tüchtig befundenen bereitete er zur Ordination mit dringenden Ermanungen und unter viel Gebet und Tränen; Unwürdige zu ordiniren ließ er durch nichts ſich bewegen, denn er fürchtete, mit ihnen verdammt zu werden. — Unter allen dieſen ſo viel umfaſſenden Sorgen und Aufgaben ſah er es als eine Erholung an, wenn er zeitweiſe wider zu ſeiner akademiſchen Tätigkeit zurückkehren konnte, und er ließ ſich oftmals,

*) Vgl. Dr. Knapp: „Speners und Franckes Klagen über die Lehrinſtitute der lutheriſchen Kirche, ihre Verbeſſerungsvorſchläge und Anſtalten zur Ausfürung derſelben in Halle", — in der Zeitſchrift Franckens Stiftungen, Halle 1792 u. f., 2. Bd.

wenn er von Gichtschmerzen gelämt war, auf seinem Lehnstul in das Auditorium tragen. Er starb 74 Jar alt nach kurzer Krankheit am 16. März 1732 zu Kloster Bergen, nachdem seine beiden jüngeren Mitarbeiter Francke und Anton schon um mehrere Jare ihm vorangegangen waren.

Breithaupt war ein Mann lebendigen Glaubens und dabei von lauterer Einfalt und tiefer Demut, in der er auch bei seinen Ehren und Würden innerlich in dem Gefül geistlicher Armut gebeugt blieb und andere höher achtete als sich selbst. Bei einem brennenden Eifer für die Sache Gottes und unerschütterlicher Beharrlichkeit in dem, was er als Gottes Willen erkannte, besaß er doch große Milde und Freundlichkeit, und wuste, obwol von Natur zur Heftigkeit geneigt, in beständigem Aufblick zu Gott stets eine ruhige Fassung des Gemüts und eine Mäßigung zu bewaren, mit der er nicht selten auf den ungestümeren Eifer seiner Freunde woltätig einwirkte, und die auch in der großen Geduld, mit der er die vielen Angriffe seiner Gegner, wie auch seine körperlichen Schmerzen ertrug, sich bewärte. In besonderem Maße besaß er die Gabe des Gebetes; er brachte, wenn ihn etwas besonders bewegte, manchmal ganze Nächte im Gebet zu, betete auch täglich zu bestimmten Stunden für die Kirche, für König und Obrigkeit, für seine Freunde und die seiner Fürsorge Befohlenen namentlich, und so auch mit besonderem Ernst für seine Feinde *). In seinem Wandel und seiner ganzen Lebensweise übte er eine ernste Selbstverleugnung, bei der er auch im Leiblichen an der größten Einfachheit und Mäßigkeit festhielt, nicht selten, wenn er um die Not der Kirche bekümmert war, sich ein Fasten auferlegte, und unter Versagung aller weltlichen Lust zu seinem Vergnügen sich nur zuweilen den Besuch eines Gartens und die Übung des Klavierspiels gestattete. Seine Verleugnung ging sogar bis zu dem entschiedenen Grundsatz, als ein Fremdling in der vergänglichen Welt kein Eigentum zu erwerben; alles, was er von seinem beträchtlichen Einkommen nicht zu seiner Notdurft gebrauchte, verwendete er zu Woltaten, besonders für arme Studenten. Auch seine äußere Erscheinung war eine überaus ehrwürdige, die auch weltlich gesinnten Menschen eine heilige Scheu einflößte. Übrigens war er ehelos geblieben, weil, wie er sagte, seine vielen wichtigen Geschäfte ihm nicht verstattet hatten, eine für ihn passende Lebensgefärtin zu suchen, und er es dann als Gottes Fügung ansah, dass er „allein sorge, was dem Herrn angehöret".

Von Breithaupts Schriften sind neben seinen zalreichen Predigten, Disputationen, Programmen, Verteidigungsschriften besonders die Institutiones theologicae (zuerst Halle 1694, 2 Bde. 8°, und dann in erweiterter Bearbeitung 1723, 2 Bde. 4°, erschienen und 1732 durch einen 3. Teil, Institt. theologiae moralis, vervollständigt) und der zum Lehrbuch bestimmte Auszug derselben, Theses credendorum et agendorum fundamentales (Halle 1700 u. ö.), zu nennen, die, wärend im Dogma der Standpunkt der orthodoxen Kirchenlehre treu festgehalten wird, unter Vermeidung unfruchtbarer Spekulationen die Glaubenslehren in biblischem Gewande darzustellen, und die Anwendung derselben für das Herz und das Leben nachzuweisen suchen. — Auch für die Poesie war er nicht one Talent; viele seiner lateinischen Gedichte, mit denen er sich zur Erholung beschäftigte, gab er in einer Sammlung Poemata miscellanea, partes VI. Magdeb. 1720, heraus, und einige Kirchenlieder von ihm haben in den Gesangbüchern Aufnahme gefunden.

Vollständige Nachrichten über sein Leben und seinen Charakter finden sich in „das gesegnete Gedächtniß des sel. Abt Breithaupt in den zu Magdeburg und Halle aufgerichteten Denkmalen ꝛc. ans Licht gestellet von Gotth. Aug. Francke", Halle 1736, Fol., worin auch die von ihm selbst verfasste und schon von Chr. Pol. Leporin in der Memoria Caplatoniana 1725 herausgegebene Lebensbeschreibung und Baumgartens Memoria incomparabilis theologi J. J. B. enhalten sind. Vgl. auch die hieraus geschöpfte Charakterschilderung in den Nachrichten vom Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger, Halle 1775 u. f. Thl. 5.

Dryander.

*) Dies mussten selbst seine Gegner an ihm achten, denn als ihn einst in Erfurt seine Feinde beim Kurfürsten von Mainz hart verklagten, wies sie dieser mit den Worten ab: Lasst den Mann zufrieden, er mag wol ein guter Mann sein, er betet für uns.

Breitinger, Joh. Jakob Antistes, geb. in Zürich am 19. April 1575. Ihm verdankte die zürichsche Kirche, nächst Zwingli und Bullinger, nach längerem Stillstand unter deren Nachfolgern, die kräftigste Fort- und Ausbildung nach allen Seiten. Er hatte die Universitäten Herborn, Marburg, Franecker, Heidelberg und Basel besucht. Überall erwarben ihm sein wissenschaftlicher Sinn, sowie sein umgängliches und liebenswürdiges Wesen die Liebe seiner Lehrer und Mitschüler, daher zalreiche, bis zum Tode dauernde Freundschaften mit den bedeutendsten Männern des In- und Auslandes. Nachdem er im Jar 1595 zurückgekehrt, die Prüfung glücklich bestanden hatte und in den geistlichen Stand aufgenommen worden, wurde ihm 1597 eine glückliche Häuslichkeit zu teil durch Verheiratung mit einer Tochter aus dem Patriziergeschlecht Thomman, Namens Regula, die nach dem Vorbilde der Gattin Zwinglis sogleich für immer bunte Gewänder, Gold und Kleinodien auf die Seite legte und ihrem vielbeschäftigten Gatten die ganze Sorge für Ökonomie und Haushalt abnahm, für sich selbst so einfach und sparsam, dass sie für Freunde und Notleidende immer eine offene Hand hatte. Nachdem sich Br. in einigen Landgemeinden als Prediger und in verschiedenen Schulstellen als Lehrer ausgezeichnet, wurde er der Liebling seiner Mitbürger durch Heldenmut, in welchem er im Jar 1611 die Pestkranken vom Morgen bis Abend besuchte, in jener Schreckenszeit, wärend welcher in der Stadt gegen 6000, im ganzen Gebiet Zürichs über 50,000 Menschen zum Opfer fielen. Daher wurde er in demselben Jare einstimmig an die Pfarrstelle zu St. Peter gewält und schon 1613 in seinem 38. Lebensjare wurde ihm die erste Pfarrstelle am großen Münster zu teil, mit welcher die Würde des obersten Vorstehers der zürichschen Kirche oder des „Antistes“ verbunden war. Letztern Titels bediente sich jedoch Br. niemals. In dieser höchsten kirchlichen Stellung, welche damals in den Augen der „Ehrbarkeit“, d. h. des ehrbaren Publikums, wenigstens das gleiche Ansehen genoß, wie die statliche des Bürgermeisteramtes, wirkte nun Br. 32 Jare lang aufs segensvollste und zwar in den verschiedensten Zweigen des öffentlichen Lebens. Im Jar 1614 wurde er vom Rate auch zum „Schulherrn“ gewält, welche Würde von Zwinglis Zeit an gewönlich dem Antistes übertragen war, und durch die sich Br. verpflichtet fülte, Organisator der zürichschen Schule zu werden. Breitingers Wirken fiel in eine schwere Zeit. Der allmähliche Rückschritt der öffentlichen Zustände entging der Einsicht Breitingers nicht, daher er es als Pflicht erachtete, sich zwar in allem, was die Lehre betraf, bescheiden und streng seinen Vorgängern und Vorbildern, den Reformatoren, und namentlich der helvetischen Konfession anzuschließen, desto selbständiger dagegen die Lücken auszufüllen, welche die Reformation in manchen Verhältnissen des Lebens offen gelassen hatte. Diese unausgesetzte Tätigkeit zu Gunsten allseitiger Veredlung der nächsten Kreise füllte das ganze Leben Breitingers aus, welcher nach außen hin ziemlich bedeutungslos blieb, mit Ausnahme eines einzigen Lebensereignisses, nämlich seines Anteils an der Synode zu Dortrecht.

Zu derselben sollten Abgeordnete sämtlicher reformirter Landeskirchen eingeladen werden, nicht, um die streitigen Punkte zu einer maßgebenden Entscheidung zu bringen, sondern um durch ihren Rat der Nationalsynode behilflich zu sein, die Reinheit der Lehre und die Eintracht der holländischen Kirche wider herzustellen. Daher erging am 5. Juli 1618 die Einladung an die evangelischen Städte Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen. Breitinger, die Schwierigkeit einer fruchtbaren Teilnahme erkennend und die streitigen Punkte „zu dunkel und spitzig“ findend, daher einen verbitterten Streit über solche Spitzfindigkeiten fürchtend, wurde nur nach und nach zur Annahme geneigter durch dringende Zureden des Synodalpräsidenten Joh. Bogermann, seines einstigen Franecker Studienfreundes, und des holländischen Gesandten in der Schweiz, Peter von Brederode, sowie durch Zuschriften der Prinzen von Oranien und der Pfalzgrafen, zumal hervorgehoben werden konnte, dass die Niederländer die eidgenössische Kirche als ihre Mutterkirche betrachteten und es also für billig hielten, dass diese ihnen zur Herstellung der Gleichförmigkeit in Lehre und Glauben halfen. Auf einer Versammlung der Städteabgeordneten und der sie begleitenden Professoren wurde in

Aarau Breitinger als der für die Aufgabe geeignetste Mann gewält, weil er dem in der Einladung enthaltenen Anspruch, „nicht nur gelehrte und fromme, sondern solche Männer zu senden, die vornehmlich aufs entschiedenste orthodox, klug und scharfsinnig genug seien, die verstockte Bosheit der für Kirche und Stat verderblichen 5 Artikel der Arminianer zu entlarven", vollkommen genügen würde. Zur Warung der Selbständigkeit der schweizerischen Kirche und zur Vermeidung von zu weit fürenden Zugeständnissen bei der Synode legte Br. der Konferenz in Aarau eine von ihm entworfene und von den Dienern der Kirche und Schule Zürichs beratene Instruktion nebst von den zürichschen Gelehrten entworfene Aphorismen vor, welche als Bekenntnis der evangelischen Städte über die 5 Artikel der holländ. Synode betrachtet werden sollten, und die dann auch wirklich solche Berücksichtigung fanden, dass die nachherigen Synodalkanones mit dem Inhalt der schweiz. Aphorismen völlig übereinstimmen. Die Geltung der Schweizer und ihre Mitwirkung bei der Synode von Dortrecht beruht indessen nicht sowol auf der Bedeutung ihrer geistigen Beiträge, als auf ihrer willfärigen Zustimmung zur Verdammung der Arminianer. Auch mit Hinsicht auf Br. ist nicht zu leugnen, dass, so großes Lob er sich bei den gleichgesinnten Mitgliedern erworben hatte, doch auch seine Voreingenommenheit gegen die Arminianer, die seiner Ansicht nach „ehrgeizige und hartnäckige Leute seien und ganz unleidliche gotteslästerliche Opinionen einfüren wollen", viel zu groß war, als dass seiner Mitwirkung ein besonderes Verdienst beigemessen werden konnte. Wol aber hat er durch seine fleißigen Berichte an Rat und Ministerium von Zürich, sowie durch genaue Mitteilung der Akten ein wertvolles geschichtliches Material geliefert. Der Schweiz selbst brachte die Synode den Gewinn, dass die evangel. Stände von nun an entschiedener und einträchtiger für die evangel. Sache im engern Vaterlande einstanden. Auf Br. machte die Synode einen überwältigenden Eindruck „wegen der Gelehrsamkeit und Frömmigkeit der Männer, des edeln Anstandes, der würdigen Haltung, des unglaublichen Eifers zur Beruhigung des Vaterlandes, namentlich auch wegen der staunenswerten Vertrautheit mit den Schriften der Schweizer Theologen und der schweizer. Reformationsgeschichte und endlich wegen des Wertes, der auf das Urteil der Schweizer gelegt wurde". Gegenüber der Berufung der Arminianer auf Bullingers Ansicht gab Br. eine Abhandlung heraus, in welcher die Grundlosigkeit jener Berufung dargetan werden sollte. So streng und einseitig sich Br. mit den übrigen Schweizern den Arminianern gegenüberstellte, so ließ sich denn doch die Mehrheit jener zu versönlichen Schritten bewegen und bot sich, jedoch vergeblich, zu gütlicher Vermittlung an. — Da am Neujarstage 1619 in Zürich die erste Säkularfeier der Reformation begangen wurde, so wollte Br., der siebente Vorsteher der Züricher Kirche, es nicht unterlassen, in Dortrecht das Gedächtnis des Beginns der Reformation und der Verdienste Zwinglis festlich zu begehen, an welcher Feier außer allen Schweizern auch Abgeordnete der Generalstaten und der Synode teilnahmen. Nachdem Br. sich bei den Gelehrten großes Ansehen und Vertrauen und infolge seiner teilnehmenden Umgänglichkeit auch in weitern Kreisen von Dortrecht viel Liebe erworben hatte, kehrte er am 21. Mai 1619 in die Heimat zurück, aus der ihm 64 Berittene geistlichen und weltlichen Standes bis an den Rhein entgegenkamen. Von da bis Zürich war die Straße von herbeieilendem Volke besetzt, welches den heimkehrenden Antistes begrüßen wollte, der nun vom Rat und Stifte vom Großmünster reichlich beschenkt wurde. Eines der vergoldeten Trinkgeschirre trug die für unsere Zeit seltsame Inschrift:

Doppelte Kraft hat die Kanzel, die mit dem Rathaus verbunden,
Doppelte Kraft hat der Rat, der mit der Kanzel vereint.

Seit dem Siege, den die Rechtgläubigkeit zu Dortrecht errungen, blieb Br. der einflussreichste Mann der evangelischen Eidgenossenschaft in kirchlichen Dingen und nahm annähernd eine gleiche Stellung ein, wie seiner Zeit Zwingli und Bullinger. Als später manche den Arminianern um ihrer großen Zal und ihrer angesehenen Häupter willen mehr Duldung angedeihen lassen zu müssen glaubten, ließ sich Br. noch 1630 neuerdings zur alten Strenge gegen sie verleiten, bei

denen er „nichts als Ketzerei und Verbrechen“ sieht, so dass die Berner und Basler an seinem heftigen Schreiben Anstoß nahmen. Hielt Br. auf dem Felde der Theologie so fest an der überlieferten Lehre, so bestimmte ihn doch nicht scholastische Verknöcherung, sondern Bescheidenheit und Ehrfurcht für die Begründer der ref. Kirche zum unbedingten Gehorsam gegen seine Konfession, weil er in klarer Erkenntnis seiner Kräfte wol fülte, dass er sich in Fragen der Wissenschaft dem Geiste der höher Berufenen zu beugen habe. Im ganzen Umfang der Ausübung seines Amtes war er vollkommen entschieden und selbständig und hatte den kräftigen Willen, im Ausbau der Gemeinde einen Schritt vorwärts zu tun. Seine Kraft und Eigentümlichkeit bewärte sich zunächst in der Predigt. Er war in ausgezeichnetem Grade Volksredner. Sein im Jare 1616 erschienenes „H. Vatter unser“ beweist die Klarheit und Verständlichkeit seiner Predigten, so dass man begreift, wenn seine Zuhörer unermüdlich gefesselt blieben, obgleich die Reden nicht eigentlich geist- und gedankenreich waren und nach Übung der Zeit sehr lange dauerten. Trotz der Strenge seines Glaubens besaß er eine heitere und erleuchtete Frömmigkeit, welche das Gemüt ansprach und ihm eine Freiheit und Hoheit der Gesinnung verlieh, durch welche er gegen alle Anfechtungen der Welt feststand. Wie ein guter Prediger, war er auch ein guter und trostreicher Beter, wofür ein noch heute gebrauchtes Leichengebet in der Züricher Liturgie und die Tatsache zeugt, dass in der Pestzeit die ganze Stadt zu ihm Zuflucht nahm. Als Seelsorger war er unermüdet und verband große Milde und Besonnenheit. Besonders für Geisteskranke hatte er ein für die damalige Zeit ungewönlich feines psychologisches Verständnis und großes Geschick in deren Behandlung. In der treuen Pflege der Kranken wurde er auch von seiner vortrefflichen Gattin aufs sorgsamste unterstützt. Sein Haus war fortwärend eine Zufluchtsstätte der Armen, Notleidenden und Trostbedürftigen, deren es zur Zeit des Veltliner Mords 1620, der Verheerung Bündtens und des dreißigjärigen Kriegs unendlich viele gab. Der durch ihn erweckte ernstere Sinn des Volkes und die Heimsuchungen, welche die Kriegsnot und Pest brachten, halfen ihm auch, in sittlicher Hinsicht mehrere wichtige Sittengesetze durchzusetzen, z. B. die rohen Lustbarkeiten an kirchlichen Festen, welche aus der alten Kirche auch noch in die neue hinübergekommen waren, zu unterdrücken, überflüssige Festtage, namentlich Kirchweihen, an welchen so viele Ausschweifungen vorkamen, aufzuheben, die Hochzeiten an Sonntagen zu beseitigen und die Einfürung eines schweizerischen Buß-, Bet- und Danktages anzubanen, welches letztere zwar erst in viel späterer Zeit völlig gelang. Übrigens bewärte er auch bei diesem ernsten Hinwirken auf Heilighaltung des Sonntags doch die ihm eigentümliche heitere und humane Gesinnung und wollte z. B. nichts von einem Kirchenbann wegen Übelverhalten wissen, „weil sonst alle Menschen, die ja alle Sünder seien, vom Abendmal ausgeschlossen werden müssten“. Auch drang er auf Beibehaltung des Fastnachttags, „da, wenn gar alle Feste abgeschafft würden, der Bursame, sonderlich dem jungen Volk zu viel Freuden benommen würden, es seien ihm daher wenigstens jene drei einige Nachfyrtage, auf welche männiglich das ganze Jar blanget, zu gönnen“. Fernere Verdienste erwarb sich Br. durch Einfürung der Kinderlehre, als Ersatz der vielwirkenden kathol. Christenlehre, sowie des Kirchengesanges und zwar schon des vierstimmigen. Wärend bisher durch Schuld der übereifrigen Feinde der kathol. Kultusformen der reformirte Gottesdienst zu schulmäßiger Lehrhaftigkeit und düster beschränktem Schweigen herabgesunken war, hatte sich schon vor Br. in Zürich das Gefül Ban gebrochen, man sei in dieser Hinsicht zu weit gegangen. Anfänglich bestand der Gesang bloß in Knabengesang, der, nachdem die Gemeinde die Kirche verlassen hatte, bei der Taufe stattfand. Nun aber brachte es Br. dahin, dass die „Ehrbarkeit“ bis nach Verrichtung der Taufe und des Lobgesangs in der Kirche verblieb, wodurch das Volk allmählich dieses schöne Stück des Gottesdienstes schätzen lernte. Wenn nun aber das gesanglustig gewordene Volk auch in fröhlicher Gesellschaft gerne gesungen hätte, jedoch außer den Psalmen noch keinen andern Gesangstoff besaß, so veranlasste Br. die Geistlichkeit, den Psalmengesang zwar nicht zu verbieten, wol aber möglichst zu verhindern, „wenn man

bewinet ist". — Als oberster Schulherr bemühte er sich, teils die Geistlichen zum Schulhalten und fleißigem Schulbesuch anzuregen, teils dahin zu wirken, „dass die Schulmeister die Kinder nicht bloß im Lesen, Schreiben und Rechnen, sondern auch im Kinderbericht und Psalmensingen anfüren könnten, und dass überhaupt nur bekannte, fromme, unverleumdete, geschickte, arbeitsame, tugendliche Schulmeister angenommen würden". Wie der Volksschule, so widmete Br. auch der gelehrten Schule einen großen Teil seiner Tätigkeit. Die Wissenschaftlichkeit war zwar nicht ganz gewichen, aber zu trockener und einseitiger Gelahrtheit herabgesunken, sodass Br. klagte: „Es fehlt an Wissenschaft, ernstlicher Betrachtung der Sprache, der Künste und der hohen Geheimnisse Gottes (Naturwissenschaft)." Um die in jener Zeit geschwundene Liebe der Jugend zum Studium wider zu heben, gründete er mit Hilfe reicher Anverwandter und seines großen Einflusses auf seine Mitbürger überhaupt mehrere Stiftungen, so die sogenannte Thommannische Stiftung und das Alumnat für begabte Söne verstorbener oder armer Kirchendiener. Als heilige Amtspflicht betrachtete er auch die Sorge für die Armen und brachte schon damals durch „sein Gutachten der Bettler und armen Leute halber" praktische Ideeen zur Geltung, die selbst heute noch an vielen Orten vergebens eine Realisirung harren, so: Statistik der Armen, ferner Korrektionshäuser für verwahrloste junge Leute.

Breitingers tatsächliches Hauptverdienst bestand auf seinem unmittelbaren Arbeitsfeld: der Kirche und der kirchlichen Administration, wobei behufs billiger Beurteilung seines Wirkens nicht zu vergessen ist, dass sich an der seit der Reformation eingefürten Oberleitung der Kirche durch den Stat nichts ändern ließ und dass man an der von den Reformatoren überlieferten Glaubenslehre gar nichts ändern wollte, vielmehr sich die strengste Aufrechthaltung derselben zur Gewissens- und Ehrensache machte. In seiner ganzen Amtsfürung beweist Br. sich als musterhaftes Vorbild liebevoller Pastoralklugheit. In seinen zalreichen ausgezeichneten Synodalreden zeigt er eine ebenso einsichtsvolle als tiefe praktische Frömmigkeit, sowie eine zwar ernste, aber doch für Fehlende schonende warhaft kirchenväterliche Behandlung der damals so häufig vorgekommenen rohen und verkommenen Zustände der Kirchendiener. Wie da alle möglichen Ausschreitungen z. B. auch Halten von liederlichen Wirtschaften von Seite einzelner Geistlicher zur Sprache kommen, so werden auch manche Modetorheiten Geistlicher und deren Familienglieder in Lebensweise und Kleidung scharf hergenommen. Obgleich Br. in diesen Reden nie auf Schaustellung seiner Gelehrsamkeit ausgeht, so tritt darin doch die fruchtbarste Schriftkenntnis, gründliche Vertrautheit mit den Kirchenvätern und mit der ganzen Profan- und Kirchengeschichte, sowie mit den politischen Zuständen jener Zeit merkwürdig zu Tage. Bei aller Mannigfaltigkeit der Gegenstände begegnen wir aber stets dem Gesichtspunkte des für das Heil und die Ehre seiner Kirche treu bedachten Kirchenvaters.

Gegen die Richtungen der damaligen Zeit trat er zuweilen zu scharf und einseitig auf, die göttlichen Rechte und Obliegenheiten des geistlichen Standes zu sehr hervorhebend und auch für die h. Schrift einen missverstandenen Einfluss selbst auf Gesetzgebung und Politik beanspruchend. Wie er z. B. allzu strenge Eheverbote zwischen Blutsverwandten in Schutz nahm, so schloss er sich mit Hinsicht auf das Schauspiel keineswegs einem Zwingli, welcher dramatische Bestrebungen unterstützt hatte, und einem Bullinger und Gwalter, die sogar Schauspiele verfasst hatten, sondern dem allzu rigorosen Urteil seines Zeitalters an, und kämpfte, Schauspiele und Gaukelkünste zusammenwerfend, nicht nur in Druckschriften, sondern auch in Predigten, bei denen man sich fast an Abraham von Santa Klara erinnert, aufs heftigste gegen solche Volksbelustigungen, drang auch mit seiner drastischen Weise durch. Denn wenn auch die Obrigkeit ihm nur widerwillig nachgab durch Vertreibung von Komödianten und Gauklern, so fand doch sein Ernst großes Wolgefallen bei der „Ehrbarkeit". Einer der Fortgewiesenen antwortete: „In den Reichsstädten ist die Obrigkeit Meister, und wir meinten, es sei in Zürich auch so. Wir sehen aber, hier ist Meister ein einziger Pfaff". Ist es diesem obersten Kirchenvorsteher zu verzeihen, wenn er alles, was ihm

als „gefärliche Komödie“ erſchien, der Verdammung preisgab, ſo erſcheint es dann wirklich lächerlich, wenn der ſonſt heitere Mann ſich als erklärten Feind der damals unter den gebildeten Ständen erwachenden Liebe zur Kunſt zeigt, bloß aus Angſt, es möchte die bildende Kunſt wider Sympathie für den kath. Kultus nach ſich ziehen. So wurden auch auf ſein Manen die letzten Reſte der „Götzen“ durch Auskratzen und Verſtreichen aus den Kirchen entfernt. Und wärend er dem jüngern wiſſenſchaftsliebenden Zürich gerne half, die Stadtbibliothek zu gründen, erwachte in ihm doch ſogleich der geſtrenge reformirte Kirchenmann, als es ſich darum handelte, im gleichen Gebäude, der ſogenannten Waſſerkirche, auch noch eine Kunſtkammer einzurichten, worin er unter anderm das Portrait Guſtav Adolfs nicht dulden wollte, „welchem billig zu gönnen wäre die größte Ehre von wegen viel mannhaften Taten, deren die Kirche Gottes und gerade auch wir nicht wenig genoſſen haben. Dagegen war es am Tage, daſs er ein eifriger Verfechter des Luthertums geweſen und hingegen ein abgeſagter Feind unſerer echt chriſtlichen Lehre, willens, dieſelbe nicht weniger abzuſchaffen als das Papſttum ſelbſt“. Trotz ſolcher Einſeitigkeiten, in die der peinliche, durch den konfeſſionellen Gegenſatz völlig verſäumte Zuſtand des 17. Jarhunderts auch Breitinger hineingefürt hatte, wuſste er doch die allgemeine Lage, ſowie das Verhalten zur kathol. Kirche mit klarem Verſtande zu beurteilen und war ferne davon, die Mängel auf reformirter Seite zu verkennen, daher er in Vorſtellungen an die Geiſtlichkeit und den Rat ernſtlich auf „der Papiſten großen Eifer, merklichen Fleiß und große Gelehrſamkeit und dagegen unſere Nachläſſigkeit in der Erziehung der ſtudirenden Jugend in ſtrenger Zucht und in allerlei Künſten und Sprachen“ aufmerkſam machte. Und wärend er die kluge und wirkſame Betreibung der Studien von Seite der Jeſuiten und den ſtrengen Wandel der Kapuziner zur Nacheiferung darſtellt, warnt er die „an wiſſenſchaftlichem Sinn und Charakter ſchwachen Evangeliſchen, ſich ja nicht durch die vielen Künſte der Katholiſchen verlocken zu laſſen“. Letztern gegenüber und zur Stärkung ſeiner Glaubensgenoſſen gab er 1610 die milde gehaltene, durch einen Zug frommer Myſtik anſprechende, auch im Auslande nachgedruckte und ins Italieniſche überſetzte Schrift heraus „Grundlicher Bericht, ob ein Sect länger oder minder währt als hundert Jahr“, worin er beweiſt, daſs die ref. Kirche keine Sekte, ſondern die alte apoſtoliſche Kirche und nicht nur in der Schrift gegründet, ſondern in Übereinſtimmung mit den älteſten Konzilien und den erſten Kirchenvätern ſei. Auch in einer größern 1640 erſchienenen Streitſchrift „Sonnenſchein auf einen neuen ſehr finſtern Morgenſtern“ (dieſer vom Luzerner Jeſuiten Forrer) beweiſt er eine ſeltene Mäßigung und Unparteilichkeit. Bei mehreren Gelegenheiten warnt er vor „Läſterung unſerer Widerpart, er treffe an die Papiſten, die Täufer oder was es für Sekten ſeien“, und rügt höchlich die „Unhöflichkeit etlicher Prädikanten gegen Perſonen widriger Religion“. Wenn er auch ſelbſt mehrmals bei Anlaſs ſeiner Badkuren in Baden großen Gefaren ausgeſetzt war infolge Erbitterung der Papiſten, z. B. über den Rückfall eines vornehmen jungen Zürichers, Werdmüller, der die ſchon angelegte Mönchskutte in ſeinem Garten verbrannt und zugleich ſeine Verlobung angezeigt hatte, ſowie darüber, daſs der kranke Wirt im Staadhof zu Baden die Prieſter von ſich wies und „in dem Gemache ſterben wollte, welches der Pfarrer von Zürich zu bewonen pflegt“, ſo ließ er ſich doch durch keine Drohungen und Gefaren hindern, Heftigkeiten der Seinigen möglichſt zu verhüten, z. B. einen durchreiſenden jungen unvorſichtigen Prieſter, der am Wirtstiſch die Bibel ein verfälſchtes Buch genannt hatte, vor einem Ausbruch des Volkszorns zu bewaren und ihn nach freundlicher, auch ſehr dankbar angenommener Belehrung in Frieden zu entlaſſen. Auch die unverſchämten Angriffe lutheriſcher Theologen vergalt Br. damit, daſs er eine Menge ſchwäbiſcher Flüchtlinge, z. B. Dienſtboten, vor Unfreundlichkeiten ſchützte, wenn es auch bei den vorhandenen Landesordnungen und bei der Gefar leicht kommender Anſprüche von Seite der Sekten nicht anging, z. B. einem lutheriſchen Schloſsherrn Abhaltung lutheriſchen Gottesdienſtes in der Schloſskapelle zu geſtatten. Schwieriger wurde ihm die Bewarung der Widertäufer vor allzu großer Härte, zu welcher ihre unbeugſame Hartnäckigkeit begreiflicherweiſe

alle Welt gereizt hatte. Br. stand in einer Zeit engherziger Härte und Grausamkeit frei und hoch genug, um auch den Widertäufern gegenüber nur auf die Macht des freien Wortes und der schonenden Liebe zu vertrauen und dafs er zwingende Maßregeln nur als zulässig erachtete, um peinliche Strafen abzuwenden. Er wurde von der Obrigkeit zur Belehrung und Gewinnung der Sektirer gewält und konnte in dieser vermittelnden Stellung durch verschiedene Memoriale an die Obrigkeit die bisher übliche Einziehung der Güter der Widertäufer aufhören machen, sowie die beabsichtigte Verurteilung derselben zur Galeerenstrafe auf 6 Fälle beschränken, welche übrigens nicht einmal zu Stande kam; ferner die Enthauptung bis auf einen einzigen Fall verhindern. Dennoch, wenn auch Br. die Geistlichkeit der 4 evangel. Stände zu einer Erklärung gegen Lebens- und Galeerenstrafe zu bestimmen vermochte, behielt bei der Obrigkeit die Stimme der Kirche zu wenig Gewicht, sodafs die Widertäufer immer wider als Verbrecher behandelt wurden. Zu so großer Härte gegen Andersgläubige man auch selbst in Zürich one Breitingers menschenfreundliche Fürbitten geneigt gewesen wäre, so willfärig schlofs man sich ihm doch an in Unterstützung verfolgter Glaubensgenossen, deren es immer wider gab, indem bei jedem Siege der Ligue auch in der Schweiz die kath. Partei sofort auf manche Weise Feindseligkeiten und Bedrückungen übte, so namentlich in Bündten, Veltlin und den gemeinen Herrschaften. Da wurden auf Breitingers Verwendung nicht nur vom State eigene Spitäler errichtet für Waisen der Verfolgten, sondern auch Kirchensteuern eingefürt. Solche Steuern für vertriebene Glaubensgenossen, wovon z. B. auch die Böhmen ihren Teil bekamen, betrugen vom Jar 1618—28 im Großmünster allein 50860 Pfd. Nach Deutschland gingen 3473 Gulden.

Die fast einzige Erholung und Ergötzlichkeit, die sich der unendlich beschäftigte und von einer Menge Seiten angesprochene Antistes gönnte, war eine Badefart, die er wenigstens jedes zweite Jar auch gesundheitshalber bedurfte. Denn er nennt sich selbst „von schwacher Komplexion und viel leidend an Grimmen". Seinen Aufenthalt in Baden benutzte Br. übrigens stets auch, um mit den dort zalreich sich aufhaltenden Magistraten der evangel. Stände gegen die Umtriebe der kath. Orte Verabredung zu treffen und Gewaltakte gegen die Reformirten zu verhüten. Die weitgehende, einem Kirchenvorsteher sonst ferne liegende Teilnahme Breitingers an den politischen Angelegenheiten seines Vaterlandes war eben die Folge der engen Verbindung zwischen Stat und Kirche in der Schweiz. Vor seinen Vorgängern hatte er den Vorteil, dafs er als Bürger von Zürich und als der populärste Mann seiner Vaterstadt das Recht und die Pflicht hatte, sich als das Gewissen seiner Mitbürger zu fülen und daher als der von Gott verantwortliche Prophet und zugleich als der vor seiner Vaterstadt verantwortliche Tribun aufzutreten. Er durfte sich daher wol herausnehmen, nicht nur die Anliegen der Kirche und Schule vor versammeltem Rate zu eröffnen, sondern auch auf offener Kanzel Ungesetzlichkeiten und Ungerechtigkeiten zu rügen, nicht um Politik zu treiben, sondern um mit einer noch nie erhörten Unerschrockenheit die Grundsätze und Woltaten der Reformation für Glauben, Sitten und bürgerliches Leben zu verteidigen. Mochten auch seine Vorstellungen oft wirkungslos bleiben, so stellte er sich doch immer wider entschlossen auf den Kampfplatz mit dem Motto:

„Wer Herren reformieren will,
Der waget gwüß ein gfahrlich Spiel;
Wer aber waget recht mit Gott,
Den behütet er vor Falsch und Spott."

So hatte er widerholt gegen die Bündnisse mit Frankreich und Venedig zu kämpfen, verstummte aber dann einige Jare, weil man entweder mit den „scharfen" Worten des Pfarrers allzu unzufrieden sich zeigte und ihm die Ratsstube verschlossen blieb, oder, weil er freiwillig auf fruchtlose Worte verzichtete. Als aber die öffentlichen Güter durch schlechte Verwalter Schaden gelitten hatten und die Stadt zugleich durch eine starke Schuldenlast bedrängt wurde und auch die Bürgerschaft Unwillen über Nachlässigkeit der Obrigkeit laut werden ließ, trat Br. wider in der Form, wie immer, mit aller Rücksicht und Bescheidenheit, in

der Tat aber mit dem freimütigsten Ernst als Prediger auf, worüber wol Viele höchlich erzürnt wurden; allein die Hauptsache war, dass die Obrigkeit „sich ergeben“ und auf Verbesserung der Mängel Bedacht nehmen musste. Unter begehrter Teilnahme Breitingers an den Verhandlungen erfolgten nun Ratsversammlungen über die notwendige „Reformation“ der Missbräuche. — Als es sich 1629 infolge von Fortschritten der kaiserl. Heere wider um ein Bündnis mit Frankreich handelte, brachte Br. die Gefar des Vaterlandes auf der Kanzel zur Sprache, wodurch sich die Herren veranlasst fülten, den Rat des Kirchenvorstehers einzuholen, welchen er jedoch nicht bloß vor Abgeordneten, sondern „vor der höchsten Gewalt“ abgeben wollte.

Bei diesem Anlass verbreitete er sich nicht bloß über unerfarene und unzuverlässige Kriegsräte, sondern auch in einem sehr einsichtigen, später berücksichtigten Gutachten über die „Notwendigkeit der Befestigung der Stadt“.

Im Jar 1631 wollte der schwedische Gesandte Rasche die Schweiz zu einem Bündnis mit Schweden bewegen, machte jedoch sehr starke Zumutungen. Der geheime Rat vereinigte sich nun auf den Rat Breitingers auf Ablehnung der Proposition, mante jedoch, in der Furcht, der Beschluss möchte großen Unwillen erwecken, Breitingern in der Stille, sich an den jetzigen Aufenthalt des Gesandten, Königsfelden, zu begeben, um ihn zur Schonung der Städte zu bestimmen. Br. ritt allein von einem Vetter begleitet dahin und vermochte mit seinem Wesen den Gesandten so zu fesseln, dass derselbe freiwillig von seinen Anforderungen zurücktrat, und erklärte, dass er bei seinem Könige sich als Patron der evangel. Stände und voraus Zürichs erzeigen werde, auch Br. erst noch mit dem Bilde des Königs, einerseits in Lebensgröße in Ölfarbe, anderseits in Gold beschenkte.

Breitinger versparte in seinen eigenen Aufzeichnungen bis zuletzt 2 Fälle, wo er sich in Rat und Tat am mut- und kraftvollsten zeigt. Der eine Fall erscheint unter dem Titel „der Landvogt Felix“, der andere unter dem Titel „der Schwed“.

Den mutigen Kirchenvorsteher musste das feige Ducken vor gewalttätiger Übermacht und die ehrlose Knechtschaft um fremden Geldes willen immer wider empören. Dieses Gott und die Gerechtigkeit verleugnende Zusehen veranlasste ihn daher, am 6. Herbstm. 1630 in Benutzung der Schriftstelle über den Landvogt Felix zu erinnern, „wie groß die Sünde sei, dass Regenten und Obere mehr sehen auf Geschenke, Miet und Gaben, weder auf Billigkeit und Recht“. Die große Entrüstung der Herren über die Predigt veranlasste nun wider eine Verantwortung vor einer Abordnung des Rats, deren Resultat jedoch war, dass der Bürgermeister in seiner geheimen Mitteilung an den Gesamtrat äußerte: „Was soll ich sagen? Wir sind bestanden, wie eine Laus auf dem Ermel“.

Zwischen dem Bevollmächtigten Frankreichs, Herzog von Rohan, und dem schwedischen General Horn war ein Überfall von Konstanz durch schweizerisches Gebiet verabredet worden. Der in franz. Diensten stehende Oberst Ulrich hatte die Unterhandlungen zwischen Rohan und Horn geleitet. Die über den Einfall empörten Katholischen wagten es nun nicht, gegen diesen angesehenen Kriegsmann und zugleich Bürger von Zürich Klage zu füren und richteten daher ihren Groll gegen eine Person, welcher leichter beizukommen war, gegen den thurgauischen Untertan Kilian Kesselring, den Schreiber der thurgauischen Gerichtsherren und General-Wachtmeister im Thurgau. Dieser wurde von den katholischen Orten gefangen gelegt, gefoltert und mit dem Tode bedroht. Die evangelischen Stände fanden für den unschuldigen Mann kein Recht; aber durch Breitingers geschickte Verwendung fand der Mann seine Rettung und eine ehrenvolle Aufnahme in Zürich.

Bis in die letzten Lebensjare legte sich so der hochbetagte Kirchenvorsteher dazwischen, wenn die Freiheit, die Sitten und die bürgerliche Ordnung bedroht schienen. Von den Beschwerden des Alters gedrückt, erschien er zwar nicht mehr mit dem lebendigen Vortrag vor den Räten, sondern ließ sich in schriftlichen Eingaben vernehmen, welche freilich der frühern treffenden Frische und eindringenden Kraft entbehrten.

Breitingers Ende wurde durch mehrere Schlaganfälle herbeigefürt. Der dritte überfiel ihn beim Herausgehen nach der Frühpredigt im Kreuzgang. — Nachdem er seinem Begleiter den Traum der letzten Nacht erzält hatte, dass er nämlich vom Rat die Entlassung von seinem Amte erbeten und erhalten, bat er denselben, bei ihm zu bleiben, „denn ich sehe, dass Gott etwas anderes mit mir vorgesehen". Seine letzten vernehmlichen Worte waren: „Wir leben oder wir sterben, so sind wir des Herrn". So lag er sechs Tage one Anschein von Schmerz und verschied am siebenten den 1. April 1645, beinahe 70 Jare alt.

Breitingers Größe bestand nicht in genialer Begabung, welche neue Banen eröffnet, sich und der Mitwelt immer neue Fortschritte und Ziele vorzeichnet, sonst hätte er sich nicht in dogmatischer Hinsicht so unbedingt und buchstäblich dem Glaubensbekenntnis der Reformatoren unterwerfen können, sondern vielmehr teils in einem klaren, praktischen, schnell das Richtige findenden Verstand, teils in einer merkwürdigen Vereinigung der edelsten Charaktereigenschaften: Ruhige und entschiedene Festigkeit im Durchsetzen des einmal als richtig Anerkannten, doch verbunden mit einer natürlichen die Herzen gewinnenden Milde und Freundlichkeit; vollberechtigtes Gefül innerer sowie äußerer Würde, doch vereint mit größter Bescheidenheit; großer Ernst und doch anmutigste Heiterkeit und Gemütlichkeit des Sinnes. Bezeichnend für die Selbständigkeit seines Wesens ist es, dass er trotz seiner gemütvollen und teilnehmenden Natur doch in seiner nächsten Nähe wenige eigentliche Herzensvertraute hatte. Seine Stellung war so eigenartig und kün, dass die Amtsgenossen und Gelehrten Zürichs, unter seiner Anfürung und von seinem Schild gedeckt, wol mit ihm vorgehen mochten; aber sie ließen ihn das durchdringende Schwert seines Wortes stets allein schwingen und ließen es sich in gemächlichem Frieden gefallen, dass der Vorkämpfer auch alle Gegenstürme und Rückschläge allein auf sich nahm. So gab sich für Br. bei aller Liebenswürdigkeit und Popularität doch eine ausnahmsweise und isolirte Stellung. Allein das Bedeutende und Ausgezeichnete besteht darin, dass er, obgleich er über alle andern hervorragte, durch seine Bescheidenheit, sein Wolwollen und seine christliche Demut stets sofort Neid und Eifersucht entwaffnete und die Hochachtung Aller wenigstens neuerdings gewann, auch wenn sie momentan durch Ärger und Zorn etwas zurückgetreten war. — Trotz aller seiner hohen Eigenschaften, die ihn ebenso zum echten Statsmanne wie zum vollendeten Kirchenmanne machten, hätte er übrigens doch vielleicht nicht den gleichen bedeutenden Einfluss gefunden, wenn ihm dazu nicht ein gewisser theokratischer Zug mit verholfen hätte, welchem er selbst und sein ganzes Zeitalter samt dem eifersüchtigen State mit und wider Willen nachfolgten.

Was Breitingers schriftstellerische Tätigkeit anlangt, so liegt darin keineswegs das Schwergewicht des Mannes, soviel Treffendes in allem, was er abfasste, mit gewonter Gründlichkeit dargelegt ist. Manches blieb bei seiner Anspruchslosigkeit ungedruckt; so seine Synopsis theologica, 1640 abgefasst, als er provisorisch die theologische Professur in Zürich versah. Von seinen Druckschriften, die fast sämtlich asketischer Art im Dienste seiner praktischen Bestrebungen entstanden, mögen am ehesten zu nennen sein: Vom jüngsten Tag nach 2 Petr. 3, 1615; Sermo de ecclesiárum sensu atque consensu, 1617; Bericht, ob ein Secte länger währe als hundert Jahr, auch was der alte und neue Glaub ꝛc., 1620; Bericht vom christlichen Sabbath, 1620; von Comödien, 1624; Anleitung, wie man in Zürich ausrechnen solle die Blutsfreundschaft, 1626; Sünd in Heiligen Geist, 1621; Brot des Lebens nach Joh. 6, 1626; Das H. Vater-Unser, 1616 und 1628; Versio novi Test. fontibus proxima, 1628; Die alt und neue Kilbe, 1639; Der reformirt christliche Glaub, 1640. Eine Anzal seiner Synodal-Sermone ist abgedruckt in Misc. Tig., sowie daselbst Bd. 1, Heft 5 ein Auszug seiner handschriftlich vorhandenen Selbstbiographie. Eine eingehende, auf die Quellen gegründete vortreffliche Lebensbeschreibung ist nun 1874 erschienen von Dr. J. C. Mörikofer.

Egrl Meyer.

Bremen. Kirchliche Statistik. Nach der Zälung von 1875 fanden sich in der einst ganz reformirten Stadt neben 67,533 Lutheranern und 8,932 Evangelischen nur noch 21,127 Reformirte, außerdem 4,164 Katholiken, 245 Methodisten, Baptisten u. s. w. und 498 Juden. Unter den 40,045 Einw. des Gebiets waren 6,478 Evangelische, 17,234 Lutheraner, 15,431 Reformirte, 685 Katholiken, 161 Juden. — Noch besteht die Einteilung der Stadt in 7 reformirte Kirchspiele: Liebfrauen, Ansgarii, Martini und Stephani in der Altstadt, Pauli in der Neustadt, Remberti und Michaelis in der nördlichen Vorstadt. Doch sind die Gemeinden seit 1860 befugt, auch außerhalb ihres Sprengels Wonende als Mitglieder aufzunehmen. An Pauli und Remberti sind seit den zwanziger Jaren auch lutherische Prediger angestellt, ebenso schon seit 1805 einer an Ansgarii. Die große Mehrheit der Lutheraner in allen Teilen der Stadt hält sich noch immer zu der einst hannoverschen, erst 1803 an Bremen übergegangenen Petri-Domkirche. Seit 1872 besteht in der östlichen Vorstadt die evangelische Gemeinde der Friedenskirche. Diese sämtlichen Gemeinden wälen ihre Bauherren, die von Alters her an ihrer Spitze stehen, ihre Pastoren, Vorsteher, Diakonen und die Lehrer der Gemeindeschulen, soweit dieselben noch bestehen, und ordnen ihre Vermögens- und sonstigen Angelegenheiten selbst unter der Oberaufsicht des Senats, der als Inhaber des Kirchenregiments auch alle Beschlüsse der Kirchenkonvente zu bestätigen hat. Walart und Zusammensetzung der Vorstände sind wie die Bedingungen der Zugehörigkeit zu den aktiven Gemeindemitgliedern oder der Teilname an den Kirchenkonventen verschieden bestimmt in den verschiedenen Verfassungen, welche die einzelnen Gemeinden unter der Sanktion des Senats sich selbst gegeben haben. Bei der großen Selbständigkeit, an welche die Gemeinden gewönt, und auf welche sie sehr eifersüchtig sind, ist es teils zu einer in deutschen Landen sonst wol kaum erhörten Freiheit der kirchlichen Bewegung und teils zu einer immer größeren independentistischen Isolirung der Gemeinden gegeneinander gekommen. Das aus sämtlichen Predigern der reformirten Pfarrkirchen mit Ausschluss der lutherischen Pastoren an Pauli und Remberti bestehende „Ministerium", das seiner Zeit, als es noch die gesamte bremische Kirche repräsentirte, als eine Art von kirchlichem Beirat dem Senat zur Seite stand und bis dahin noch Prüfungs- und Ordinationskommission für reformirte Kandidaten ist, hat infolge der eingetretenen Veränderungen (Aufnahme des Domes in den bremischen Stats- und Kirchenverband, Bildung neuer Pfarrsysteme, Auflösung seiner Verbindung mit den Landpredigern) alle Autorität verloren, one dass eine andere Behörde an seine Stelle getreten wäre. Da hat in dem Jare 1876 das lebhaft gefülte Bedürfnis eines kirchlichen Centralorgans zur Vertretung der gemeinsamen Interessen zur Vereinbarung über eine aus Gemeinde-Deputirten zu bildende „Kirchenvertretung" von Seiten sämtlicher protestantischer Gemeinden der Stadt gefürt, deren Kompetenz sich jedoch im allgemeinen bloß auf äußere kirchliche Angelegenheiten beschränken soll, noch dazu mit dem Vorbehalt, dass es jeder Gemeinde in jedem einzelnen Falle freisteht, die Beschlüsse der „Vertretung" für sich abzulehnen. Der eventuelle Anschluss der Gemeinden des Gebiets bleibt vorbehalten. Von diesen sind die 3 Gemeinden der Hafenstädte, Bremerhafen (1 evang., 1 luth.) und Vegesack (evang.), mit änlichen Befugnissen ausgestattet wie die der Hauptstadt. Auch die 11 Landgemeinden (8 ref., 2 evang., 1 luth.) haben durch die Verfassung von 1854 wenigstens das Recht erhalten, ihre Prediger, die bis dahin der Senat ihnen setzte, aus einem Dreiervorschlag desselben zu wälen.

Mallet.

Brenz, Johann, der lutherische Theolog und schwäbische Reformator, ist geboren den 24. Juni 1499 in der schwäbischen Reichsstadt, jetzt württemb. Landstadt Weil. Seine Eltern, Martin Brenz, 24 Jare lang Schultheiß, und Katharina geb. Hennig, waren auf die sorgfältige Erziehung ihrer Kinder (außer Joh. noch zweier jüngerer Söne) bedacht. Nachdem Brenz den Schulunterricht in Weil und Vaihingen genossen, bezog er in seinem 13. Jare die Universität Heidelberg, wohin damals der Zug der studirenden Jugend von Schwaben ging. Oekolampad, dem B. sich mit besonderer Liebe anschloss, war sein Lehrer im

Griechischen, Schnepf in der Philosophie und Rhetorik; Hebräisch lernte er bei einem Spanier Adriani. Im 15. Jare wurde er Baccalaureus, widmete sich dann besonders dem Studium des Plato und Aristoteles; bearbeitete 1517 für Oekolampad ein Register zu dessen Ausgabe des Hieronymus; in demselben Jar wurde er Magister und trat zum Studium der Theologie über. Luthers 95 Thesen waren in dem Kreise, dem Brenz angehörte, mit Bewunderung aufgenommen worden. Als Luther selbst im April 1518 nach Heidelberg kam und seine Disputation hielt, machte diese auf die studirenden Jünglinge solchen Eindruck, dass sie ihn in seiner Wonung besuchten, seine weitere Belehrung sich ausbaten und er von ihnen die Hoffnung aussprach: sie werden die Träger der von den Alten verworfenen evangelischen Lehre werden. Bald darauf begann Brenz als Regens der Bursa der Realisten Vorlesungen über philologische und philosophische Fächer, sowie über das Evangelium Matthäi, die so zalreich besucht wurden, dass der Raum im Kontubernium nicht hinreichte und das große philosophische Auditorium gewält werden musste. Das war den Anhängern des alten Systems zu viel; das Halten theologischer Vorlesungen wurde ihm untersagt. 1520 wurde er Kanonikus an der Heiliggeistkirche, nachdem er vom Bischof zu Speyer die Priesterweihe erhalten und in seiner Vaterstadt die erste Messe gelesen. Jetzt durfte er auch Vorlesungen über biblische Bücher halten, und nicht bloß predigen, sondern den Studirenden praktische Anleitung zum Predigen geben. Luthers kleinere reformatorische Schriften, bes. sein Kommentar zum Galaterbrief 1519, und Melanchthons loci (1521) erregten sein hohes Interesse. In Heidelberg machten bei der Nähe die Verhandlungen des Wormser Reichstages besonderes Aufsehen; auch Brenz kam in Verdacht: 1522 wurde eine Untersuchung gegen ihn angestellt wegen Neuerung in Glaubenssachen, und er war froh, dass er im Sommer d. J. einem Ruf als Prediger in die Reichsstadt Hall in Schwaben folgen konnte (8. September 1522). Noch bis 1523 las er von Zeit zu Zeit Messe, doch mit der Erklärung, dass er sie nicht als Opfer für Lebende oder Verstorbene betrachte. Weit entfernt, gegen das Hergebrachte in stürmischer Weise aufzutreten, ging er mit großer Besonnenheit vor: Bekanntschaft mit dem Wort Gottes, Glauben und als dessen Frucht die rechte Liebe zu pflanzen, sah er als seinen Beruf an. Der Glaube müsse das Wort aufnehmen, nicht bloß als vom Munde des Predigers ausgehend, sondern als von Gott selbst kommend, die Seele zu speisen und zum Leben zu füren. Innigste Vertrautheit mit der hl. Schrift und eine seltene Fertigkeit im Ausdruck kam ihm zu statten. Reich an Bibelstellen und Bibelerklärungen sind seine Vorträge, treffend seine Verdeutschungen, unabhängig von der erst später erscheinenden lutherischen Bibelübersetzung. So edel seine Sprache ist, so sehr sucht er seine Gedanken durch unmittelbare Lebensbeziehungen dem Verständnis der Hörer nahe zu bringen. Nach einleitenden Vorträgen über Glauben, Liebe, Seligkeit, tritt er (1523) dem Heiligendienst entgegen; wir bedürfen bei Gott keinen Mittler, denn den einigen Herrn Jesus Christus; durch ihn haben wir zu Gott ein unerschrocken, frisch, frei Herz. Von der Kirche lehrt Brenz (in einer Predigt vom J. 1523: „die recht war christenlich Kirch und derselben Haupt ꝛc.“), sie sei die Zal der auserwälten Gläubigen, Laien wie Priester; diese Kirche kann nicht irren, denn sie trägt den unmittelbaren Lehrmeister, den hl. Geist in sich. Wie sie ein verborgener geistlicher Leib ist, so hat sie auch kein weltliches, sichtbares Haupt. Nicht auf Petri Person baute Christus seine Kirche, sondern auf den Glauben; in seiner Person hätte sie ein strohern Fundament; der Fels ist Christus selbst, Petrus heißt so nur als Bekenner des rechten Felsen.

Brenz erregte durch solche Predigt das größte Aufsehen. Die zalreichen Klosterleute spieen Gift und Galle gegen ihn; er antwortete mit aller Ruhe. Insbesondere zeigte er jetzt den Widerstreit der Messe mit der Einsetzung Christi, weil sie dem Willen Christi entgegen und nur nach menschlichem Willen geschehe, so richte sie nichts aus, sei sie kein warhaftes Sakrament. Jetzt mussten die Mönche weichen. Die sittenlosesten schickte man dem Bischof nach Würzburg, nachdem man ihre Konkubinen entlassen. Das Kloster der Barfüßer wurde in Schulen umgewandelt, deutsche und lateinische, die Einkünfte zu Besoldungen für Lehrer

verwendet. Indeſſen erlitt die Organiſation des Kirchenweſens eine leidige Unterbrechung durch den Bauernaufrur (1525), der die Stadt in große Gefar brachte. Die Aufſtändiſchen hatten eine Reihe von Dörfern um Hall ſchon genommen und waren vor die Stadt gezogen mit der Forderung der Übergabe: Hall hatte es ſeinem Reformator zu danken, daſs es nur vom Schrecken berürt wurde. Brenz, der im Bauernkriege ebenſo wie in den päpſtlichen Bullen ein Satanswerk ſah, um das Reich Chriſti zu hindern, hielt dem ſich empörenden Volk wie den Fürſten und Herren als das einzig richtige Maß das Wort Gottes entgegen. Den Bauern, die von chriſtlicher Liebe, Freiheit und Brüderſchaft ſprachen, erklärte er: hiezu wären auch wir mit Leib und Gut geneigt, wo die rechten Mittel, ſie zu erobern, fürgewendet würden; aber mit Rache und Auflehnung wider die Obrigkeit wird dies nicht erreicht. Hiezu iſt vor allem Geduld, Liebe zu Gott, williger Gehorſam nötig. Nur wenn die Obrigkeit Unrechtes gebeut, wie Gott verleugnen, muſs man Gott mehr gehorchen, als den Menſchen, aber nicht widerſtreben mit dem Schwert, ſondern mit Leiden, und eher alles leiden, als Unrecht tun. Wie Brenz aber den Miſsverſtand chriſtlicher Freiheit ſtraft, ſo fürt er den Herren zu Gemüt, wie ſie ſich chriſtlich zu halten haben gegen ihre Untertanen. Er fürt den Grund der Empörung großenteils auf das Verhalten der Obrigkeiten ſelbſt zurück: ſie haben Anlaſs gegeben mit unfleißigem, herbem Regiment, und aus Übermut und Eigennutz mehr an den Untertanen, denn Gottes Ehre und Befehl geſucht. Seine Prüfung der 12 Artikel der Bauernſchaft iſt ein Meiſterwerk von Auseinanderſetzung der Pflichten und Rechte der Obrigkeiten und Untertanen. Sie ſteht dem Gutachten Luthers und Melanchthons würdig zur Seite und jenem noch voran durch die größere Ruhe und ſtreng bibliſche Grundlage (ſ. Predigt vom Gehorſam der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, gehalten im März 1525; und Rathſchlag über die zwölf Artikel, an Pfalzgraf Ludwig überſandt im Juni 1525). Als die Bauern angriffen, riet Brenz, man ſoll ſich ihnen nicht ergeben, denn wenn man ihnen willfare, werden ſie mehr haben wollen; man ſoll ſich nur aufs ſchärfſte wehren. Der Schrecken des Geſchützes jagte ſie auseinander. Aber nachher riet er auch dringend zur Milde, da weitaus die meiſten wider Willen zu dem Unternehmen gezwungen worden. Man ſoll das neue Regiment nicht mit Rauben und Blutvergießen anfangen. Ein Volk hat keine Luſt zu einem König, der nichts tut, als ſtrafen; er hat zu ſchaffen, will er es mit Frieden anfangen, daſs es nicht mit Leid endige. — Nach widerhergeſtellter äußerer Ruhe konnte Brenz nun an die Regelung des Kirchenweſens gehen. Weihnachten 1525 wurde das Abendmal unter beiden Geſtalten ausgeteilt. Verleſung der Einſetzungsworte, allgemeine Aufforderung zum Sündenbekenntnis ging voran; Ermanung, nun in Liebe ſich als Glieder Eines Leibes zu beweiſen, Dankſagung und Segen folgte nach. Oſtern 1526 erſchien die erſte Kirchenordnung für die Stadt Hall und das halliſche Land (ſ. bei Richter K.O.O. I, 40 ff.). Brenz weiſt das Recht der Obrigkeit nach, chriſtliche Einrichtungen zu treffen; ſie habe es von Amtswegen und als Mitgenoſſin der Kindſchaft Gottes. Chriſtus habe drei Stücke befohlen, Predigt, Taufe, Abendmal. Die letzten Unruhen haben bewieſen, zu welcher Zerrüttung die Vermiſchung des Wortes Gottes mit menſchlichen Satzungen füre. Daher müſſe es lauter und rein von aller menſchlichen Zutat gepredigt werden. Dies zu fördern, ſeien die Reichsſtädte durch ihren Eid zu Gott verpflichtet, wie durch ihren Eid gegen den Kaiſer, da hiedurch der Zerrüttung am beſten geſteuert werde. Wolle der Kaiſer etwas Chriſtlicheres und Göttlicheres aufrichten, ſo wolle man jederzeit gehorchen. Nun werden die einzelnen Gottesdienſte, Vor- und Nachmittags, beſtimmt, ſtatt der Frühmeſſe eine Art Bibelſtunde namentlich als Jugendgottesdienſt, ſtatt der Totenmeſſe Begleitung der Leiche auf den Kirchhof und Gedächtnispredigt. Hinſichtlich der Kirchenzucht erinnert Brenz, wie in der erſten chriſtlichen Zeit, da das weltliche Regiment zur Beſtrafung der Böſen noch in der Heiden und Juden Händen geweſen, die Biſchöfe und Väter für gut angeſehen, eine ſolche Ordnung zu halten, daſs aus der Gemeinde etliche ältere redliche Männer (Presbyter) beſtellt werden, die auf die Kirche fleißig Achtung geben und die, ſo ärgerlich leben, ermanen, wenn aber Ermanung und auferlegte Buße nichts helfen, ſie

[illegible] des Bischofs in den Bann tun. Seit aber die weltliche Gewalt in der Gläubigen Händen ist, sei es passend, dass die Obrigkeit zum Pfarrherrn oder Prediger etliche Personen aus der Bürgerschaft verordne, die eine Synode halten und den Gesetzesübertreter ermanen. Der bischöfliche Bann und Synod sei bisher schier mehr eine Erlaubung der Sünde gewesen, denn Strafe; daher es vonnöten sei, eine nützliche christliche Ordnung aufzurichten, damit der Sünder durch Entziehung der kirchlichen Woltaten zum Bewusstsein komme, dass er sich aus der Gemeinschaft der Heiligen ausgeschlossen habe, aber auch versichert werde, dass die Gemeinde nicht aufhöre, für ihn zu bitten. Hieran schließt sich eine Eheordnung, Schulordnung und Armenkastenordnung an; denn, wie Brenz schön sagt: „die Armen seien der christlichen Kirche hoch verwandt".

Auch an dem unbestrittenen Verdienst der Reformation um besseren Jugendunterricht nahm Brenz redlichen Anteil. In der von ihm dem Rat zu Anfang des J. 1526 übergebenen Schulordnung finden wir noch keinen besonderen Katechismusunterricht erwänt. Dagegen folgten schon 1527—1528 seine: „Frag-stück des christl. Glaubens für die Jugend zu Schw.-Hall". Der Catechismus minor enthält die Fragen an die Kinder über Glauben, Gebote, Vater-Unser, Nachtmal, der Cat. major die Auslegung zur Belehrung für die Erwachsenen. Schon 1528 war dieser älteste Katechismus der evangel. Kirche ins Lateinische übersetzt. Brenz spricht sich in der Vorrede zu seinem späteren großen Katechismus (1535) dahin aus, dass er manches in jenen kleinen katechetischen Schriften nicht mehr zu billigen vermöge. Immerhin aber zeichnen sie sich durch Einfachheit, Kindlichkeit und Wärme aus und waren von reichem Segen begleitet.

Hatte Brenz nach dem Bisherigen im nächsten Kreise eine segensreiche praktische Tätigkeit entwickelt, so sollte er durch seine Beteiligung an den Lehrstreitigkeiten der Zeit auch in weiterreichende Bewegungen hineingezogen werden. Schon in die ersten Jare seines Wirkens in Hall fällt die Teilnahme am Abendmalsstreit. Anlass hiezu gab ihm zunächst 1525 Oekolampads Schrift de genuina verborum: hoc est corpus etc. expositione, in welcher derselbe die figürliche Auffassung der Einsetzungsworte verteidigt und den geistigen Genuss als das wesentliche beim Abendmal bezeichnet hatte. So treffend Oekolampads Polemik gegen die Transsubstantiationslehre und andere in der Kirche eingerissenen Missbräuche war, so wenig konnten sich Brenz und seine Amtsbrüder in Schwaben (namentlich Schnepf, Lachmann, Isenmann, Gräter), denen Oekolampad seine Schrift zuschickte, von ihrem mit Luther wesentlich übereinstimmenden Standpunkt aus damit vereinigen. Obwol persönlich dem Oekolampad verpflichtet, fülten sie sich doch gedrungen, seiner symbolischen Auffassung gegenüber die reale Bedeutung des Sakraments ausfürlich zu verteidigen in dem von Brenz verfasten, am 21. Okt. 1525 zu Hall von 14 Theologen unterzeichneten Syngramma suevicum, in welchem sie hauptsächlich zu beweisen suchten: dass das Wort Christi beim Abendmal, als das Wort göttlicher Machtvollkommenheit und göttlich untrüglicher Verheißung, die Tat d. h. die wirklich reale Mitteilung des Leibes und Blutes Christi, verbürge und in sich schließe. Fände man in diesem Wort einen Tropus, so sei seine ganze Lehre, der ganze äußere Christus in Frage gestellt. Christus, obwol zur Rechten Gottes sitzend, habe sich und seine Segnungen uns nicht entzogen; wie er im Wort uns den heil. Geist mitteilt, so im Abendmal seinen Leib und sein Blut und damit die himmlischen Güter der Vergebung der Sünden und der Heiligung. Wir sehen, wie Brenz und seinen Genossen das Wort Christi zugleich die schöpferische Macht und Selbstoffenbarung des verherrlichten Erlösers ist. Durch dies Wort allein, nicht durch die Intention des Genießenden, ist die in den sinnlichen Elementen gegebene übersinnliche Gnadengabe verbürgt; nicht der Glaube macht das Sakrament, sondern die Kraft Gottes, die durch das Wort der Verheißung wirksam ist. „Das Wort bringt den Leib Christi in das Brot, macht dieses zum corpus corporale Christi." Wie wenig sich Brenz durch diesen Widerspruch in der Hochschätzung seines Gegners irre machen ließ, spricht er in einem Brief an Butzer aus, den er versichert, dass er trotzdem den Oekolampad aufs höchste verehre. Dieser äußerte sich empfindlich über die Schrift der schwäbischen Theologen, versuchte jedoch noch

einige Jare eine Vereinigung mit ihnen, wie namentlich auf dem Gespräch zu Bern 1528; auch die Straßburger suchten vergeblich Brenz zu zwinglischen Ansichten hinüberzuziehen. Es war besonders Brenz' Einfluss, durch welchen die lutherische Abendmalslehre (denn dies ist auch die im Syngramma begründete) im nördlichen Schwaben und in Franken zu herrschendem Ansehen gelangte. Die mit Brenz innig verbundenen Prediger im Kraichgau, in Heilbronn und im Hohenloheschen waren dafür. Melanchthon lobt ihre Standhaftigkeit; Luther schrieb eine Vorrede zu der durch Agrikola verfertigten Übersetzung des Syngramma, in welcher er die Schrift bestens empfiehlt. Als Landgraf Philipp durch das Marburger Gespräch eine Hebung des Zwiespalts herbeizufüren suchte, erschien auf seine und des Markgrafen Georg von Brandenburg Veranlassung auch Brenz bei dem Gespräch, über dessen Verlauf wir zwei Berichte von ihm besitzen (s. Anecdota Br. S. X). Er selbst beteiligte sich wenig dabei, unterzeichnete aber die 15 Artikel, über die man sich verständigte. Zum ersten Mal seit Heidelberg sah er Luther hier persönlich, auch den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg lernte er kennen und spricht den Wunsch aus, dass dieser Fürst, der durch die Schule des Unglücks umgewandelt und für das Evangelium begeistert sei, wider in sein rechtmäßiges Erbe eingesetzt werde. Brenz selbst machte auf die Übrigen, wie Melanchthon an Jonas schreibt, einen sehr günstigen Eindruck.

Unterdessen stand Brenz nicht bloß mit zalreichen Geistlichen in der Nähe und Ferne, sondern auch mit vielen der Reformation geneigten Rittern und Edelleuten, z. B. Dietrich von Gemmingen, Hans Landschad zu Neckarsteinach, in lebhaftem Verkehr. Wichtiger wurde sein Verhältnis zu Markgraf Georg von Brandenburg, der ihn 1530 mit auf den Reichstag zu Augsburg nahm. Ehe er dahin abreiste, hatte er in Hall noch verschiedene Kämpfe teils mit der Reaktion einer Partei von Altgläubigen, teils mit der Lauheit Vieler in der Gemeinde selbst zu bestehen. — Obwol sich Brenz für kräftige Rüstung zum Krieg wider den Türken ausspricht, klagt er doch über die dadurch nötig werdende Schatzung für die Untertanen, die man durch größere Sparsamkeit, Meidung der Hoffart, unnötigen Bauens, Banketirens u. dgl. hätte meiden können. Die besten Mauern seien ein fromm göttlich Leben und gute Nachbarn; dagegen soll man öffentliche Zechen, Tänze u. dgl. abtun, den Betrügereien, Schwören, Unzucht, der Verachtung des Evangeliums mit Nachdruck begegnen. Er erließ öffentliche Ermanungen von der Kanzel, und ließ eine Reihe von Bußpredigten erscheinen (1530), zu welchen Luther eine Vorrede schrieb. Die zalreichen Briefe, die Brenz von Augsburg aus an Isenmann schreibt (gedr. im C. Ref. II, S. 92 ff.), geben ein lebendiges Bild der dortigen Bestrebungen und Erfolge. Den Bemühungen des Landgrafen Philipp für eine Vereinigung mit den Zwinglianern trat Brenz mit Melanchthon entschieden entgegen, da dies die Duldung der evangelischen Lehre durch den Kaiser gefärden würde (11. Juni): sie schätzen manche Zwinglianer als Freunde, Brüderschaft aber können sie mit ihnen ohne Ärgernis nicht schließen, und müssen die Sache Gott befehlen; menschliche Hilfe vermöge nichts. Auch an Luther schrieb Brenz von Augsburg aus und teilte ihm seine schweren Besorgnisse mit; Luthers Antwortschreiben vom 30. Juni ist eines der schönsten Denkmale der Glaubenskraft und klaren Voraussicht des großen Reformators, wie seiner hohen Achtung vor Brenz. In den nach Übergabe der Konfession und Verlesung der Konfutation (August 1530) niedergesetzten Ausschuss wurde evangelischerseits auch Brenz gewält. Melanchthon rühmt seine Tüchtigkeit in den Worten: „er wollt lieber den einigen Brentium bei sich im Concilio haben, denn keinen andern Theologen, denn da wäre Verstand und Beständigkeit, Rat und Tat bei einander". Zum Lon für seine aufopfernde Mühe bei den so peinlichen Verhandlungen musste sich Brenz mit seinen Genossen der Verleugnung des Glaubens beschuldigen lassen: er setzte sich darüber weg im Bewusstsein seiner unerschütterlichen Treue gegen das evangelische Bekenntnis. Dem Rat zu Hall riet er, den unbilligen Reichstagsabschied nicht anzunehmen, sondern mit einer Protestation dagegen an ein künftiges Konzil zu appelliren, denn in Glaubenssachen sei der Kaiser kein Richter (s. Anecd. Br. S. 98 ff.).

Die wich ge Frage: ob man dem Kaiſer der Religion halber bewaffneten ...rſtand tu.. und ſich in ein Verteidigungsbündnis einlaſſen dürfe, verneinte ...z aufs Beſtimmteſte. Er ſah das römiſche Reich als eine Ordnung Gottes ..., deſſen oberſtem Stand, dem Kaiſer, ſeien die mittleren Stände ebenſo unter..., wie der dritte, der gemeine Untertan, ihnen. Gewalt gegen den Kaiſer wäre ...ſelbe, ... die Bauern gegen ihre Obrigkeit getan. Man ſage: der Kaiſer ver... das ...t Gottes; aber den Glauben, als eine Gabe Gottes, vermöge er ... ...ten. Zum Bekenntnis habe der Chriſt den Mund, nicht das Schwert; ... ... ſei. bekennen und leiden. Es ſind die ſchönſten Bedenken, die Brenz ... ...egenheit ſtellte, reich an Belegen aus der bibliſchen Geſchichte ...neca. ... 44 ff. 123 ff.). Hall und Ansbach traten nicht in das Bündnis.

Wie Brenz in dem Abendmalsſtreit auf Luthers Seite ſtand, ſo trat er ihm ...edingt bei in der Lehre von der Kindertaufe gegenüber den widertäuferi... ...n Beſtrebungen. Entſchieden erklärte er ſich aber gegen das Strafverfahren des ...ts in dieſer Angelegenheit. Geſchehe der Glaube nur mit dem Herzen, er ſei ...gt oder unrecht, ſo gebüre der Obrigkeit nicht, ihn zu beſtrafen, da ſie nicht ...rr über die Gewiſſen ſei. Breche er aber herfür, daſs man ſich öffentlich oder ...mlich zuſammenrotte und ein neu Lehramt aufrichte, da wills anfahen der welt... ...hen Obrigkeit gebühren, ſolches zu wehren, nicht als Richter der Lehre, ſondern ...s Unfriedens und öffentlichen Ärgerniſſes, das daraus entſtehe. Brenz hatte, ...ie Luther, ſein Bedenken gegen die Todesſtrafe wegen Irrlehre, beſonders mit ...ickſicht auf das Beiſpiel der Papiſten und der Juden vor Chriſti Zeit. Wärend Me... ...chthon (1536) die Widertäufer dem Schwert verfallen ſein läſst, trennt Brenz beſtimmt Aufrur und Lehre; nur im erſteren Fall iſt Tod zu erkennen. Auf ſeinen ...trag beſchränkte ſich der Rat auf eine Warnung vor dem in der Nähe ſich rüren... ...n Widertäufertum.

Über das Verhältnis der Kirche zum Stat bemerkt er: die Kirche one den Stat wäre die Liebe der Mutter one die Zucht des Vaters; der Stat one die Kirche Geſetz one Evangelium. Den Stat hält nicht die äußere Gewalt zuſammen, ſondern das Leben des Glaubens in den Gemütern, die Anerkennung der Obrigkeit als einer göttlichen Ordnung. Nicht minder bedarf jener der Fürbitte der Kirche. Beide Regimente kommen eines dem andern zu ſtatten, wie Leib und Seele, von denen ja auch eines mit dem andern leidet. Im Notfall könne wol auch eines das Amt des andern verſehen, da der Chriſt Prieſter und König zugleich ſei. Daraus fließe das jus reformandi des Stats, das Recht, Irrlehrer abzuſetzen und beſſere Lehrer zu beſtellen. Er brauche nicht zu warten, bis Biſchöfe und Konzilien Hand anlegen, ſondern dürfe ſeines Rechts zur Mehrung des Reiches Chriſti gebrauchen. War ſo das Einſchreiten des Stats in die Kirchenſachen durch den Notſtand wie aus der Idee des geiſtlichen Prieſtertums gerechtfertigt, ſo bedurfte es nicht minder der Sicherung der Selbſtändigkeit der Kirche gegen jenen. Brenz ſprach für die Fortdauer der biſchöflichen Gewalt, wenn ſie ſich zur Einigkeit des Glaubens herbeilaſſe; da dies aber an ihrem Widerſtand gegen die Reformation ſcheiterte, ſo fragte ſich: wem die Kirchengewalt anvertraut werden ſoll? Die Reformation war nicht von unten, ſondern von oben ausgegangen. Auch in den Reichsabſchieden waren daher der Territorialgewalt ſehr umfaſſende Befugniſſe eingeräumt. Brenz wollte in monarchiſchen Staten dem Landesherrn die Anſtellung der Prediger zuweiſen, doch unter Zuſtimmung der Gemeinden; in den Reichsſtädten hielt er die Zuſtimmung des Ausſchuſſes für genügend; die Landgemeinden muſsten ſich damit begnügen, zu der alljärlich zu haltenden Synode je zwei oder drei Abgeordnete zu ſchicken, die die vorgekommenen Ärgerniſſe anzugeben hätten. Auch dem Markgrafen Georg räth Brenz einen senatus presbyterorum als Handhaber der Kirchenordnung an, da der Biſchof nicht chriſtlich geſinnt ſei und die fürſtliche Kanzlei mit weltlichen Dingen zu tun habe. Dieſen Sendherren (Synodalmitgliedern) überließ Brenz die Beſtrafung der Vergehen gegen die Kirche und chriſtliche Sitte. Die Strafen waren Almoſen, Faſten, Verbot des Waffentragens, Ausſchließung vom Sakrament. Ein Kirchenkaſten ſoll errichtet werden, nicht für weltliche Zwecke, ſondern zur Steuer der Armen; ſeine

Verwaltung könne man der weltlichen Obrigkeit überlassen. Mit allem Ernst eiferte Brenz gegen die Benützung der Stiftungen für weltliche Zwecke; „hätten die Stifter weltlichen Nutzen schaffen wollen, so würden sie one Zweifel das Rathaus wol gefunden haben". Stiftungen von Messen für Verstorbene und änliche für den evangelischen Gottesdienst zu verwenden, sei dem Willen der Stifter nicht entgegen, die ja eine fromme Handlung beabsichtigt haben So habe Christus den alten Bund nicht aufgehoben, sondern seinem waren Sinn gemäß erfüllt. Auch in der Ehegesetzgebung ging Brenz auf die Bestimmungen des Wortes Gottes zurück, nimmt die elterliche Gewalt gegen das kirchliche Dispensationsrecht in Schutz; verwirft das päpstliche Eherecht; beschränkt die verbotenen Verwandtschaftsgrade auf die dringendsten Fälle; Ehescheidung ist bloß im Fall des Ehebruchs zulässig; Widerverheiratung des Geschiedenen zu erlauben. Auf Ehebruch und Notzucht folge Todesstrafe. Gegen die Anwendung der Folter sprach er sich als göttlichem und menschlichem Recht zuwiderlaufend aus. Die Obrigkeit sei kein Richter der Gewissen und kein Rächer der verborgenen, sondern der öffentlichen Übeltaten. Es sei Sünde und Schande, wenn die Obrigkeit nach Gutdünken handle und nicht nach rechtmäßigen Zeugnissen und klarsten Anzeigen. Zins darf man nehmen, wenn das Geld zu einem Kauf u. dgl. aufgenommen werde; andernfalls soll die Liebe über das Geliehene nichts nehmen.

Gegen Ende des Jares 1530, nach seiner Rückkehr von Augsburg, verehelichte sich Brenz mit Margarethe, geb. Gräter, Wittwe des Rats Wetzel. Sie gebar ihm sechs Kinder, von welchen drei den Vater überlebten, zwei Töchter: Sophie, nachher an Dr. Bidenbach, Abt von Bebenhausen, und Barbara, an Dr. Theodorich Schnepf, Professor in Tübingen, verheiratet, und der Son Johannes, Professor zu Tübingen. Damals stand Brenz in lebhaftem Briefwechsel mit Melanchthon, auch mit Luther, besonders über die Rechtfertigungslehre, an deren übereinstimmender Fassung den Wittenbergern alles gelegen war. Was seine schriftstellerische Tätigkeit in dieser ersten Lebensperiode betrifft, so gab er außer dem Syngramma und den Katechismen, sowie einer Anzal kleinerer Schriften praktischen und erbaulichen Inhalts, einen Kommentar zum Hiob 1527, zum Evang. Johannis 1528, Hosea und Prediger 1529, Amos 1530, 22 Türkenpredigten 1532 heraus. In der Vorrede zum Amos spricht Luther die höchste Anerkennung der Brenzschen Schriften und dieser insbesondere aus: mit Brenz's Schriften verglichen ekeln ihn die seinigen an. Brenz's Geist sei viel lieblicher, sanfter, ruhiger, sein Ausdruck gewandter, klarer, anziehender. Von dem vierfachen Geist des Elias sei ihm der Sturmwind zu Teil geworden, der Berge zerreiße und Felsen zerschmettere, Brenz dagegen das sanfte Säuseln. Namentlich schätze er das hoch, dass Brenz das Hauptstück, die Gerechtigkeit aus dem Glauben, so treu und rein vortrage. In den nächsten Jaren erschienen noch seine 122 Homilien über die Apostelgeschichte 1534 (mit Zueignung an Abt Schopper von Heilsbronn) und der Kommentar zu den Büchern der Richter und Ruth 1535.

In längeren Verkehr kam Brenz mit dem Markgrafen Georg von Ansbach, der widerholt seinen Rat begehrte bei Ordnung des Kirchenwesens in seinem Lande. Brenz erstattete schriftliche Anzeige an ihn und seinen Kanzler Vogler 1529 und begab sich 1532 selbst auf 6 Wochen nach Nürnberg, um gemeinschaftlich mit A. Osiander die Kirchenordnung für Brandenburg-Ansbach wie für das nürnbergsche Gebiet zu redigiren, die dann zu Anfang des Jares 1533 in Wirksamkeit trat. Von Brenz rürt, wie es scheint, vorzugsweise der zweite Teil dieser K.-O. her, die sog. Nürnberger Kinderpredigten, eine einfache in 23 Predigten gefasste Erklärung der Hauptstücke des Katechismus (über die verschiedenen Ausgaben ꝛc. s. Feuerlin, Bibl. symb.; Richter K.O.O. I, 176; vgl. auch Möller, Osiander S. 164 ff.; Anecdota Br. S. 140 ff.). Die Kirchenordnung wurde von Dr. Eck aufs heftigste angegriffen, von Osiander verteidigt: ihre beste Rechtfertigung war, dass sie die Mutter verschiedener anderer Kirchenordnungen geworden ist. In dem bald nachher in Nürnberg entstandenen Streit zwischen Osiander, der die Privatbeichte verlangte, und den übrigen Geistlichen nebst dem Rat, welche die allgemeine Beichte und Generalabsolution wollten, trat Brenz im wesentlichen

Osianders Seite, besonders aus dem Grunde, weil sonst kein Unterschied sei ischen Absolution und Predigt; jene müsse eine Applikation der gemeinen Pre- auf das Individuum sein; doch unterwarf er sich gern dem Urteil der Wit- berger Theologen (vgl. Möller, Osiander S. 173 ff.).

Wichtiger noch als die bisherigen Beziehungen wurde Brenz' Einwirkung die Reformation des Kirchen- und Schulwesens in dem Herzogtum Württem- g. Der Wunsch, den Brenz in Marburg ausgesprochen, war erfüllt, Herzog ich siegreich in sein Fürstentum zurückgekehrt und damit dem Evangelium eine chtige Türe aufgetan. Obwol zunächst Blaurer und Schnepf sich in die Refor- ation des Landes teilten, so wurde Brenz im Sommer 1535 nach Stuttgart rufen, teils zu Verhandlungen über die Abendmalslehre, teils um die von Schnepf rfaßte (erste) württembergische Kirchenordnung durchzusehen, was er mit ge- nter Sorgfalt ausfürte. Die Vorrede von Brenz ist der zur nürnbergischen O. sehr änlich. Ein nicht geringer Teil des Inhalts ist seinen Entwürfen wört- entnommen, namentlich ist der angehängte kleine Katechismus sein Werk. In erem ist die Anordnung der sechs Hauptstücke: Taufe, Glaube, Gebet, Ge- , Abendmal, Schlüsselgewalt die bekanntlich von Luthers Einteilung ver- iedene Brenzische, die Erklärung ist mehr dem Lutherschen Ausdruck ange- ßt, ganz wie noch jetzt im württembergischen Katechismus und Konfirmanden- uchlein. Endlich legte Brenz dem Herzog noch eine Visitationsordnung vor, wo- nach järlich die Kirchen durch weltliche und geistliche Verordnete zu visitiren seien, um sich von der Reinheit der Lehre und Übung der Zucht zu überzeugen, dane- ben aber auch die ökonomischen Verhältnisse, Kirchengebäude, Stiftungen, Schu- n und Tätigkeit der Amtleute zu prüfen. Nachdem 1536 Melanchthon aus An- ß eines Besuchs in Tübingen auf die notwendigen Reformen aufmerksam ge- acht, kam Brenz auf das dringende Ersuchen des Herzogs nach Tübingen und rat, nachdem er dem Tag in Schmalkalden (Febr. 1537) angewont und Bugen- hagen bevollmächtigt hatte, die Artikel für ihn zu unterzeichnen, im April seinen Posten als herzoglicher Kommissär an. Es war keine geringe Arbeit, die seiner wartete. Da es nicht gelang, sogleich einen tüchtigen Theologen zu gewinnen, so entschloss sich Brenz selbst zur Haltung von Vorlesungen, predigte fleißig, brachte die ins Stocken geratene Erteilung von akademischen Würden wider in Gang, be- nutzte aber auch die Gelegenheit, selbst noch mathematische Vorlesungen zu hören. Von Tübingen aus wonte er der in Urach gepflogenen Verhandlung über die Bilder (Sept. 1537) an, und erklärt sich bloß für die Abschaffung der ärgerlichen; denn falls man alle beseitigte, würde ein großes Geschrei entstehen, auch käme die Universität in den Verdacht des Zwinglianismus und könnte großen Abgang er- leiden. Brenz hatte die besonnensten Ansichten über den Wert der Kunst für die Religion. Wie Gesang und Musik, tragen auch passende Bilder frommer Per- sonen und denkwürdiger Begebenheiten zur Belebung des Gottesdienstes bei. Das mosaische Bilderverbot gehe nicht auf solche, sondern auf den gottlosen Missbrauch. Im April 1537 kehrte Brenz nach Hall zurück, wonte im Juni 1540 dem Ha- genauer Gespräch, gegen Ende des Jares dem Wormser, April 1544 dem Regens- burger an, obwol von solchen Verhandlungen mit dem katholischen Gegenpart sich nichts versprechend. In Hall galt es immer noch, Reste des alten Kirchenwesens zu beseitigen. Nachdem er das Ruralkapitel erneut und eine Visitation, der ein Ratsglied und er selbst als Superintendent anwonte, eingefürt hatte, erschien 1543 die neue „Kirchenordnung für das hallische Land", ein besonders wichtiges, selb- ständiges Werk. Dem Kirchenjar und seinen einzelnen Teilen, wie den Perikopen, ist hier besondere Sorgfalt gewidmet. Unter den Feiertagen finden wir auch Michaelis und Allerheiligen. Die Taufe muss im öffentlichen Gottesdienste ge- schehen. Welchen Wert Brenz auf den Katechismus legte, sprach er in demselben Jare in seiner Vorrede zu Melanchthons Katechismus aus: Man soll die Jüng- linge nicht abhalten vom Studium der Alten; aber erst wenn ein christlicher Grund gelegt sei, gewinne dieses Gebäude Bestand. Wie unsere Vorfaren die Kinder zu Hause die 10 Gebote, den Glauben und das Vater-Unser haben hersagen lassen, durch welchen Hauskatechismus der Herr in der schrecklichen Finsternis seine Kirche

erhalten, so müsse man jetzt die Kinder die Anfangsgründe der christlichen Frömmigkeit auswendig lernen lassen. In dems. Jare erschien sein Kommentar zum Philipperbrief und zum B. Esther, 1544 die Homilien de poenitentia und der Kommentar zum Leviticus. Vergebens hatte ihn 1542 Herz. Moritz für die Universität Leipzig zu gewinnen gesucht. Melanchthon spricht Brenz dringend zu und rühmt Moriz mit prophetischem Blick als „den Mann, der einst für ganz Deutschland eine Schutzwehr werden könne". Er lehnte den Ruf, wie einen erneuten nach Tübingen, ab, schlichtete dagegen von Hall aus den in Mömpelgard zwischen Tossanus, dem zwinglisch gesinnten Prediger des Grafen Georg, und dem lutherischen Pfarrer Engelmann entstandenen Abendmalsstreit, indem er dem letzteren des Friedens wegen zu ruhigem Auftreten rät.

Zum Regensburger Gespräch, Januar 1546, kam Brenz mit Schnepf. Am 17. Febr., den Tag vor Luthers Tod, schrieb er diesem, wie die Ausgleichung des Zwiespalts mit so unredlichen Gegnern nicht zu erwarten sei. Da kam die Nachricht vom Tod des teuren Mannes, die ihn aufs Wehmütigste stimmte. „Ach, dass ich Wassers genug hätte, schreibt er an Amsdorf, zu beweinen die Verlassenen der Töchter meines Volkes! Ihr sagt: Christus lebt ja noch; wol, aber sein auserwältes Rüstzeug ist uns entzogen. Großer Leute Tod ist insgemein kein guter Vorbote". Im Juli, als der Kriegssturm schon auszubrechen drohte, ließ er seine Erklärung des Galaterbriefs als ein Denkmal für Luther erscheinen. Bei seiner Lehre wolle er bleiben und nie die Segnungen, die von ihm ausgegangen, misskennen.

Das erwartete Unglück brach schnell herein. Brenz hatte seine Ansicht über den Widerstand infolge der bisherigen Erfarungen dahin modifizirt, dass er gegen den Markgrafen von Brandenburg nicht bloß die Zulässigkeit der Hilfsverweigerung für den Kaiser, falls er die Evangelischen mit Krieg überziehen wolle, aussprach, sondern selbst Verteidigungsmaßregeln für erlaubt erklärte. Als der siegreiche Kaiser am 16. Dez. 1546 nach Hall kam, gerieten Brenz' Papiere, Briefe und Predigten in die Hände der Kaiserlichen. Brenz musste fliehen, erst auf einen hohen Thurm in der Stadt, sodann, da die Bürger ihn nicht zu schützen wagten, am Thomastag Abends, mit Hinterlassung von Gattin und sechs Kindern, in fremdem Gewand bei strenger Kälte in Feld und Wald. Er klagte bitter über die Haller, dass sie ihn, der ihnen 24 Jare lang, unter Ablehnung so vieler ehrenvoller Berufungen, treu gedient, und so viele Gebete für sie zu Gott emporgesandt, auf solche Weise haben verjagen lassen. Er warf seine Sorge auf den Herrn; könne er zurückkehren, so danke er dem Herrn, mehr um der Kirche als um seiner selbst willen; wo nicht, so sei die Erde des Herrn. Auf das Verlangen des Rats kehrte er zurück; doch nicht auf lange. Das Interim erschien; Brenz nennt es den Interitus; der Kaiser sei aufs Offenbarste belogen, wenn man ihn versichere, das Abendmal unter einer Gestalt sei seit der Apostel Zeiten in Gebrauch und den ordinirten Geistlichen das Heiraten verboten gewesen. Es sei ein Irrtum zu glauben, die Interimisten werden die Lehre der Evangelischen stehen lassen, wenn man nur ihre Ceremonieen annehme. Brenz und Isenmann erklären dem Rat, sie lassen sich die angesonnenen Änderungen im Gottesdienst nicht gegen ihr Gewissen aufdrängen. Nun verlangte Granvella Brenz' Auslieferung. Vom Ratszimmer, in welchem der kaiserliche Kommissär das Begehren ausgesprochen, schickte ihm Ratsherr Büschler einen Zettel mit den Worten: Fuge Brenti cito, citius, citissime! Am Abend seines 49. Geburtstages, 24. Juni 1548, nachdem er noch gepredigt und mit seiner Familie zusammengewesen, eilte er zur Stadt hinaus. Gleich nachher rückten die spanischen Soldaten in das Haus, ihn festzunehmen. Seine totkranke Frau muss mit den Kindern ausziehen, Brenz zum zweiten Mal sich unter freiem Himmel umhertreiben, den Tag über in dichtem Wald, Nachts an einem unbekannten Ort, wo er mit den Seinigen betet. Ein Preis ist auf seinen Kopf gesetzt. Er will doch zurückkehren, wenn es der Rat mit ihm wagen will. Dieser erklärt es für eine Unmöglichkeit. Am 15. Sept. schrieb Brenz sein Abschiedsschreiben an den Rat, in dem er für alle Guttaten dankt, um die Vierteljarsbesoldung bis Michaelis und um die zugesagten Stipendien für seinen Son

Weib und Kinder seinem Schutz empfiehlt. Der Rat sagt ihm unter freundlich zu. In diesen Tagen sah er seine Frau zum letzten Mal. Berufungen, die er in dieser Zeit von Herzog Albrecht von Preußen Cranmer von England erhielt, schlug er, seine Blicke auf Württemberg nd, aus. Herzog Ulrich ließ ihn an der Grenze abholen und in ein sicheres bringen, auf die Burg Hohenwittlingen bei Urach. Hier schrieb er die ung des 93. und 130. Psalms: „Joanne Witlingio auctore". Als der vernahm, daſs auch in Württemberg auf Brenz gefandet werde, schickte er nach Basel, wo Brenz am 1. Okt. ankam, wolwollende Aufnahme fand, und nem Kommentar über den Jesajas arbeitete. Calvin bezeugt ihm in einem vom 5. Nov. 1548 seine innige Freude, daſs er, für den alle Guten ge-tet, dem Tod entronnen sei; der Herr habe ihn gewiſs noch zu einem großen werk aufbehalten; er gedenke seiner unabläſſig in seinem Gebet. Daſs Brenz Basel mit dem nachherigen Herzog Christof zusammentraf, war eine Führung von nderer Wichtigkeit. Hier erhielt er die Trauerkunde vom Tod seiner Gattin; istof nahm die beiden älteren Töchter an seinen Hof. Die verwaiſte Lage der gen ließ dem Vater indeſs keine Ruhe; er eilte, keine Gefar scheuend, nach ttgart, wohin er sie bringen ließ. Da erhielt Herzog Ulrich von der Her-n von Bayern, Maria Jakobäa, die Nachricht von neuen Nachstellungen gegen nz, der sich nun in den obersten Teil eines Hauses flüchtete hinter einen Holz-, wohin nach der Sage jeden Tag eine Henne ein Ei legte, von dem er sein sein fristete, bis die Spanier wieder abzogen. Von hier begab er sich auf die rg Hornberg auf den Schwarzwald, wo er unter dem Namen eines Vogts ster (von ἔγκαυστος = gebrannt, Brenz) ein volles Jar zubrachte (s. Stälin, 68). Im Herbst 1550 rief ihn Ulrich nach Urach, wo unterdessen sein Kollege nmann die Stadtpfarrstelle erhalten hatte; da Brenz nicht sicher genug war, chte er einige Zeit in dem abgelegenen Albort Mägerkingen zu. Im Septem-1550 verehelichte er sich zum zweiten Mal mit der Tochter Isenmanns, Ka-tharina, mit der er bis zu seinem Tod in der glücklichsten Ehe lebte und die ihm 12 Kinder gebar. Nach Ulrichs Tod, im Nov. 1550, rief ihn Christof in seine Nähe (obgleich K. Karl V. noch im Sept. 1551 seine Entfernung verlangte), um sich namentlich seines Rats wegen Beschickung des Trienter Konzils zu bedienen. Brenz urteilte von diesem: es werde ein Verhör werden, wie Kaiphas Christum, die Hohepriester Petrus und die andern Apostel verhört haben! Doch könnte man die Nichtbeschickung als Verachtung, Ungehorsam oder Feigheit auslegen; daher solle man mit einer einfachen Protestation ein freimütiges Bekenntnis der reinen Lehre verbinden. Er arbeitete selbst mit 10 andern württemb. Theologen die Confessio wirtembergica aus (im Mai u. Juni 1551, gedruckt 1552; über die Ausgaben derſ. s. Schnurrer S. 214; Stälin S. 504), die Melanchthons und der Sachsen Billigung erhielt. Die im Okt. 1551 nach Trient geschickten Räte überbrachten die Konfession (23. Jan. 1552); die nachgesandten Theologen wurden jedoch nicht gehört, da „man von denen keinen Unterricht annehme, die den Vätern Gehorsam schuldig seien".

Im März 1552 schickte der Herzog eine zweite Gesandtschaft, worunter Brenz selbst, nach: man hielt sie hin, bis sie den 8. April unverrichteter Dinge wider heimzog; bald hernach, den 20. April, sprengte der Kriegszug Moritzens die Versammlung auseinander. Inzwischen hatte Herz. Christof das Interim abgeschafft; bald darauf gab ihm der Passauer Vertrag zur Neuordnung des Kirchenwesens freie Hand. Im Januar 1553 wurde Brenz, der bisher noch kein festes Amt in Württemberg bekleidete, sondern an verschiedenen Orten — in Stuttgart, Tübingen, Sindelfingen, Ehningen — als Ratgeber des Herzogs in Kirchensachen sich aufgehalten und widerholte Berufungen nach Preußen, Dänemark, Magdeburg, Augsburg ausgeschlagen hatte, zum Probst und ersten Prediger an der Stiftskirche zu Stuttgart, der höchsten kirchlichen Würde des Landes, und zugleich zum lebenslänglichen herzoglichen Rat ernannt (s. den Bestallungsbrief vom 24. Sept. 1554 in Anecd. Br. S. 388). Fortan blieb er der treue, mit dem höchsten Vertrauen beehrte Berater und Diener seines Fürsten in allen kirchlichen und Schul-

angelegenheiten: so 1554 — 1555 bei den Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden, 1556 bei den Verhandlungen mit Lasco, 1557 beim Wormser Kolloquium, 1558 bei dem Frankfurter Rezeß, 1559 wegen der vorgeschlagenen Synode unter den augsburgischen Konfessionsverwandten, 1561 wegen der erneuten Unterschrift der Conf. Aug., 1562 wegen Beilegung der dogmatischen Spaltungen, 1563 wegen des Heidelberger Katechismus, 1564 beim Maulbronner Gespräch, den kryptocalvinistischen Streitigkeiten, den Konkordienverhandlungen ꝛc. Insbesondere aber war er Herzog Christofs rechte Hand, Berater und Konzipient bei der Organisation des Württembergischen Kirchen- und Schulwesens 1551 bis 1559: nachdem eine Reihe einzelner Gesetze und Ordnungen (Ehe-, Armenkasten-, Visitations-, Kloster-Ordnung ꝛc.) erschienen war, wurden dieselben schließlich in einen Codex zusammengefaßt: Die große Kirchenordnung, oder wie sie ursprünglich heißt: Summarischer und einfältiger Begriff ꝛc. vom 15. Mai 1559 mit der Confessio Wirtemb. vom Jar 1552 an der Spitze. Diese stimmt, wie sie dies auch ausspricht, mit der Conf. Aug. wesentlich überein, ist aber in den zwischen der evang. und röm. Kirche strittigen Lehren bestimmter und vollständiger, und bei aller Entschiedenheit doch ausgezeichnet durch Klarheit, Milde und Besonnenheit. Gleichzeitig erschien auch Brenz' großer Katechismus (Cat. pia et utili explicatione illustratus), von Brenz zunächst bloß handschriftlich entworfen und an Amtsbrüder mitgeteilt, herausgeg. von Caspar Gräter in Gundelsheim, zuletzt gedruckt 1551 zu Frankfurt in lateinischer Sprache, deutsch Frankfurt 1552 fol.; Hall 1554, 4°, damals von lutherischen Zeloten als ein liber schismaticus aufs heftigste angegriffen, von anderen hochgeschätzt und noch heute eine reiche Quelle der Belehrung und Erbauung (neue Ausg. von Schütz, Leipzig 1852). — Die W. K.-Ordnung von 1559 übte wie die frühere von 1536 großen Einfluss auf andere Landeskirchen, bes. die braunschweigische und kursächsische, aus. Sie weist in ihrer Vorrede sehr entschieden das Vermeinen zurück, als stehe der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zu, läßt jedoch den Gemeinden das Recht, die vom Kirchenregiment ernannten Geistlichen aus „ehehaften" Gründen zu rekusiren. Die Übung der Kirchenzucht, schon früher dem Gemeindekollegium und den einzelnen Geistlichen entrückt, ward dem Konsistorium überlassen, auf dessen Anordnung „der Bann" auf kürzere oder längere Zeit erfolgte und von der Kanzel bekannt gemacht wurde. Einen von Caspar Lyser und J. Andreä 1554 im Sept. gestellten Antrag auf eine strengere, der calvin. Praxis nachgebildete Zuchtordnung hatte Brenz entschieden zurückgewiesen: Christus befehle dem Petrus nicht bloß 7mal zu vergeben; dem Prediger gebüre nur die Censur durch die Predigt und Aufforderung zur Buße, auch Abmanung vom Abendmal; die wirkliche Ausschließung fordere einen ordentlichen gerichtlichen Prozeß, zu dem nur das Konsistorium, als von der ganzen Kirche beauftragt, ermächtigt sei.

Von dem Vorwurf, der Brenz von späteren, wie selbst von J. A. Bengel, gemacht wurde, er habe zur Schmälerung des Kirchenguts geholfen, ist er freizusprechen. Zwar übertrug der Herzog die Verwaltung desselben nicht der Kirche, sondern der weltlichen Obrigkeit, d. h. den weltlichen Gliedern des Kirchenrats, jedoch als unantastbares Eigentum der Kirche und one die Vermischung mit Statsgeldern zu gestatten (Näheres bei Stälin S. 749 fg.). Der Kirchenrat (Konsistorium) bildete die oberste geistliche Verwaltungsbehörde, die sich durch Zuziehung der Generalsuperintendenten (Prälaten) zum Synodus erweiterte, in welchem die Ergebnisse der Visitationen u. a. beraten wurden. Brenz ließ sich noch besonders die Klosterschulen (niedere Seminarien) angelegen sein; die Einrichtung und erste Studienordnung dieser theologischen Vorschulen, die sich bis heute so segensreich erwiesen, ist vornehmlich sein Werk (Ordnung v. 29. Januar 1556). Er visitirte sie selbst und hielt bei seiner alljärlichen Anwesenheit Vorträge über die Psalmen.

Unter seinen späteren gelehrten Streitigkeiten sind noch zu nennen die mit dem Dominikaner Peter a Soto, Prof. in Dillingen, der 1552 die württemb. Konfession angriff (in seiner Assertio fidei, Köln 1552, 4°). Mit welchen Waffen dieser kämpfte, zeigt seine Äußerung über Luther, den er mit seinen Anhängern Diener

zeugen u. s. w. nennt. Es wurde Brenz ein Leichtes, gegen den Asotus, er seinen Namen bezeichnend schreibt, seine Konfession zu verteidigen. Er ellirt einfach an das Ansehen der Schrift, ja Christi selbst, den jener nicht me. Brenz' Apologie (Apologia Confessionis Christophori ducis W., Frank- t 1555, 1556, 1561) faßt nahe an 600 Folioseiten und wurde durch Verger h ins Italienische übersetzt. Einen ähnlichen Streit hatte er 1558 mit Bischof sius von Ermeland. Wichtiger war seine Beteiligung an den osiandrischen eitigkeiten, bei welchen Herzog Albrecht von Preußen ihn widerholt zum Ver- ler und Schiedsrichter aufrief. B. erklärte von Anfang (Bedenken vom 5. Dez. 1 und Brief an Melanchthon vom 6. Nov. 1552), O. entferne sich weniger n der Lehre, als vom Ausdruck Luthers, verweist ihn aber besonders auf Röm. 4 warnt beide Teile, daß sie nicht durch ihre Bitterkeit allermeist die Gerech- it verlieren. Eine Synode württemb. Geistlichen sprach sich im Juni 1552 ich aus. Bald muß sich Brenz gegen die Wut der Königsberger, wie gegen Wittenberger wehren. Nach Osianders Tod warnt er Funk vor dem gefär- n Irrtum seiner Lehre vom: „Gerechtwerden". Sein vermittelndes Auftreten diesem Streit, den er von vornherein für einen bloßen Wortstreit (bellum mmaticale) erklärt, brachte Brenz wenig Dank und viele Anfechtung: seine ver- lichen Vorschläge wurden zurückgewiesen, ja selbst die Verleumdung blieb ihm nicht erspart, als hätte er sich vom Herzog von Preußen bestechen lassen (s. die Aktenstücke in den Anecdota Br. und bei Möller, Osiander).

Gegen Schwenkfeld, der in Schwaben sein Wesen getrieben, empfahl Brenz ein entschiedenes Verfaren: er wurde des Landes verwiesen, der Verkauf seiner Schriften verboten, gegen ihn selbst ein Haftbefehl erlassen 1554. Als im Mai 1556 Lasco mit seiner Gemeinde nach Stuttgart kam und seine Übereinstimmung mit der C. Aug. dartun wollte, veranstaltete Brenz auf Befehl des Herzogs eine Disputation mit ihm (22. Mai), hielt ihm seine Ubiquitätslehre entgegen und wollte die calvinisirende Abendmalslehre Lascos nicht als lutherisch-rechtgläubig anerkennen (Stälin S. 650 f.). Auch im Lande selbst regte sich ähnliches; daher erging 1558 auf Brenz' Betreiben ein strenges Edikt gegen Sakramentirer und Widertäufer und im Dez. 1559 erließ die Stuttgarter Synode unter Brenz' Vorsitz ein „Bekenntnis und Bericht der Theologen in Württemberg von der warhaften Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im hl. Nachtmal" (gedr. bei Pfaff, Acta et scripta Eccles. Wirteb.), in welchem, one daß das Wort Ubiquität genannt ist, die reale Präsenz Christi im Abendmal und die mündliche Nießung des Leibes und Blutes Christi durch die Empfänger des heil. Males ausdrücklich gelehrt und auf die Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Allgegenwart begründet wird. Melanchthon, kurz vorher von Herzog Christoph durch ein von Brenz verfaßtes Schreiben wegen seiner Lehre von der physica locatio corporis Christi in coelo und der hierin liegenden Leugnung der waren und wesentlichen Gegenwart Christi im Nachtmal zur Rede gestellt (3. Nov. 1559 f. in Anecd. Br. S. 461), rächt sich an den Abbates Wirtebergenses durch die spöttische Bezeichnung ihres Bekenntnisses als „Hechinger Latein" (1. Febr. 1560, Corp. Ref. IX, S. 1034); der Verkehr zwischen den beiden alten Freunden (s. den letzten Brief von Brenz an Melanchthon vom Jar 1459 in Anecd. Br. S. 469) scheint seit dieser Zeit abgebrochen zu sein.

Noch einmal nahm Brenz, bes. im Blick auf die Bewegungen in der benachbarten Pfalz (vgl. die Briefe von Brenz Anecdot. Br. S. 475 ff.), sein altes Thema auf in einem Gutachten an den Kurfürsten über Joh. 6 vom 19. Okt. 1560, bes. aber in den Schriften de personali unione duarum naturavum 1560, sententia de libello Bullingeri 1561, de divina majestate Domini nostri Jesu Christi et de vera praesentia etc. 1562 und endlich in der speziell gegen Bullinger gerichteten Recognitio doctrinae de vera majestate Christi 1454. In diesen seinen dogmatischen Hauptschriften hat Brenz, an die Grundgedanken der Lutherschen Christologie anknüpfend, den Begriff der unio personalis in Christo mit voller Konsequenz durchzuführen versucht bis zur Annahme einer absoluten Omnipräsenz des Leibes Christi als eines nicht erst mit der Himmelfart begonnenen,

ſondern bereits mit der Inkarnation gegebenen Seinsverhältniſſes — eine Lehrweiſe, die durch Brenz und Andreä die eigentlich ſchwäbiſche geworden iſt, anderwärts aber und nicht bloß bei den Schweizern und Philippiſten, ſondern auch bei den niederſächſiſchen Lutheranern den entſchiedenſten Widerſpruch fand (vgl. hierüber beſ. Dorner, Thomaſius ꝛc. und den Artikel Ubiquität). Doch war Brenz bei aller Entſchiedenheit der eigenen Überzeugung weit entfernt, ſeine Anſichten andern aufzudrängen oder Andersdenkende zu verdammen (vgl. ſein Verhalten gegen Matth. Alber, Anecd. Br. S. 470), ſondern ſtets geneigt, von andern das Beſte zu denken (ebendaſ. S. 501), zu Frieden und Verſönung von Herzen bereit und unermüdlich in allem, was zur Erbauung der chriſtlichen Kirchen und der rechten göttlichen Einigkeit dienſtlich (S. 534). Lebhaft verwendete ſich Brenz für die Waldenſer, noch lebhafteren Anteil nahm er an den proteſtantiſchen Bewegungen in Frankreich, zumal da Herzog Chriſtof mit einem Bündnis mit K. Anton von Navarra umging. Brenz erklärt ein ſolches (Juni 1561) für bedenklich; es könnte leicht gegenüber dem Kaiſer als Auflehnung erſcheinen. Leider ſcheiterte die beſſere Abſicht Antons, die er namentlich durch Veranſtaltung des Geſprächs zu Poiſſy betätigte, teils an der calviniſchen Richtung Bezas, teils an den Widerſtand der Sorbonne und hohen franzöſiſchen Geiſtlichkeit. Nochmals fand eine Zuſammenkunft in Zabern ſtatt, bei der H. Chriſtoph nebſt Brenz, von franzöſiſcher Seite der Herzog von Guiſe mit dem Kardinal von Lothringen ſich einfand, Febr. 1562. Wie ſehr der Kardinal ſeinen „Vater Brenz“ der höchſten Achtung verſichert und beſſere Behandlung der Proteſtanten zuſagt: es war eitel Blendwerk; ſchon auf dem Heimweg ließ der Herzog 60 wehrloſe Proteſtanten, die in einer Scheuer bei Vaſſy zur Andacht verſammelt waren, niedermetzeln. Herzog Chriſto ſchrieb zwar dem Guiſen „gut deutſch“, erinnerte ihn an ſeine den Proteſtanten günſtigen Zuſagen, und hielt ihm Karl V. vor, der auch bei ſeinen Verfolgungen erfaren habe, daſs Gott mächtiger ſei, als er. Als der Herzog v. Guiſe in demſelben Jare durch Meuchlerhand, König Anton von Navarra im Feld gefallen war, und Prinz Condé zu beſſeren Hoffnungen berechtigte, wünſchte Chriſtof ihm und Frankreich Glück, das nur, wenn es eine Zufluchtsſtätte der waren Kirche werde, Ruhe bekommen werde. Die Konzepte dieſer Briefe ſind von B.'s Hand. Auch ließ H. Chriſtof 1563 eine franz. Überſetzung des Brenzſchen Katechismus eigens zu dem Zwecke veranſtalten, um ſie in Frankreich zu verbreiten, und überſandte Exemplare davon an König Karl IX., die Königin Katharine, den Prinzen von Condé ꝛc. (ſ. Stälin S. 620). Abermals getäuſcht, rief Chriſtof 1564 den Franzoſen zu: „adieu France mit all ſeiner Untreue und Unglauben!“ — Auch die Hoffnungen, welche Brenz ſeiner Zeit auf die Beſtrebungen des Kurfürſten Hermann von Köln gebaut, dem er (1545) ſeine Homilien über das Evangelium Johannes dedizirt, muſste er ſcheitern ſehen. Durch den ehemaligen illyriſchen Biſchof P. P. Vergerius, den Chriſtof in Tübingen aufgenommen, wie durch den früheren Statthalter von Kärnthen und Steyermark, Hans Ungnad, der in Urach ſeinen Sitz genommen, wirkte Brenz für Verbreitung evangeliſcher Schriften, beſonders der Bibel, in Ländern verſchiedener ſlaviſcher und romaniſcher Mundarten, ermante aber auch Verger zu größerer Milde und Vorſicht. König Maximilian begünſtigte jene evangel. Beſtrebungen ſelbſt und ſchickte ſeinen Hofprediger, Seb. Pfauſer, nach Stuttgart, um mit Brenz darüber zu beraten. Damals geſchah es, daſs Pfauſer Brenz in der Stiftskirche vor einem kleinen Auditorium predigen hörte und nach dem Gottesdienſt ihm ſein Befremden bezeigte, wie ſo wenige Zuhörer der trefflichen Predigt angewont; Brenz deutete auf einen Brunnen und fragte: was wol die ſchönſte Tugend dieſes Brünnleins ſei? Da Pfauſer ſtilleſchwieg, ſo ſagte er: „er gibt ſtets Waſſer, ob viel oder wenig kommen, aus ihm zu ſchöpfen; ſo muſs es auch der Prediger des göttlichen Worts machen“. Die Korreſpondenz mit Herzog Wilhelm von Jülich 1566/67 und mit H. Julius von Braunſchweig-Wolfenbüttel 1568/69 in betreff der Kirchenreformen in ihren Landen war die letzte reformatoriſche Tätigkeit B.'s nach außen: letztere vollzog nach ſeiner Inſtruktion Jak. Andreä. Den Proteſtanten in Bayern (ſ. d. A.), die den ſchwerſten Verfolgungen der Inquiſition ausgeſetzt waren, ſchickte Brenz 1564 mit Amsdorfs

ıt und Vermanungsschreiben ein Bedenken über den päpstlichen Brauch des ıgangs mit der Monstranz und über die päpstl. Messe: er fordert sie zur Standtigkeit im Glauben auf; das Stücklein Brot in der Monstranz sei kein Sakrat, sondern Missbrauch und Abgötterei, und es sei vorzuziehen, das Vaterland verlassen, denn so Unchristliches wider Gottes Wort zu handeln.

Erwägen wir, wie Brenz sowol in seinem nächsten Wirkungskreis, als nach en für Aufrichtung des evangelischen Kirchenwesens, für Lehre, Bekenntnis, Zucht, :waltung, wissenschaftliche und praktische Anstalten tätig war, wie er bis in hohes Alter dem Predigtamt oblag, als Schriftsteller neben vielen kleinern e bedeutende Anzal umfangreicher Werke, bes. Erklärungen der meisten bibli- Bücher herausgab, wie er in dem ausgedehntesten Briefwechsel stand, zal- Gutachten und Bedenken abzugeben hatte, in seinem Amt wöchentlichen ıungen beizuwonen und zalreiche Amts- und Visitationsreisen zu machen hatte, ıeben noch die Erziehung seiner Kinder, später seiner Enkel leitete: so erscheint ß seine Tätigkeit warhaft staunenswert. Sie war nur möglich bei einer außerpönlichen Geistes- und Körperkraft. Über sein Äußeres sagt Heerbrand, er sei ı hoher, schöner, heroischer Gestalt, seine Stimme tief und klangreich gewesen. ıst ununterbrochen genoss er einer guten Gesundheit. Erst mit seinem 68. Lensjare hörte er auf zu predigen. Seine Predigten schrieb er ausfürlich, die eisten lateinisch. Sie sind ebenso gediegen, was die Textauslegung betrifft, als ıziehend durch Berücksichtigung der Zeitverhältnisse; bald weist er hin auf die ıefaren von außen, wie den Türkenkrieg, bald warnt er vor den inneren Feinn der Kirche. Nicht bloß aus der biblischen, auch aus der Profangeschichte entnt er passende Beispiele, und macht häufig Gebrauch von Sprichwörtern und ılkstümlichen Redensarten. Bald sind seine Vorträge freie Homilien, bald hanlt er ein Thema nach einzelnen Teilen ab. Meist sind sie kurz, einfach, schmucks, in früheren Jaren nicht frei von allegorischen Deutungen.

Brenz hatte schon im Sommer 1566, als die Pest in seiner Nähe ausbrach, sein Testament verfasst, dessen erster Teil, sein Glaubensbekenntnis, für die Öffentlichkeit bestimmt war, wärend der zweite seine häuslichen Anordnungen betraf. Er wirft im Eingang einen klaren Rückblick auf seine Eltern, seinen Beruf, seinen ehelichen Stand. In den Büchern A. und N. Test.'s erblickt er einen „Sendbrief des allmächtigen, barmherzigen Gottes an das menschliche Geschlecht", dessen kurzer Inbegriff in den drei Symbolen, dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen, verfasst sei. Er dankt besonders, dass ihm Gott in dieser Zeit das Leben geschenkt, wo das Licht des Evangeliums durch Luther wider aufgegangen sei. Rürend ist sein Dank gegen das württembergische Fürstenhaus, das ihm Schirm und Schutz geschenkt und mit so fürstlicher Gnade ihn bedacht habe, und die Bitte, dass es Gott in seinen gnädigen Schutz nehme. B.'s letzte Arbeit war die Fortsetzung der Erklärung der Psalmen; mit ihnen wolle er sein Leben beschließen. Gegen Ende 1569, ein Jar nach Christofs Tode, wurde er vom Schlag gerürt. Zwar erholte er sich wider, doch war seine Kraft gebrochen. Am 17. August 1570 befiel ihn heftiges Fieber; er fülte sein Ende herannahen, ließ am 31. durch seinen Son, Professor in Tübingen, in Gegenwart sämtlicher Stuttgarter Geistlichen, sein Testament verlesen, beichtete, genoss mit seiner Familie und seinen Amtsbrüdern das hl. Abendmal, und nahm, an Psalm 133 und Apostelgesch. 20 erinnernd, rürenden Abschied. Am 11. Sept. Mittags entschlief er one merklichen Kampf im 71. Lebensjare und wurde am andern Tag seiner Anordnung gemäß in der Stiftskirche in der Nähe der Kanzel beigesetzt, damit er, „wenn etwa nach der Zeit jemand von dieser eine Lehre verkündigen sollte, entgegengesetzt der, welche er gepredigt, sein Haupt vom Grabe erheben und ihm zurufen könne: du lügst!" W. Bidenbach rühmt bes. sein Entferntsein von allem Stolz und hierarchischer Anmaßung; seine Freundlichkeit gegen Gedrückte und Verfolgte, seine Uneigennützigkeit, wie er mit Ablehnung vieler Berufungen seinem Vaterland lieber um geringen Sold gedient, reiche Geschenke abgelehnt und trotz seiner vielen unversorgten Kinder die Armen in seinem Testament bedacht habe.

Obwol er an den Kämpfen der Zeit lebhaften Anteil nahm und für die

Reinheit der evangelischen Lehre eiferte, verlor er doch nie Haltung und Anstand. Weder der Hass der Gegner noch die Stürme der Zeit vermochten seine Berufstreue zu ermüden oder seine in festem Glauben gegründete Milde und Ruhe zu trüben. Ein ächt evangelischer Christ und Schrifttheolog, in welchem der spekulative Zug und die eiserne Festigkeit der schwäbischen Stammesart sich paarten, sucht er die evangelische Warheit in alle Lebensgebiete zu übertragen, aber auch mit praktischem Takt alles fern zu halten, was die grata et jucunda tranquillitas ecclesiarum et scholarum turbiren könnte (A. Br. S. 336). Sein vertrautes Verhältnis zu seinem Herzog, dem er nicht bloß in kirchlichen Dingen Ratgeber und Beistand war, gab später einem G. Arnold u. a. Anlass zum Vorwurf einer der Kirche schädlichen Vielgeschäftigkeit und Allotrioepiskopie, wogegen Carolus (Württ. Unschuld 1708) ihn verteidigt hat. Trefflich charakterisirt ihn ein Zeitgenosse Simon Schardius (Rerum Germ. Script. ed. 1673) als einen vir pietate, doctrina multiplici, sapientia, usu rerum et experientia praestantissimus, qui ab initio renovatae religionis interfuit et praefuit deliberationibus omnibus colloquiis et conventibus, testis, custos, propagator et defensor veritatis strenuus etc. B.'s Name starb 1630 mit seinem Enkel Johann Hippolyt, Kons.-Rat in Ansbach, aus; zalreich dagegen sind die Nachkommen der weiblichen Linie, die in den Familien Andreä, Bengel, Burk und vielen anderen noch heute fortlebt. Wichtiger noch ist, dass der Typus, den Brenz der evangel. Kirche Württembergs aufgeprägt hat, der Geist einer innigen, friedlichen und doch wissenschaftlich beweglichen Schrifttheologie und einer milden kirchlichen Praxis, „nicht turbirt durch fremder unruhiger und eigensinniger Köpfe Singularität oder Kaptiosität", trotz alles Wechsels der Zeiten doch bis zum heutigen Tage in derselben nicht ausgestorben ist.

Quellen für sein Leben und seine Lehre sind vor allem seine Werke, von denen eine leider unvollendete Gesamtausgabe in 8 Foliobänden zu Tübingen 1576 bis 1590 erschien; Briefe und Bedenken von ihm sind in großer Zal handschriftlich vorhanden; vieles gedruckt in Th. Pressels Anecdota Brentiana, Tübing. 1868, im Corpus Reform. u. a. a. O. Biographieen von J. Heerbrand, Oratio funebris etc., Tübingen 1570; Beyschlag, Hall 1731 (unvoll.); Hartmann und Jäger, J. B. (großenteils nach ungedr. Quellen), Hamburg 1840—1842, 2 B.; J. Hartmann in den Vätern und Begr. der luth. K., Bd. VI; Elberfeld 1862; außerdem vgl. Pfaff, Acta eccl. Wirt., Tübing. 1720; Schnurrer, Erläuterungen; Kugler, H. Christoph v. W.; Stälin, Württ. Gesch. Theil IV, 1873. Über seine theolog. Anschauungen s. die Litt. zur Gesch. des prot. Lehrbegriffes; über seine Abendmalslehre bes. Planck, Schmid, Dieckhof, Steitz; über seine Christologie Baur, Dorner u. bes. Thomasius, Christol. II, 398 ff., D.-G. II, 408 ff.; über seinen Katechismus Palmer und v. Zezschwitz; über seine Predigtweise Beste, Kanzelredner I, 193; über seine kirchenrechtlichen Anschauungen und Kirchenordnungen Richter, evang. K.O.O. und bess. Geschichte der ev. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipz. 1851; neuestens Ritschl in der Briegerschen Zeitschr. 1877.

J. Hartmann. — J. Wagenmann.

Bretschneider (Karl Gottlieb) ist als der bedeutendste Vertreter des Systems zu betrachten, das sich zwischen Supranaturalismus und Rationalismus als sogenannter „rationaler Supranaturalismus" in der Schwebe zu halten suchte, dabei aber doch seinen eigentlichen Schwerpunkt im Rationalismus hatte, über den es wesentlich nicht hinauskam. Als Son eines gelehrten und verständigen Predigers, der der Crusiusschen Schule zugetan war, wurde B. den 11. Febr. 1776 zu Gersdorf im Schönburgischen geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von seinem Vater, nach dessen Tode von seinen Oheim, dem Kantor Tag in Hohenstein, wohin der Knabe übersiedelte. Hier ward er auch in die Kenntnis der Musik und der schönen Litteratur eingefürt. Schon wärend des Konfirmandenunterrichtes sträubte sich sein Inneres wider die Heilsordnung des Dresdner Katechismus. Um Ostern 1790 kam B. auf das Lyceum zu Chemnitz, wo Tzschirner und Neander (der nachmalige Bischof) seine Mitschüler waren. Sein Entschluss, Theologie zu studiren, war nach seinem eigenen Geständnis bloß „Folge von Zufälligkeiten;

ſein Vater es gewollt und ſeiner Mutter Brüder alle Theologen waren". i 1794 bezog er die Univerſität Leipzig und hörte Philoſophie bei Plat-, Theologie bei Beck, Keil, Burſcher, Meisner und Künöl. Seine Kandidaten- e brachte er zum teil mit Informationen zu. Wärend dieſer Zeit beſchäftigte ſich mehr mit den belletriſtiſchen als den theologiſchen Studien und verſuchte in Poeſieen, one innern Beruf zum Dichter. Die Beobachtung, daſs er mit kirchlichen Orthodoxie zerfallen war, machte ihn ſchwankend rückſichtlich ſeines ologiſchen Berufes. Der Aufſchluſs jedoch, den ihm Reinhards Moral über Religionseid gab und die Warnehmung, „daſs ſo viele und achtbare Theo- en vom alten Kirchenglauben weit abwichen", beruhigten ihn wider und bewogen , das theologiſche Examen in Dresden zu machen. Bald darauf faſste er den ſchluſs, ſich der akademiſchen Laufban zu widmen. Er habilitirte ſich als Do- t in Wittenberg im Frühling 1804 und hielt daſelbſt philoſophiſche und theo- iſche Vorleſungen. Der Krieg von 1806 veranlaſste ihn, das akademiſche Leben dem praktiſchen Kirchendienſt zu vertauſchen. Durch Reinhards Verwendung rde er im J. 1807 zum Oberpfarrer in Schneeberg und im folgenden Jare Superintendenten in Annaberg gewält. Einen im J. 1809 an ihn ergangenen zu einer Profeſſur der Theologie in Königsberg lehnte er ab; doch nahm noch kurz vor Aufhebung der Wittenberger Univerſität den theologiſchen Dol- orgrad auf derſelben. Er disputirte den 17. Auguſt über Capita theologiae Ju- eorum dogmaticae aus Joſephus, und von dieſer Zeit beſchäftigte er ſich mehr früher mit der gelehrten Theologie und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten auf dieſem biete. Auf den am 3. Febr. 1816 erfolgten Tod des Generalſuperintendenten ffler in Gotha, ward er an deſſen Stelle erwält und den 14. Okt. desſelben res in das neue Amt eingefürt, das er bis an ſeinen Tod, den 22. Januar 48, verwaltet hat.

Bretſchneiders litterariſche Tätigkeit verbreitete ſich über verſchie- dene Gebiete der Theologie und ſeine Leiſtungen zeugen von Gelehrſamkeit, von partiellem Scharfſinn und ſchriftſtelleriſchem Talente. In der Exegeſe wandte er ſich zuerſt den apokryphiſchen Schriften des A. T. zu, zu deren Aufklärung er manches beigetragen hat ſowol durch Herausgabe und Erläuterung einzelner Bücher, als beſonders auch durch ſein Wörterbuch über die Apokryphen und die LXX *). Eine Frucht dieſer Studien iſt ſeine Dogmatik und Moral der apokryphiſchen Schriften des A. Teſtaments, wovon indeſſen nur der erſte Teil (Leipzig 1805) erſchienen iſt.

Rückſichtlich des N. T. haben ſeine in Form der Vermutung vorgetragenen Angriffe auf die Echtheit des Evangeliums und der Briefe Johannis, die ſpäter wider von anderer Seite her weit küner erneuert wurden, Aufſehen gemacht und verſchiedene Widerlegungen hervorgerufen **). Sein Wörterbuch über das N. T., das drei Auflagen erlebt hat, iſt eine ſeiner verdienſtlichſten Arbeiten ***). Ebenſo hat er ſich auf dem Gebiete der Kirchen- und Reformationsgeſchichte durch die Herausgabe der reformatoriſchen Werke ein bleibendes Denkmal geſtiftet †).

Ob Bretſchneider zum Dogmatiker berufen war? daran möchte vom jetzigen Standpunkt dieſer Wiſſenſchaft aus gezweifelt werden. In die Geſetze ihrer innern Entwicklung iſt er ſchwerlich eingedrungen; dazu fehlt es ihm an religiöſer wie

---

*) Liber Jesu Siracidae graece etc. Ratisbonae 1806, — de libri Sapientiae parte priore cap. I—XI e duobus libellis diversis conflata. Viteb. 1804. — Lexici in interpretes Graecos Vet. Test. maxime Scriptores apocryphos spicilegium. Lips. 1805.

**) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine, eruditorum judiciis modeste subjecit C. Th. Bretschneider, Lips. 1820.

***) Lexicon manuale Graeco-latinum in libros N. T., Lips. 1824, — 1829, — 1840.

†) Corpus Reformatorum; auch unter dem Titel: Philippi Melanchthonis Opp. quae supersunt omnia Vol. I — XXVIII, Hal. Sax. 1834 fgg. Nach B.'s Tode fortgeſetzt und zwar mit mehr Geſchick und Genauigkeit von Bindſeil. — Jo. Calvini, Theod. Bezae, Henrici IV. Regis aliorumque illius aevi hominum litterae quaedam nondum editae... Lips. 1835. — Vgl. auch ſeinen wertvollen Aufſatz über die Bildung und den Geiſt Calvins und der Genfer Kirche im Ref.-Almanach 1820.

an spekulativer Tiefe und an dialektischer Elastizität des Geistes. Hingegen bleibt ihm das Verdienst, das historische Material zum Ausbau der Glaubenslehre mit Fleiß und Geschick zubereitet zu haben, was besonders von seinen zwei größeren dogmatischen Werken gilt: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen und reformirten Kirche und den wichtigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen, nebst der Litt. vorzüglich der neueren über alle Theile der Dogmatik, und: Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (Leipz. 1814, 1822, 1828 und 4. Aufl. 1838).

Von seinem dogmatischen Standpunkt einer nüchternen Begreiflichkeit aus mußte B. jeden spekulativen Rekonstruktionsversuch der Dogmatik als ein willkürliches Spiel mit Formeln, wo nicht als pantheistische Täuscherei verwerfen, wie dies aus seiner Schrift: über die Grundansichten der theologischen Systeme in den Lehrbüchern von Schleiermacher, Marheineke und Hase (Leipzig 1828) herauszulesen ist. Seine Philosophie war die logisch normirte und geschulte Philosophie des gesunden Menschenverstandes und der durch formalen Supranaturalismus temperirten modernen Aufklärung. Diesen Geist atmen seine populären Darstellungen der Glaubenslehre und die unter verschiedenen Formen erschienenen Flugschriften gegen Ultramontanismus, Pietismus, Mystizismus und orthodoxe Reaktion auf der einen, sowie auch gegen die Unkirchlichkeit des Zeitalters auf der andern Seite *).

Für die Vereinigung der beiden protestantischen Konfessionen, für Denk- und Lehrfreiheit hat er nach bester Einsicht und oft mit Erfolg sich ausgesprochen, und verkehrte Richtungen auf dem sozialen Gebiete freimütig bekämpft **).

Als Prediger befolgte Bretschneider den Grundsatz, durch den Verstand auf die sittliche Gesinnung seiner Zuhörer zu wirken; in die Tiefen des religiösen Lebens ist er auch hier nicht eingedrungen ***). So leidet auch sein „Lehrbuch der Religion und der Geschichte der christlichen Kirche für die oberen Klassen der Gymnasien und die gebildeten Stände überhaupt“ (Gotha 1827) bei manchem Guten an einer gewissen Trockenheit. — Die von Zimmermann in Darmstadt begründete allgemeine Kirchenzeitung hat er vom J. 1832 bis nahe an sein Lebens-

---

*) Wir füren nur die namhaftesten Schriften aus dieser Kategorie an: Die religiöse Glaubenslehre nach der Vernunft und der Offenbarung für denkende Leser dargestellt, Halle 1843 (in 2. Aufl. 1844, 1846). — Die Grundlagen des evangel. Pietismus, Leipzig 1833. — Über die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland, Gotha 1820. — Apologie der neuern Theologie des evangelischen Deutschlands (gegen die Schrift des Engländers Rose), Leipzig 1826. — Die Theologie und die Revolution oder die theologischen Richtungen unserer Zeit in ihrem Einflusse auf den politischen und sittlichen Zustand der Völker, Leipzig 1835. — Sendschreiben an einen Staatsmann über die Frage: ob die evangelischen Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben? Leipzig 1830 (in 2 Aufl.). Zweites Sendschreiben, ebend. — Über die Grundprinzipien der evangel. Theologie und die Stufenfolge göttlicher Offenbarung in der hl. Schrift. Antwort an Herrn Prof. Dr. Aug. Hahn in Leipz., Altenburg 1832. — Die Unzulässigkeit des Symbolzwanges in der evangel. Kirche, Leipz. 1841. — Über die unbedingte Verpflichtung der evangel. Geistlichen auf die Kirchenbekenntnisse, Jena 1847. — Für die Deutschkatholiken ein Votum, 1845. — Über die jetzigen Bewegungen der evangel. Kirche Deutschlands, Leipzig 1846. — Dahin gehören auch die religiösen Romane: Heinrich und Antonio oder die Proselyten der römischen und evangelischen Kirche, Gotha 1826, 1827, 1828, 1831, 5. Aufl. 1843 (in's Engl. übersetzt von Morris, Baltimore 1834). — Der Freiherr von Sandau oder die gemischte Ehe, Halle 1839. — Clementine oder die Frommen und Abergläubigen unserer Tage, 1841. Eine vollständige Übersicht der Schriften Bretschneiders gibt die Selbstbiographie S. 196 ff.

**) Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland, Gotha 1819. — Der Simonismus und das Christenthum, Leipzig 1832 (ins Schwedische übersetzt von Stahl, 1834).

***) Predigten an Sonn- und Festtagen, Leipz. 1823. Casualpredigten und Reden, 1834. Eine große Anzahl einzelner Predigten und Reden. — Andachtsbücher: Über Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung, für Zweifelnde und Trauernde, Leipz. 1813. — Christliches Andachtsbuch für denkende Verehrer Jesu, Halle 1845, 1849.

re auch bei andern Zeitſchriften *), ſowie bei dem Brockhausſchen Kon-
w n mit Beiträgen ſich beteiligt. Die nach ſeinem Tode von dem
gegebene Selbſtbiographie **) zeigt uns am deutlichſten, wie wenig
ders Theologie aus einem innern Lebensgrunde ſich hervorgebildet hat,
dern, wie er ſelbſt äußerlich an ſie gekommen iſt, ſo wurde ſie auch von ihm
hr in der Form äußerlich gelehrter Tätigkeit gehandhabt, eine Tätigkeit, die
Zuſammenhange mit einer allgemein menſchlichen Bildung und im Dienſte
r aufrichtigen und redlichen Geſinnung anregend auf einen großen Teil der
ldeten Mitwelt wirkte und gerechten Anſpruch auf die Anerkennung und den
ık der Nachwelt hat. **Hagenbach †.**

ulle, Bullarium. Breve und Bulle ſind ſchriftliche Erlaſſe
Stuls, mit Verſchiedenheiten, welche ſich allmählich ausgebildet
le iſt in mehr ſolenner, das Breve in einfacherer Form abgefaßt.
r andere Form gebraucht wird, richtet ſich nach der Erwägung
e des Falles. Die römiſchen Biſchöfe bedienten ſich ſchon früh einer
t von Siegeln. Zuerſt brauchten ſie Siegelringe (signacula), dazu
dem Ende des 6. Jarhunderts Siegelkapſeln, bezw. Siegelformen
mae), an der Urkunde hängende Siegel, gewönlich von Blei, auf. Die Bullen
den zu allen öffentlichen Schreiben gebraucht, wärend für die übrigen der in
hs abgedrückte Siegelring diente. Seit dem 13. Jarhundert zeigte derſelbe
beſtimmtes bleibendes Zeichen, den Apoſtel Petrus aus einem Nachen das
werfend (Ev. Matth. 5, 18. 19), daher der Name Fiſcherring (annulus
torius, ſ. d. Art.). Die älteſten Bullen trugen auf der einen Seite den
men des Papſtes, auf der andern das Wort Papa. Die jetzige Form, die,
hdem ſie bereits von Paul I. (a. 757) eingefürt, dann wider verlaſſen war,
von Leo IX. (a. 1049) und Urban II. (a. 1087) hergeſtellt worden iſt, hat
dem Avers die Köpfe der Apoſtel Paulus und Petrus, mit der Unterſchrift
P. A. — S. P. E. (Sanctus Petrus oder Paulus Apostolus, Sanctus Petrus
oder Paulus Episcopus aufgelöſt), auf dem Revers den Namen des Papſtes mit
der Zal. Die durch die Bulle gezogene Schnur iſt bald von Seide in roter und
gelber Farbe, bald von Hanf. — Dieſe feierlichere Form der Ausfertigungen in forma
bullae wandte man ſeit dem 15. Jarh. im allgemeinen nur noch für die wich-
tigeren Angelegenheiten an, wärend für die weniger wichtigen, zuweilen indeſs
auch für ſehr bedeutende, die einfachere Geſtalt des Breve — in forma brevis —
üblich wurde. Die Sprache iſt bei beiden lateiniſch. Die Bulle wird auf ſtarkes
Pergament mit altgalliſcher Schrift geſchrieben (gewönlich wird der Erleichterung
wegen authentiſche Abſchrift in gewönlichen Schriftzügen beigefügt), das Breve
auf dünnes Pergament oder auf Papier, mit italieniſcher Schrift. Statt des an-
gehängten Siegels ergeht es sub annulo piscatorio, welches heute ein bloßer un-
tergedruckter Stempel iſt. Jeder Erlaſs beginnt in alter Weiſe mit dem Namen
des Papſtes und einem Gruße. Beim Breve wird dem Namen die Zal zugefügt,
bei der Bulle dagegegen ſtatt der Zal der Titel Episcopus Servus Servorum Dei.
Den Schluſs bildet beim Breve die einfache Angabe von Ort und Zeit, bei der
Bulle wird die letztere in der Regel genauer nach Kalenden, Nonen, Idus und
dem Regierungsjare des Papſtes angegeben, auch ein Gruß, Wunſch, Fluch u.ſ.w.
hinzugefügt. Die ſolennſte Form iſt die, welche für die im Konſiſtorium (ſ. d. A.
Kardinäle) erlaſſenen Bullen (bullae consistoriales) gebraucht wird. Dieſelben
werden von den Kardinälen unterſchrieben und erhalten auch die Unterſchrift des
Papſtes, welche indeſſen wol gewönlich vom Schreiber der Bulle ſelbſt hinzugefügt
wird. Andern Bullen fehlt dieſe Subſkription und es werden dieſelben nur von

*) So namentlich bei der „Oppoſitionsſchrift für Chriſtenthum und Gottesgelahrtheit".
**) Aus meinem Leben. Selbſtbiographie von K. G. Bretſchneider, nach deſſen Tode zur Herausgabe bearbeitet von Horſt Bretſchneider, Gotha 1851. — Vgl. damit Neudeckers Nekrolog in der Allg. K.-Z. 1848, Nr. 38, neuer Nekrolog der Deutſchen. Jahrg. 26, 1848, Bd. 1, S. 94—108. C. Th. Bretschneideri, Memoria scripsit E. F. Wüstemann, Gotha 1848. 4°.

den verschiedenen bei der Ausfertigung mitwirkenden päpstlichen Beamten unterzeichnet, die Breven aber nur von dem Sekretär der Breven (s. die Konstitution Benedikts XIV. Gravissimum ecclesiae universae vom 26. November 1745, in Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. XVI. Fol. 334 sqq.). Die Ausfertigung der Breven erfolgt nach den besonderen Ressortbestimmungen im apostolischen Sekretariat oder der Dataria, die der Bullen in der Kanzlei. Sie werden regelmäßig gegen Entrichtung einer bestimmten Taxe erteilt. Vgl. Marini, Diplomatica pontificia, Romae 1841; Philipps, Kirchenrecht 3, 640 fg.

Die wichtigeren Breven und Bullen sind in sogenannten Bullarien gesammelt worden. Die ältesten Sammlungen enthielten meistens nur eine kleinere Zal päpstlicher Erlasse. Zu ihnen gehören: Bullae diversorum pontificum a Joanne XXII. ad Julium III. ex bibliotheca Ludovici Gomes. Romae 1550 apud Hieronymum de Chartulariis. 4°. Diese Sammlung besteht aus etwa 50 Urkunden. Dann folgt eine größere von etwa 160 Dokumenten: quae incipit a Bonifacio VIII. et dessinit in Paulum IV., Romae 1559, apud Antonium Bladium. Ein Bullarium von Gregor VII. an bis auf seine Zeit publizirte Gregor XIII., Rom 1579. Diese Sammlung von Cäsar Mazzutellus enthält 723 Urkunden. Demnächst veröffentlichte Sixtus V. in dem magnum bullarium romanum eine Sammlung aus der Zeit Leos I. bis zum Jare 1585, Rom, durch Laërtius Cherubini, 1586, in den Jaren 1617 und 1634 neu herausgegeben und fortgesetzt bis auf Innocenz X. in drei Foliobänden. Sein Son Angelus Maria Cherubini besorgte eine neue Ausgabe, die er bis auf Innocenz X. (1644) fortfürte, Rom 1634 in 4 Tom. Fol. Dazu kam ein 5. Band bis zu Clemens X. (1670) von Angelus a Lantusca und Johannes Paulus a Roma, Rom 1672. — Vollständiger und weiter fortgesetzt sind folgende Sammlungen: Bullarium Magnum Romanum a Leone M. usque ad Benedictum XIV., Luxemburg 1727 bis 1758, 19 Tom. fol. — Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio opera et studio Caroli Cocquelines, Romae 1733 bis 1748, 14 Tom. fol. Neu herausgegeben in: Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio (cura Tomasetti), locupletior facta novissima collectione plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a Leone M. usque ad praesens cura et studio collegii adlecti Romae virorum S. theol. et SS. canonum peritorum . . . . auspicante E. a. R. Dom. S R. E. card. Francisco Gaude, 4°, 1857 — 1872, 24 Bde. An das Bullarium von Cocquelines schließt sich: Bullarium Benedicti XIV., Romae 1754 — 1758, 4 Tom. Fol. (dieses erschien in neuem Abdruck mit Ergänzungen, Mecheln, 13 Tom. 8°), sowie: Bullarii Romani continuatio, summorum Pontificum Clementis XIII., Clementis XIV., Pii VI., Pii VII., Leonis XII., Pii VIII. et Gregorii XVI. constitutiones, literas in forma brevis, epistolas ad principes vivos et alios atque allocutiones complectens, quas collegit Andreas Advocatus Barberi, Romae 1835 sqq. Auszüge daraus lieferten Stephan Quaranta 1611, Flavius Cherubini 1623, Augustin Barbora 1634 u. a., besonders Guerra (pontificiarum constitutionum epitome, Venet. 1772, 4 Tom. Fol.), dazu die mancherlei Sammlungen päpstlicher Regesten.

Es gibt auch Bullarien für einzelne Länder, für einzelne Mönchsorden ꝛc.

Meier (Jacobson †).

Brevier (breviarium), erklärt H. F. Jacobson aus dem Gegensatze von plenarium, „also eigentlich ein abgekürztes oder unvollständiges Gebetbuch, oder eine abgekürzte Agende für den Gottesdienst (officium divinum) im Unterschiede von einer vollständigen". So finden sich in der Tat beide Ausdrücke schon urkundlich im 9. Jarhundert (s. du Fresne, Glossarium s. v. breviarium und plenarium). Allein es ist damit zwar der Gebrauch des Namens bezeugt, nicht aber dessen Ursprung erklärt, welcher vielmehr darin zu liegen scheint, daſs man eine kurz zusammengedrängte und in liturgischen Abkürzungen geordnete Sammlung von Gebeten, die zugleich ein kurzer Auszug aus der hl. Schrift, aus den Kirchenvätern und dem Liederschatz der Kirche war, als Breviar bezeichnet hat. Es war das Handbuch für den täglichen ununterbrochenen Gebrauch zum Opfer der mensch-

ben Gebete (officium) gegenüber dem für den Altar bestimmten Meßbuch für s sakramentale Opfer (sacrificium). Längere Zeit bedeutete Brevier auch nur Sammlung der mit roter Tinte geschriebenen Regeln (rubricae) für die Ver- tung der Liturgie, ein Direktorium. Dagegen ist die Erklärung des Wortes als t von Gregor VII. herstammend, weil dieser die vorgeschriebenen Gebete ab- rzte (Fluck, Kath. Liturgik, Regensburg 1855, II, S. 346), entschieden unrichtig. begegnen auch die Namen officium ecclesiasticum, cursus divinus (göttlicher ges- und Jareslauf), horae canonicae, synaxis und nach dem vorzüglichsten standteile psalmodia. Wenn der Inhalt des Breviers nicht zu allen Zeiten selbe war, so hat sich später in der röm.-kath. Kirche die technische Bedeu- ng dahin festgestellt, daſs Brevier das Gebetbuch und zwar der Inbegriff ist ller Lob-, Dank- und Bittgebete, um das Psalmengebet gruppirt und mit Schrift- ktionen, Homilien, Sermonen und Hymnen durchflochten, welche die Kleriker m Subdiakonate an jeden Tag außer der Messe zu bestimmten Stunden nach r Ordnung und im Geiste der Kirche zu beten haben. Ein Teil des früheren enarium ist das Meßbuch (Missale), für die Meßhandlung als den täglichen uptgottesdienst one die übrigen Sakramente und Sakramentalien bestimmt.

Die Idee des Breviers ist, das Gebot des Apostels „Betet one Unterlaſs!" n äußerer Weise zu versinnbildlichen und zu verwirklichen. Das ganze Leben s Christen soll als ein ununterbrochenes, gewissermaßen ewiges Gebet erscheinen, cht nur in Gesinnung und Werken, sondern auch in Worten; zu allen Stunden nd an allen Orten der Erde soll das Gebet der Kirche zu Gott aufsteigen. Sie etet unablässig mit ihren Kindern und für sie, weil auch der Versucher beständig mhergeht und sucht, welchen er verschlinge; zugleich erfüllt sie damit die unauf- rliche Pflicht der Dankbarkeit. Hiefür knüpfte man an das Herkommen der jü- chen Synagoge an (Dan. 6, 10. 13; vgl. Ps. 55, 18) sowol bezüglich der orgen- und Abendstunden (1 Chron. 24, 30), als auch sonstiger Gebetszeiten, wofür man sehr bald eine direkte Aufforderung in der Psalmstelle 119, 164 „ich obe Dich des Tages siebenmal ꝛc." und v. 62 „zu Mitternacht stehe ich auf, Dir zu danken" zu erblicken glaubte. Es waren zunächst die 3 Stunden (dritte, sechste und neunte) 9 Uhr, 12 Mittags, 3 Nachmittags: worüber Act. 2, 15. 46; 3, 1; 10, 9 zu vergleichen; dazu kam noch Mitternacht, wo Paulus und Silas im Ge- fängnisse zu Philippi gebetet und Gott gelobt hatten (Act. 16, 25), sowie das Gebet bei Anbruch des Tages und der Nacht. Während der Gebrauch, die 3 älteren Gebetszeiten zu beobachten, schon früh allgemeiner in der Kirche bestand (vgl. Tertullian. de oratione cap. 25, de jejunio c. 10; Cyprian. de orat. domin. c. 34—36, welcher übrigens auch die Morgen- und Abendstunde und das nächt- liche Gebet benennt, sowie die 3., 6. u. 9. Stunde: tria statuta et legitima tem- pora precum etc.; ferner Justin. M. Jud. Tryph., Apolog. c. 39: coetus ante- lucani, Clem. Alex. Strom. lib. VII, Apost. Const. lib. VIII, c. 34: Precationes facite mane, tertia, sexta, nona, vespere atque ad galli cantum; im 4. Jarh. benennt, indem wir von den beiden Gregoren, Basilius, Chrysostomus, Ambro- sius ꝛc. absehen, bereits Athanasius de Virginitate Nr. 12 — 20 sieben Stunden und sagt: „die aufgehende Sonne sehe das Buch, die hl. Schriften, in deinen Hän- den, und nach der dritten Stunde sollst du beten ꝛc.; in der Morgenzeit sprich den Psalm [noch heute derselbe] 63: „Gott, du bist mein Gott; frühe wache ich zu dir"; Gregor von Nazianz empfiehlt die nächtlichen Vigilien und die abwech- selnden Gesänge. Vgl. Chrysostomus Auslegg. Ps. 119): — so nahm man die übrigen Stunden ordentlich und pflichtmäßig zuerst in den Klöstern an. Dies bezeugt Hieronymus, der Klosterfreund († 420), epist. VII ad Lact., Ep. 130 ad Demetr. und ep. 108 ad Eustoch., ep. XVII, c. 10 epitaph. Paulae: mane, hora tertia, sexta, nona, vespera, noctis medio per ordinem psalterium canta- bant, wie auch Augustin und vor ihm Basilius († 379), nach ihm namentlich Cassian († 432) u. v. a. Vgl. auch Rosevid. de vitis Patrum lib. I, vita Eu- geniae c. 9. Aus den Klöstern gingen diese Gebetsstunden als ein Teil der vita canonica, daher kanonische Horen genannt, auf die Dom- und Kollegiatstifter über; Benedikt fügte noch das Kompletorium hinzu (Bened. Regul. c. 11), so

daſs vom 6. Jarh. an die Ordnung und Zal der Stunden dieſelbe wie heute war, und Chrodegang (c. 762) nahm alles in ſeine Regel auf (cap. 14 seqq. bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. I. fol. 102 seqq.), was dann in der zu Aachen 817 erneuerten Regel widerholt (cap. 124 sqq. bei Hartzheim a. a. O. fol. 504 sqq.) und allgemein im Frankenreiche verbreitet wurde. Daher finden ſie ſich auch in den Capitula des Hinkmar von Rheims († 882) c. IX (c. 2. dist. XCI. cap. 1. X. de celebratione missarum . . . et div. officiis I, 41) und ſonſt allgemein.

Die Zal der Gebetsſtunden wird urſprünglich verſchieden angegeben und auch ſpäter, indem bald einzelne mit andern verbunden, bald davon getrennt werden. Gewönlich ſieben (Septenarium officium, Septenarius), bisweilen acht (Octonarius). Dieſe Stunden ſind als horae diurnae (officium diurnum) die prima (6 Uhr), tertia, sexta, nona, vespera (9, 12, 3, 6 Uhr) und als horae nocturnae (officium nocturnum) das completorium vor dem Schlafengehen, das aber gewönlich noch den Tagesſtunden zugezält wird, und die matutina (Mette) oder laudes (3 Uhr Morgens), enſprechend den 4 römiſchen Vigilien in 3 Nokturnen und die Matutin im engern Sinn (die jetzigen laudes) geteilt. Zwiſchen den beiden letztern liegt dann mitunter noch als achte Gebetszeit die Mitternacht (nocturnum medianum), gewönlich aber mit der Matutin verbunden; doch wurde dieſe nächtliche Ordnung außerhalb der Klöſter nur wenig beobachtet und wurden überhaupt ſehr häufig die 3 Nokturnen und die laudes in einer Vigilie zuſammenbehandelt. — Mit der Deutung der einzelnen Stunden hat man ſich jederzeit und zu ſehr verſchiedenen Ergebniſſen beſchäftigt, ſ. bereits Cyprian; das Mittelalter ſuchte denſelben je einen beſonderen geheimnisvollen Sinn abzugewinnen und deutete ſie myſtiſch aus; vgl. Hugo a S. Vict. specul. de eccles. myster. c. 3. —

Die für die einzelnen Horen zu gebrauchenden Gebete nahm man anfangs meiſtens aus den Pſalmen. Der Pſalter bildete den feſten Hauptbeſtandteil und diente dem Geſang und dem Gebete zugleich. (Hieron. a. a. O., dazu c. 24. 33 dist. V. de consecr.) Bald belebte und individualiſirte man die einzelnen Pſalmen durch vor- und nachgeſetzte Antiphonen, welche auf den Pſalm je das beſondere Licht der Zeit oder des Tages fallen laſſen, und ſpäter fügte man Kollekten ein, welche der Reihe nach von den Biſchöfen oder Prieſtern geſprochen wurden und den Zweck hatten, der Zerſtreuung zu wehren und die Andacht anzuregen, daher ihre Kürze. Caſſian ſchildert die klöſterliche Praxis (insitutt. lib. II. c. 7) ſo: „Nach Beendigung eines jeden Pſalms erhoben ſich alle zugleich, beteten ein wenig im Stillen, warfen ſich dann nieder auf die Kniee, um Gott anzubeten, worauf ſie ſich wider erhoben und der Vorſteher die Kollekte verrichtete“. Daneben kamen noch andere Gebetsarten vor (Antiphonen und Reſponſorien ꝛc.). In der Folge entſtanden, namentlich um das muſikaliſche Element zu ſichern, eigene Bücher, Antiphonarien, hiefür insbeſondere das von Gregor I. († 604) zuſammengeſtellte (ſ. d. A., vergl. Ranke, Das kirchliche Perikopenſyſtem aus den älteſten Urkunden der römiſchen Liturgie, Berlin 1847, S. 26 fg. verb. S. 12 fg.), desgleichen der ſog. Micrologus de ecclesiasticis observationibus, für deſſen Verf. man gewönlich Ivo von Chartres hält († 1125). Daſs neben den Pſalmen und Gebeten auch Leſungen ſtattfanden, bezeugt ſchon Hieronymus, und Caſſian bemerkt, daſs nach je 3 Pſalmen auch je 3 Lektionen gefolgt ſeien (lib. II, c. 8). Übrigens hatte ſchon das Conc. Laod. 320 (can. 17) Leſungen nach den einzelnen Pſalmen angeordnet. Die Leſungen wurden teils dem alten, teils dem neuen Teſtament entnommen, bloß am Sonntage wälte man ſie ſämtlich aus dem neuen Teſtament; urſprünglich wurden dieſelben beliebig durch den Biſchof beſtimmt und nicht ſelten, zumal an den Jarestagen und Heiligenfeſten, ſchaltete man ſtatt der hl. Schrift die Märtyrerakten oder Heiligenbiographieen ein. Die Aufnahme von Hymnen begegnete längerem Widerſpruch (Konzil Braga 553), beſonders auch in Rom. — Nachdem die Offizien außerordentlich in die Länge gewachſen waren, verkürzte Gregor VII. dieſelben zunächſt für die römiſchen Kirchen 1074 (c. 15. dist. V. de consecr.; ſ. Innoc. Cironii observationes juris canonici [Jenae 1726, 4°] lib. II, cap. 12), welche Form widerholt umgearbeitet in den allgemeinen Gebrauch der Kirche überging. Darin waren

nach Angabe des Micrologus bereits 3 Teile, sonntägliche, Ferial- und Votiv-Offizien, enthalten. Daneben bestanden jedoch eine Menge verschiedener Lokaloffizien und Bücher fort und es herrschte die bunteste Mannigfaltigkeit; für die Verbreitung des römischen Breviers war sehr tätig der Franziskanerorden, dessen General Haymo sich auch durch eine verbesserte Ausgabe im Auftrage Gregors IX. 1241 Verdienste erwarb, sowie nicht minder der Franz.-General Kardinal Quignonez im Jare 1536 durch eine Umarbeitung auf Befehl Clemens VII., nachdem modernisirende Hände an den alten Texten und christlichen Formen des Breviers vieles ungeschickt und selbst in heidnischer Weise verderbt hatten. Quignonez' Brevier suchte wo möglich die ganze heil. Schrift wärend des Jares zur Verwendung zu bringen und die Recitation in vieler Beziehung zu vereinfachen und breitete sich trotz des heftigen Widerstandes, den es namentlich bei der Universität Paris fand, ebenfalls weiter aus, bis endlich Pius V. die Einheit herstellte, indem er durch die Bulle Quod a Nobis 1568 das abermals revidirte und restaurirte Brevier einfürte und ausdrücklich nur diejenigen fortbestehen ließ, welche seit länger als zwei Jarhunderten im Gebrauche waren. Weitere Verbesserungen erfolgten unter Clemens VIII. durch die Bulle Cum in Ecclesias 1602 und unter Urban VIII. durch die Bulle Divinam Psalmodiam 1631. Spätere Bemühungen um eine Reform, von verschiedenen Klerikern beantragt, haben keinen Erfolg gehabt; neuerdings liegt ein solcher Antrag dem Vatikanum vor. (Vgl. Kopp, Die kath. Kirche im 19. Jahrh., Mainz 1830, S. 180 fg.; Binterim, Denkw. der christkath. Kirche, Band IV, Th. I, S. 444 fg.) Die Zal der bei einzelnen Offizien zu betenden Psalmen ist offenbar noch immer zu groß. Geringere Zusätze allgemeiner und namentlich lokaler Natur haben sich bis in die neuere Zeit trotz der Gegenwirkung Roms fort und fort angesetzt. Des eigentlichen römischen Breviers suchte sich früher mit besonderer Energie die französische Kirche zu erwehren. — Das Brevier besteht aus 4 Teilen für die 4 Jareszeiten, von denen jeder 4 Abteilungen enthält, nämlich 1) Psalterium, Psalmen für die kanonischen Stunden der 7 Wochentage, 2) Proprium de tempore für die Feste Christi, 3) Proprium de Sanctis für die Feste der Heiligen, 4) Commune Sanctorum für solche Feste, die keine eigenen Gebetsformulare besitzen. Dazu die Anhänge, das officium B. Mariae, defunctorum, psalmi graduales, ps. poenitentiales, ordo commendationis animae, benedictio mensae, itinerarium clericorum.

Die Verpflichtung zum Breviergebet, es sei öffentlich im gemeinsamen Chordienste (off. divinum publicum) oder für sich (off. privatum), besteht für jeden Geistlichen, der einen höhern Ordo hat, auch wenn er kein Beneficium besitzt, nach alter Satzung (c. 9. dist. XCII. [Conc. Tolet. a. 400], Conc. Carthag. 401 can. 49; c. 13. dist. V. de consecr. [Conc. Agathense a. 506] c. 1. X. de celebr. miss. [III, 41] [Hincmar. Rhem.] c. 9. eod. [Innoc. III. in Conc. Lateran. IV. a. 1215]. Concil. Basil. a. 1435 sess. XXI. c. 8, welches zugleich verlangt, daſs das Brevier reverenter verbisque distinctis gebetet werden soll). Nicht minder ist dazu, wie vorhin bei Verlust eines Teils oder des ganzen Beneficiums, ein jeder verpflichtet, welcher sich im Besitze eines beneficium ecclesiasticum befindet (c. 9. X. cit. [III, 41] Conc. Basil. cit. Constit. 7. Leo X.: Supremae dispositionis, Pius V.: Ex proximo Lateranensi a. 1571 u. a.); ganz besonders aber auch diejenigen, welche durch die vita religiosa oder canonica sich dazu verpflichtet haben (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 12 de reform. u. a.).

Über das Brevier überhaupt vgl. man Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I, lib. II, cap. LXXI sq.; Bingham, Origines lib. XIII, c. IX; Van Espen, De horis canonicis et singulis earum partibus (Opera Tom. I). Der geweiheten oder kanonischen Stunden Alter, Geist und Wesen. Landshut 1835, 8°; Probst, Brevier und Breviergebet.

Auch die griechische Kirche hat unter ihren Ritualbüchern ein Brevier, Ὡρολόγιον, Horologium, mit Gebeten für die einzelnen gottesdienstlichen Stunden, einem vollständigen Calendarium (Menologium) und verschiedenen Anhängen für den Kultus (s. Suicer. Du Fresne s. h. v.).

In der evangel. Kirche hat sich öfter mit dem Institute der Domkapitel und

Stifter auch ein Chor- und Horendienst erhalten, welcher dann den Statuten gemäß wargenommen werden muſs. Dafür, aber auch allgemeiner benützte man längere Zeit die Vorschläge, welche Luther in der „Ordnung gottis dienst ynn der Gemeyne, Wittenberg 1523, in der „deutschen Messe und ordnung Gottis diensts 1526“ u. a. gemacht hatte. (Walch, Luthers Werke, B. X, S. 262 fg.; Erlanger Ausg. deutsche WW. 22, 151 ff., 226 ff.) Besonders genau vergleiche man im einzelnen die Ausfürung in Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrh., wie Band I, 1, 35 u. a. v. O. Von den Stunden wurden nach Luthers Rat vornehmlich die Mette und Vesper beibehalten, in verschiedener Weise mit Auszügen aus den übrigen Horen verbunden (Lossius, Psalmodia 1561; Ludecus, Vesperale und Matutinale 1589; s. Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung in der ev. luth. Kirche. Mit Vorwort von Ehrenfeuchter, 1856), und diese sind als Nebengottesdienste nicht selten bis in die neueste Zeit in Übung geblieben oder werden gegenwärtig widerhergestellt, wie überhaupt die luth. Kirche mehr auf die altkirchlichen Weisen zurückgreift, und die Idee eines lebendigeren, innigeren und häufigeren Gottesdienstes immer mehr Boden gewinnt. (Bunsen, Löhe, Petri, Hommel, Schöberlein ꝛc.). Sogar die eigentliche Breviarienform hat man zu erneuern versucht, wie in „Evangelisches Brevier, von G. Chr. Dieffenbach und Chr. Müller“, 1869 in neuer Ausgabe (Gotha, G. Schloeßmann) erschienen.

One Zweifel ist in den altkirchlichen Breviarien, welche viel mehr bekannt zu werden verdienen, ein hoher Reichtum von Warheit, Innigkeit und Glaube enthalten und in sinnig schöner Form dargeboten; dazu füren dieselben immer direkt in die Schrift. **R. Herold.**

Briçonnet, Wilhelm, dessen Vater als Kardinal und Erzbischof von Narbonne starb, war Schüler des bekannten Lefèvre d'Etaples, der ihm Liebe zur klassischen Gelehrsamkeit sowie zur mystischen Theologie einflößte. Zuerst Bischof von Lodève, und als solcher Gesandter Ludwigs XII. an Papst Julius II. (der Vortrag, den er, 1507, an letztern hielt, wurde damals lateinisch und französisch in mehrern Ausgaben gedruckt), dann Abt von S. Germain-des-prés zu Paris, wonte er mit seinem Vater und seinem Bruder, der Bischof von Toulouse war, dem 1511 zu Pisa gehaltenen und meist nur von Frankreich aus beschickten Konzil bei, dessen Zweck war, die päpstlichen Anmaßungen zu beschränken. 1514 versuchte Briçonnet unter den Mönchen seiner Abtei eine Sittenreform einzufüren, die ihm nur mit Mühe und unvollständig gelang; zugleich nahm er in das ruhige Haus von S. Germain mehrere freisinnige Gelehrte auf, wie Lefèvre, Vatable, Pontanus. 1516 wurde er Bischof von Meaux und ging abermals als königlicher Gesandter nach Rom. Auch zu Meaux suchte er die Sitten der Geistlichkeit zu bessern und Zucht und Frömmigkeit wider aufleben zu lassen; er hielt mehrere Synoden zu diesem Zweck. Als 1521 Lefèvre und seine Freunde Farel, Roussel u. a., welche zu Paris reformatorische Grundsätze verbreiteten, mit Verfolgung bedroht waren, fanden sie eine Zufluchtstätte zu Meaux. Briçonnet gestattete ihnen zu predigen und französische Übersetzungen biblischer Bücher zu verbreiten; zugleich unterhielt er mit der evangelisch gesinnten Schwester des Königs, Margaretha, später Königin von Navarra, einen mystischen Briefwechsel, der, in dunkler Sprache, über die damaligen Gesinnungen des Hofes manchen merkwürdigen Aufschluss gibt. Als jedoch Farel besonders zu frei zu sprechen wagte, und Briçonnet deshalb in den Verdacht geriet, ketzerische Lehrer zu beschützen, verbot er letzterm das Predigen, worauf Farel der erste war, der Meaux verließ. Für die hier bewiesene Schwäche fand der Bischof Entschuldigungsgründe in seinen mystischen, zum Quietismus sich neigenden Ansichten. 1523 hielt er sogar eine Synode, um die Lehre Luthers zu verdammen und widerholte, obgleich one Erfolg, das Verbot des Predigens. Durch den seit 1524 zu Paris immer heftiger werdenden Widerstand gegen die Reformation geängstigt, begehrte er von dem Parlamente die Absendung einer Kommission, um in seinem Sprengel eine Inquisition über den Glauben anzustellen. Diese Kommission verhörte viele Leute, verurteilte Lefèvres Bibelübersetzung zum Feuer und gebot die Prediger gefangen nach Paris

abfüren zu laſſen. Die meiſten indeſſen konnten nach Straßburg und Baſel entfliehen. Briçonnet ſelbſt muſste ſich rechtfertigen, wurde jedoch weiter nicht beläſtigt. Er löſte alle Verbindung mit ſeinen bisherigen Schützlingen auf, hielt ſich von jedem Reformationsverſuche fern, und gab, bis zu ſeinem Tode 1534, zu keinem Zweifel an ſeiner Rechtgläubigkeit mehr Anlaſs. Die wenigen theologiſchen Schriften Briçonnets ſind: zwei zu Meaux gehaltene Synodalreden, 1519 und 1520 (die erſte Paris bei Henr. Stephanus, 4°, 1520; die zweite, ibid., 1522, bei Sim. Colinaeus, 4°); — und der Briefwechſel mit Margaretha, MS. in der National-Bibliothek zu Paris, Nr. 337, Fol.; einzelne Briefe und Fragmente aus dieſer Sammlung finden ſich in den Lettres de Marguerite d'Angoulême, herausgegeben von Génin, Paris 1841, 8°, und in den Nouvelles lettres de la reine de Navarre, von demſ., 1842, 8°. Briçonnet ſoll auch die Contemplationes idiotae des Auguſtinermönchs Raymund Jordanis (aus dem 14. Jarh.), welche Lefèvre zuerſt herausgab (1519, Paris, 4°) ins Franzöſiſche überſetzt haben. Die ziemlich gut geſchriebenen Reden, ſowie die wegen Überfüllung mit geſchmackloſen Bildern kaum genießbaren Briefe, zeugen ſowol von Briçonnets Wunſche, Lehre und Leben auf evangeliſche Reinheit zurückzufüren, als von ſeinem Befangenſein in einer mit Allegorien ſpielenden myſtiſchen Theologie. Zur Vereinigung mit Gott durch die Liebe (Theologia affectiva) gehört, ihm zufolge, Entäußerung von allem Irdiſchen, Erhebung über die äußere, zufällige Form; daher braucht dieſe letztere, als unweſentlich, nicht verändert zu werden, und eine Reformation braucht nicht bis zur Trennung der beſtehenden Einheit zu gehen. So glaubte er reformiren zu können, one ſich von der Kirche loszuſagen, und blieb gehorſam auf halbem Wege ſtehen, als dieſe ihm Schweigen gebot. **C. Schmidt.**

Briesmann, Johannes Br., gehört zu den reformatoriſchen Männern zweiten Ranges, welche als Luthers Schüler das Werk der Reformation im Herzogtum Preußen und in Livland durchfürten und den feſten Grund eines geordneten evangeliſchen Kirchenweſens legten. Er war am 31. Dez. 1488 zu Kottbus in der Lauſitz geboren. Von ſeiner Jugend iſt nichts bekannt. Im J. 1507 bezog er die Univerſität Wittenberg und trat in das Minoritenkloſter ein. Wärend er in der dürren Scholaſtik keine Narung fand, empfing er vielleicht von Johann Staupitz die erſten evangeliſchen Anregungen. Wegen ſeines Fleißes und ſeiner Gelehrſamkeit ließ man ihn ſchon 1510 ſeine erſte Meſſe im Kloſter leſen. Zur Fortſetzung ſeiner Studien begab er ſich nach Frankfurt a. O., kehrte aber bald nach Wittenberg zurück, wo er ſich, der Scholaſtik überdrüſſig, den humaniſtiſchen Studien zuwandte, die eben in Deutſchland friſch aufblühten. Ob und inwiefern er ſchon jetzt mit Luther in einem näheren Verkehr geſtanden habe, wiſſen wir nicht. Sicher iſt, daſs erſt im Jar 1519 die Disputation, welche Luther mit Dr. Eck in Leipzig hielt, für ihn, wie für viele andere junge Männer, die nachher als hervorragende Zeugen der evangeliſchen Warheit auftraten, die entſcheidende Wirkung für ſein inneres Leben hatte, daſs es ſich völlig dem Licht des Evangeliums erſchloſs. Im Rückblick darauf konnte er ſpäter einem ſeiner Widerſacher gegenüber bezeugen: „die Auslegung des Evangeliums, welcher der ſich rühme zu lehren, habe er zu ſeinem Schaden längſt gewuſst; denn er ſei wol zwölf Jare in dem Schulgezänk geweſen und habe faſt ſehr dem Evangelium widerſtrebet, bis es ſeinem gnädigen, an Barmherzigkeit reichen Gott gefallen habe, ihn aus der Grundſuppe der Sophiſterei, in der er ſchier ertrunken geweſen, herauszurücken".

Er ſchloſs ſich fortan eng an Luther an, und mit welcher Liebe dieſer ihm zugetan war und blieb, davon zeugt die zwiſchen beiden gefürte Korreſpondenz. Seine Glaubenserkenntnis wurde durch den Umgang mit Luther immer mehr vertieft und die Frucht ſeines Glaubenslebens zeigte ſich bald in reformatoriſcher Wirkſamkeit, zu der Luther ihn beſtimmte. Die 11 Theſen, welche er 1521 bei ſeiner Promotion zum Doktor der Theologie verteidigte, ſind ſein Erſtlingsbekenntnis und bezeugen eine tiefe Erfaſſung der Glaubenswarheit auf dem Grunde der Erfarung ihrer Kraft am eigenen Herzen *).

*) S. Kappe, Kleine Nachleſe II, Leipzig 1827, S. 595.

Von Wittenberg begab er sich 1522 nach Kottbus und predigte hier seinen Landsleuten ein Jar lang das lautere Evangelium „zum Ärger der Pfaffen und Mönche“ mit großem Erfolg. Vergl. seinen „Unterricht und Ermahnung an die christliche Gemeinde zu Kottbus“ in der Zeitschrift für hist. Theol. 1850. Die Anfeindungen seiner Widersacher bereiteten ihm einen schweren Stand. Nach Wittenberg sich zurücksehnend, empfing er von Luther den Ruf, dorthin zurückzukehren mit der Aussicht auf eine inzwischen von dem Kurfürsten für ihn erbetene Anstellung. Kaum war er diesem Rufe gefolgt, als seine Feinde in Kottbus öffentlich von der Kanzel ihn und Luther mit den boshaftesten Schmähungen überhäuften, wogegen er das oben genannte Sendschreiben an die dortige Gemeinde erließ, in welchem er kräftig, tief und klar die Warheit von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben und das aus diesem Quell strömende neue Leben des Glaubens und der Liebe darlegt und auf diesem allein richtigen Wege zu beharren ermant.

Wie nahe er Luther stand, bezeugt der Auftrag, welchen ihm dieser erteilte (de Wette L.'s Br. II, 287), für seine Schrift de missis et votis monasticis 1523 gegen die Schrift des Franziskanermönchs Kaspar Schatzgeyer de vita christiana et monastici instituti ad eam optime quadrata eine Verteidigung zu schreiben, welche er unter dem Titel ad Chasp. Schatzgeyeri minoritae plicas responsio und mit einer Vorrede von Luther und einer Widmung an Spalatin im Dezember 1523 herausgab.

Inzwischen war Br. von dem Hochmeister Albrecht, der sich dem Evangelio bereits zugewendet hatte (s. den Art.), auf Luthers Vorschlag als Prediger des Evangeliums nach Königsberg berufen worden, wo er im Dom am 27. Sept. 1523 seine erste Predigt hielt und die Reihe der reformatorischen Männer, die Preußen evangelisirten, eröffnete. Bald nachher wurde von Albrecht auch an die altstädtische Kirche ein evangelischer Prediger, Joh. Amandus, berufen, der aber in stürmischem Eifer das Bestehende umzustürzen, das niedere Volk gegen die Mönche und Klöster aufzureizen und in den Kirchen die Altäre, Bilder und Denkmäler zu zerstören begann. Es gelang Briesmann, diesen Sturm zu beschwichtigen und mit Besonnenheit, Ruhe und Festigkeit die Reformation durchzufüren, nachdem Amandus, von dem Luther sagte: „Er scheint Karlstadts Geist zu haben“, aus der Stadt gewiesen war. Luther schreibt an Br.: „Sehr lieb habe ich Dich auch deshalb, weil Du dafür Sorge trägst, dass nicht mit Gewalt und Tumult, sondern alles allein durch die Macht des Wortes Gottes getrieben werde“.

Der Bischof von Samland, Georg von Polenz, neigte sich entschieden dem Evangelio zu und ließ sich von Briesmann in den biblischen Grundsprachen unterrichten, um die h. Schrift aus dem Urtext zu verstehen, und in die Erkenntnis der evangelischen Warheit tiefer einfüren. Wie sein Amtsgenosse, der Bischof Erhard von Queis, bekannte er sich öffentlich zum neuen Evangelium unter feierlicher Lossagung vom Papsttum und dem römischen Aberglauben. Briesmann wurde am Weihnachtsfest 1523 von ihm vor der Gemeinde mit der Verwaltung des Pfarramts am Dom betraut, indem er sich nur die Predigten an den drei Hauptfesttagen vorbehielt. Mit welcher Kraft und Tiefe Br. die Warheit des Evangeliums predigte und mit welchem pastoralen Geschick er dieselbe auf die Herzen und das Leben seiner Zuhörer anwandte, davon zeugen folgende von ihm uns erhaltene Predigten und Schriften: „Ein Sermon über das Evangelium vom cananäischen Weiblein“ 1524; „Ein Sermon von dreierlei heilsamer Beichte“ 1524; „Etliche Trostgespräche für die blöden und schwachen Gewissen und von Anfechtung des Glaubens und der Hoffnung“, 1525. — Es seien hier auch erwänt die später herausgegebenen „zwei Predigten aus dem 4. Kapitel der Genesis, sammt einem Trostbrief wider allerlei Ärgerniß und Trübsal der Christenheit an die christliche Gemeinde zu Rostock“, 1542. Auszüge aus seinen Predigten finden sich bei Seckendorf historia Luth. I. 272.

Wärend Br. in dieser Weise als Prediger und Pastor mit besonnenem Eifer unter fortgesetztem Kampf mit den Widersachern des Evangeliums die Erneuerung des christlichen und kirchlichen Lebens von innen heraus durch nichts anderes e

durch die Macht des göttlichen Wortes sich angelegen sein ließ, wirkte er auch als gelehrter Theolog für tiefere Erkenntnis der Schriftwarheit und gründlicheres Verständnis der Grundlehren des Evangeliums. Wie er seinen Bischof durch Privatvorlesungen in der christlichen Erkenntnis förderte, so hielt er öffentlich für solche, die tiefer in der Schrift forschten, exegetische Vorträge, unter denen besonders die über den Römerbrief von Bedeutung gewesen sind. Er schrieb annotationes in apocalypsin, Wittenb. 1527. Vgl. Luther an B. 6. Mai 1527 b. de Wette III. 175 f. Mit Luther, der widerholt seine große Freude über die Erfolge der Reformation in Königsberg und in Preußen aussprach, blieb er durch einen lebhaften Briefwechsel in dauernder Verbindung. S. de Wette Bd. VI. S. 480 f. das Verzeichnis der Briefe.

Inzwischen war schon widerholt an ihn von Seiten des Rates zu Riga der Ruf nach Livland ergangen, wo bereits durch mehrere Sendschreiben Luthers das Evangelium festen Boden gewonnen hatte. Er folgte endlich diesem Ruf 1527, um dort, nachdem er in Königsberg mit Paul Sperat (seit 1524) und mit Johann Poliander (seit 1525) gemeinschaftlich das evangelisch kirchliche Leben gepflanzt und gepflegt, und der seit 1525 als Herzog von Preußen aus Deutschland zurückgekehrte Albrecht den Ordensstat säkularisirt und eine evangelische Kirchenordnung eingefürt hatte, den Bruder Albrechts, den Koadjutor des dem Evangelio feindlichen Erzbischofs, den Markgrafen Wilhelm von Brandenburg in die Erkenntnis der evangelischen Warheit einzufüren und dem Evangelium weitere Ban zu machen. In Gemeinschaft mit seinem schon seit 1522 in Riga wirkenden Amtsgenossen Andreas Knöpken aus Küstrin, „dem rigaischen Apostel", verfaßte er zur Begründung einer festen kirchlichen Ordnung eine „Kurze Ordnung des Kirchendienstes, sammt einer Vorrede von Ceremonieen an den ehrbaren Rath der löblichen Stadt Riga in Livland, mit etlichen Psalmen und göttlichen Lobgesängen, die in christlicher Versammlung zu Riga abgesungen werden", Rostock 1530, kritisch bearbeitet und mit einer historischen Einleitung versehen neu herausgegeben von Dr. Joh. Geffken unter dem Titel: Kirchendienstordnung und Gesangbuch der Stadt Riga, 1862. In die am 19. Juli 1530 in Rostock vollendete erste Ausgabe konnte Br. von Luthers Liedern mit Einschluss der „deutschen Litanei" bereits 24, darunter auch „Ein' feste Burg", aufnehmen. — Auch in anderen Städten Livlands organisirte Br. das evangelische Kirchenwesen unter Einfürung dieser Kirchenordnung.

Nach vierjähriger Wirksamkeit in Livland kehrte Br. 1531 nach Königsberg zurück, wo er in Gemeinschaft mit den genannten Männern, von denen Sperat Bischof von Pomesanien wurde, das evangelische Kirchenwesen in Bezug auf Lehre und Verfassung weiter befestigte, namentlich aber an der Überwindung der von Deutschland und Holland aus eingedrungenen widertäuferischen Bewegung, welche, von dem herzoglichen Rat Heideck unterstützt, das ganze Reformationswerk gefärdete, einen wesentlichen Anteil hatte. Er beteiligte sich an der allgemeinen Kirchenvisitation, welche der Herzog Albrecht durch das ganze Land vornahm, um das gottesdienstliche Leben und das evangelische Gemeinwesen zu ordnen. Auch hatte er Luthers Rat nicht vergessen: „Trage Sorge für Errichtung von Schulen; denn hier merket Satan, dass es auf ihn losgeht". Er bestimmte den Herzog, eine Kathedralschule und ein Archipädagogium zu stiften; er veranlaßte die Begründung einer höheren gelehrten Schule, aus der sich nachher 1544 die Universität zu Königsberg entwickelte, als deren Vizekanzler er bis zu seinem Tode fungirte. In welchem Grade er die Gabe der Kirchenregierung und kirchlichen Verwaltung besaß, ist daraus ersichtlich, dass der Bischof Georg von Polenz sich nicht damit begnügte, ihn als seinen Substituten im Dompfarramt eingesetzt zu haben, sondern ihn sich auch als Vikar für die Regierung des samländischen Bistums adjungirte, und dass der Herzog Albrecht, als Polenz 1546 sein bischöfliches Amt niederlegte, ihn unter dem Titel eines Präses des samländischen Bistums mit der selbständigen Verwaltung desselben betraute. Dieses Amt bekleidete er bis zu seinem Tode, 1. Okt. 1549.

Rhesa, De primis quos dicunt sacrorum reformatoribus in Prussia I. 1823,

nach einem Manuskript von Wigand, Bischof v. Pomesanien, † 1587 (Stadtbibliothek zu Königsberg). — Gebser und Hagen, Der Dom zu Königsberg i. Pr. I. 1835, S. 267 ff. — Epistolae Brismanni, 1837. — Bayer in: Erläutertes Preußen, II. S. 297 f., III. S. 180 f. — Hartknoch, Kirchengesch. des Königreiches Preußen, 1686, S. 258 ff. — Cöleſt. Mislenta, Manuale Prutenicum, 1636. — Arnold, Gesch. der Univ. Königsberg, II. 488 f. — Pisanski, Preuß. Literat.-Gesch., 1791. — Ranke, Deutsche Gesch., 3. A., II. 54 f. — Köstlin, Luther I. 658. 661. 680. 709. II. 155. **David Erdmann.**

Brigitta die Heilige, s. Birgitta.

Brigitta der Irländer. — Der Name dieser berühmten hiberniſchen Schutzheiligen sollte richtiger „Brigida“ geschrieben werden. Die irländische Brigitta oder Brigida war eine jüngere Zeitgenossin des heiligen Patricius, des Apostels der Irländer, gehört also der zweiten Hälfte des fünften und dem angehenden sechsten Jarhundert an. Als ihr Todesjar steht das Jar 523 ziemlich fest; aber eben hiedurch wird es sehr zweifelhaft, ob sie in der Tat, wie die Sage will, eine geraume Zeit mit Patricius zusammengewirkt und denselben nur um 30 Jare überlebt habe. Denn schwerlich ist Ushers Zeitbestimmung richtig, wonach Patricius erst 493, also in einem Alter von mehr als 120 Jaren, gestorben sein soll. Sonst weiß man in betreff der Lebensumstände Brigidas so ziemlich gewiss, dass sie die Tochter und zwar, wie es scheint, die uneheliche Tochter eines gewissen Dubtach oder Duptach zu Fochart Muirthemne in Leinster war (schon Bernhard, Vita S. Malach. c. 25, gibt diesen Flecken als ihren Geburtsort an); dass sie als etwa 14järige Jungfrau in einem Kloster zu Meath aus der Hand des Bischofs Macaille (Mackalle, Machaldus) den Schleier empfing; dass sie, durch ungewönliche Frömmigkeit und Woltätigkeit alsbald zu großem Ruf und Einfluss gelangt, zuerst das Kloster Kildare (Kill-Dara, d. h. Zelle der Eiche, nach einer großen, noch im 17. Jarhundert als Stumpf vorhandenen Eiche, unter welcher die erste Zelle dieses Klosters von ihr errichtet worden war), dann noch mehrere andere Klöster gründete, z. B. zu Breagh in Meath, zu Hay in Connaught, zu Cliagh in Munster, dass sie endlich, etwa 70 bis 89 Jare alt, am 1. Februar des oben genannten Jares starb und zu Kildare begraben wurde, wo die Nonnen ihres Klosters (des s. g. „Feuerhauses“) ihr Andenken durch Unterhaltung eines ewigen Feuers ehrten, bis im Jare 1220 der dasige Bischof dies zu mancherlei Aberglauben gemissbrauchte „St. Brigidenfeuer“ ausgehen zu lassen befahl. — Im übrigen bildet ihre Lebensgeschichte, schon nach den ältesten vorhandenen Berichten, ein Konglomerat von Mirakeln, deren Seltsamkeit und Überschwenglichkeit alles gesunde Maß übersteigt. Schon vor ihrer Geburt schien ihr Haus in Flammen zu stehen. Ein Seher (magus) soll ihrem Vater, als er die mit ihr schwanger gehende Sklavin Brotseach, sein Kebsweib, erblickte, die künftige Größe des noch ungeborenen Kindleins vorhergesagt und bald darauf die samt ihrer Mutter (auf Antrieb der rechtmäßigen Gattin Duptachs) aus dem Vaterhause Verstoßene zu sich genommen und an seinem Wonsitze in Connaught auferzogen haben. Schon als kleines Kind soll sie geweissagt haben, indem sie z. B. unter Hinweisung auf die rings um sie her sich ausbreitenden Gefilde des grünen Erin die Worte „Meum erit hoc, meum erit hoc! ausgerufen und damit auf ihre einstige geistliche Herrschaft über diese Insula sanctorum hingewiesen hätte. Die Wunder, die sie als dienende Nonne und Klostervorsteherin vollbracht haben soll, dienen besonders zur Verherrlichung ihrer Gutmütigkeit und profuse Woltätigkeit. Die Milch, die sie buttern soll, schenkt sie lieber den Armen, erlangt aber dann durch ihr Gebet eine so reiche Gabe an Butter, dass sie den mehr abliefern kann, als ihre Gefärtinnen. Auf änliche Weise wird ihr der Speck wider ersetzt, den sie einst, statt ihn zu kochen, einem hungernden Hunde gegeben; desgleichen ein anderes Mal das Schwert ihres Vaters, das sie aus Mitleid einem Armen geschenkt hat; ja einmal sogar die kostbaren Messgewänder eines Bischofs, die sie an einen unbekannten Bettler weggegeben hatte, der aber kein anderer als Christus selbst war, u. s. w. Einem siebenmal hintereinander in stets neuer Ver-

kleidung zu ihr kommenden Bettler schenkte sie an einem Tage sieben Hämmel von ihrer Heerde, one dass sich diese dadurch verminderte. Ein kostbares silbernes Gefäß, das sie dreien etwas streitsüchtigen Armen geschenkt hat und das diese nicht gleich unter sich zu teilen wissen, zerschmettert sie kurzerhand an einem Steine in drei Stücke, von denen dann eins genau so schwer wiegt wie das andere. — Einem der Stärkung bedürftigen Kranken verwandelt sie das Wasser, das sie für ihn aus einer nahen Quelle geschöpft hat, durch ihr Gebet in wolschmeckendes Bier, speist eine ganze Gesellschaft von Bischösen, die einst in ihrem Kloster eingekehrt sind, mit der Milch einer einzigen, dreimal wärend dieses einen Tages gemolkenen Kuh; schützt die auf ihrem Erntefelde beschäftigten Schnitter einen ganzen Tag hindurch vor einem furchtbaren Platzregen, der unterdessen alle umliegenden Felder heimsucht; gibt Blindgeborenen das Gesicht, Stummen die Sprache wider u. s. w. Über die Elemente der Natur besitzt sie eine solche Gewalt, dass sie einen breiten Strom plötzlich in ein ganz anderes Bett zu lenken vermag, die Ersäufung mehrerer Räuber, welche Vieh von ihrer Herde wegtrieben, durch die plötzlich austretenden Wasser eines Flusses bewirkt, ja ihre einst vom Regen durchnässten Kleider dadurch trocknet, dass sie dieselben über einen Sonnenstrahl wie über ein ausgespanntes Seil aufhängt! Mit wilden Ebern, Wölfen, Füchsen, Enten u. dgl. verkehrt sie auf dem vertrautesten Fuße; ein Fischlein schafft auf ihren Befehl das ins Meer geschleuderte silberne Halsband einer befreundeten Frau wider herbei u. s. f.

Sinniger und weniger ungeheuerlich ist, was von Brigidas mannigfaltigen Traum- und Visionswundern erzält wird. So träumt sie einst, wärend der mit ihr auf einer Reise begriffene St. Patrick den Heiden das Evangelium predigt, sie sehe weißgekleidete Pflüger und Säeleute die hibernische Insel mit einer rasch und reichlich heranwachsenden herrlichen Sat bepflanzen, dann aber andere, schwarze Ackerleute nachkommen, welche alles wider umpflügen und üppig wucherndes Unkraut an die Stelle des edlen Weizens säen; was ihr von Patrick auf die schlimmen Ketzer und Irrlehrer gedeutet wird, die dereinst die von ihm und ihr ausgestreute gute Sat auszurotten trachten würden. Oder sie sieht sich in einer ihrer Ekstasen nach Rom versetzt und hört hier über dem Grabe der Apostelfirsten eine Messe lesen, deren Formen und Gebräuche ihr so wol gefallen, dass sie sofort von dem Wunsche erfüllt wird, dasselbe Ritual auch nach Irland verpflanzt zu sehen. — Wie bei diesen beiden letzteren Geschichten und bei einigen ärlichen die der Erfindung zu Grunde liegende römisch-klerikale Tendenz deutlich genug hervortritt (vgl. auch Ebrard, Die iroschottische Missionskirche des 6.—8. Jchrh., S. 515 ff.), so tragen viele der vorher angefürten Legenden ein eigentümlich weltliches, volkstümliches, ja ans Heidnische gemanendes Gepräge. Brigida erscheint in nicht wenigen jener Züge als eine Art von woltätiger Naturgottheit, die bald Hirten, bald Ackerbauern ihre segensreiche Herrschaft über die Elemente zu verspüren gibt; ihre Fürsprache bei den himmlischen Mächten füllt, nach einem bis auf den heutigen Tag fortdauernden Glauben, Speicher und Scheuern mit Vorräten. Vielleicht ist die Vermutung nicht allzu kün, dass in ihrer ganzen so ungewönlich wunderreichen Erscheinung, sowie in ihrem eigentümlichen Feuerkultus, dem letztlich durch Einschreiten von kirchlicher Seite ein Ende gemacht werden musste, etwas von der Verehrung der altheidnischen Göttin Ceridwen fortlebt, dieser celtischen Ceres, der ebenfalls segnende Einwirkung auf die Feldfrüchte zugeschrieben wurde und deren Hauptheiligtum sich in Kildare befand. Wie man denn entdeckt hat, dass die Kirche des dasigen Klosters der heiligen Brigida auf den zertrümmerten Grundmauern des ehemaligen Ceridwen-Tempels errichtet ist und dass sich unterhalb dieser Fundamente geräumige Gewölbe erstrecken, worin die alten Iren Fruchtvorräte aufbewart zu haben scheinen (s. Transactions of the Irish Academy, III, 75 und vergl. Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur, 1859, S. 196). Bei dieser Annahme der Umwandlung jener heidnischen Naturmutter in eine christliche Schutzheilige wird auch der Umstand um so leichter begreiflich, dass Brigida schon frühzeitig mit einer der Jungfrau Maria vergleichbaren Glorie umgeben, ja in manchen alten Legenden und Gesängen geradezu als

die Maria der Irländer gefeiert wird. Schon in ihren älteſten Biographieen findet ſich die Sage: ſie ſei einſt mit einer älteren Nonne auf eine Synode gereiſt, die auf der Heide von Liff gehalten wurde; einer der daſelbſt verſammelten Biſchöfe habe vor dem Beginn der Beratungen im Traume die heilige Jungfrau Maria gezeigt bekommen und dann bei Brigidas Ankunft plötzlich vor Erſtaunen ausgerufen: „Haec est Maria, quam vidi: quia formam illius manifeste cognosco!“ Alle Anweſende hätten ſie infolge davon „quasi in typo Mariae“ verehrt oder, wie es in einer anderen Quelle heißt, als die „Maria Hibernorum“ geprieſen. Altiriſche Hymnen ſtellen ſie oft entweder mit Maria, als der einzigen an Stärke und Einfluſs ihr vergleichbaren Heiligen zuſammen oder nennen ſie geradezu „Mutter Chriſti“, „Mutter des Herrn“ ꝛc. In einem derſelben heißt es von ihr:

„She annihilates the sins of the flesh in us —
This flowering tree, this mother of Jesus,
The perfect Virgin, beloved, of sublime dignity;
I shall be saved at all times by my Leinster Saint.“

In einem anderen wird ſie angeredet:

„Brigit, mother of my Lord
Of heaven, a Sovereign the best born.“

Derſelbe iriſche Gelehrte (Dr. J. H. Todd zu Dublin, in ſeinem „Book of Hymns of the Ancient Church of Ireland“, 1855), deſſen engliſche Überſetzung der betreffenden iriſchen Verſe wir hier angefürt haben, teilt einen angeblich von Biſchof Ultan († im Jare 656) herrürenden und jedenfalls ſehr alten Hymnus in laudem S. Brigidae in lateiniſcher Sprache mit, deſſen Schluſsſtrophe lautet:

„Audite Virginis laudes, sancta quoque merita:
Perfectionem, quam promisit, viriliter implevit.
Christi matrem se spopondit dictis et fecit factis
Brigida aut amata veri Dei regina.“

Auch das alte Officium S. Brigidae, das z. B. noch 1622 zu Paris, offenbar zu kirchlichem Gebrauche gedruckt wurde, enthält an einer Stelle jene Geſchichte von der Erkennung Brigidas als „altera Maria“ auf jener Synode und redet die Heilige zu widerholten Malen als „alia Maria“ oder „similis Mariae“ ꝛc. an (vgl. noch Ebrard a. a. O.). Faſt unzälbar ſind die nach Brigida benannten Kirchen, Klöſter und Ortſchaften; noch zu Anfang des 17. Jarhunderts zälte Colgan, ihr Hauptbiograph in neuerer Zeit, deren über 60 in nur fünf iriſchen Bistümern auf. Sehr eifrig wurde die Heilige aber auch in Schottland und England verehrt, nur daſs ihr Andenken hier mit demjenigen zweier ſpäteren Brigiden mehr oder weniger zuſammenfloſs, von denen die eine um das Jar 700 zu Abernath in Schottland, die andere kurz zuvor zu Glaſtonbury in England gelebt haben ſoll. — Der angeblich von ihr geſtiftete Nonnenorden (mit weißem Rock und ſchwarzem Mantel und Schleier als Ordenstracht) ſcheint ſchon gegen Ende des Mittelalters mehrfach mit dem Orden der ſchwediſchen Birgitta (dem ſ. g. St. Salvator-Orden) verwechſelt worden zu ſein. Ächte hiberniſche Brigiden-Klöſter ſollen ſich u. a. in Kildare, ſowie in Armagh befunden haben; vgl. Helyots Geſch. der Kloſter- und Ritterorden, II, K. 21, S. 173 f.

Als ältere Biographen der Heiligen werden genannt: Ultan, Biſchof von Ardbrecchan in Meath, † 656; Aileran (oder Eleran); Cogitoſus (offenbar ein fingirter Name); Chilianus (Verfaſſer einer ſehr ausfürlichen Vita in Hexametern); Laurentius von Dunelm und andere. — Die dieſen beigelegten Vitae hat zuerſt Colgan in ſeinem großen Werke: Trias thaumaturga, 1647, vereinigt herausgegeben. Auf dieſer Sammlung fußt dann die Bearbeitung in den Antwerpener Actis Sanctorum, Tom. I. Februarii, p. 99—183 (1658). — Vergl. Stadler u. Heim, Heiligen-Lexikon I, 513, ſowie Todd a. a. O. beſonders S. 64 ff. („St. Brigid the Mary of the Irish“). **Zöckler.**

Brigittenorden, ſ. Birgitta.

Brill, Jakob, geb. den 21. Jan. 1639, geſt. den 28. Jan. 1700 zu Leiden,

war ein Anhänger des Pontiaan van Hattem, welcher einer der bedeutendsten Verbreiter des mystischen (spinozistischen?) Pantheismus in der niederländischen reformirten Kirche war und deshalb 1683 seines Predigtamtes in Philippsburg in Seeland entsetzt worden war. Br. war anfangs — als Student? — ein rechtgläubiger Bostianer gewesen, war dann ein heterodoxer Coccejaner geworden und auf diesem Wege bald bis zur gänzlichen Separation von jeder Kirche fortgeschritten. Seines Amtes ursprünglich ein Katechesirmeister (ungelehrter Privat-Katechet, jedoch im Dienste der Kirche zur Vorbereitung auf die Konfirmation) ward er später Privatlehrer und christlicher Volksschriftsteller, indem er in den Jaren 1685—1699 gegen 40 vielgelesene Schriftchen erbaulich-mystischen Inhaltes verfasste, welche zusammen zuerst 1705 in Amsterdam in 4 und bald darauf auch in hochdeutscher Sprache (in Büdingen und Leipzig) erschienen sind. Poiret lobt von ihnen, dass sie der Form nach vornehmlich der heiligen Schrift und der deutschen Theologie entnommen, dem Inhalte nach in einem innigen, gründlichen, milden, friedfertigen und alles immer auf die Einigkeit und das einige und höchste Ziel zurückfürenden Geiste geschrieben seien. In seinem mystisch-separatistischen Dringen und Streben nach dem inwendigen Christus (Christus in uns) verlor er den auswendigen (geschichtlichen und persönlichen) Christus (Christus für uns) viel zu sehr aus den Augen, setzte die Offenbarung aus der Natur (aus dem innern Lichte) über die (äußerliche) aus der heil. Schrift, und seine Lehre artete daher in bedenklichen unbiblischen und unchristlichen mystischen Pantheismus und Panchristianismus aus. So sagt er z. B.: Das rechte Opfer Christi soll nicht am Kreuz, sondern in uns geschehen; der Christus nach dem Fleisch hindert die Zukunft Christi nach dem Geist; alles, was in der Schrift und Natur uns vorkommt, ist nichts anderes als Figuren und Bilder von dem unendlichen Leibe, der durch Christi Geist unserer Seele eingedrückt und abgebildet ist. Der ware Christ steht als ein neuer Mensch in dem göttlichen Lichte, welches in seinem Innersten brennt und einen helleren Schein gibt, als das der göttlichen Offenbarung. Er kennt Christum nach dem Geist und nicht mehr nach dem Fleisch. Er ist als Christ ganz geistlich, lebend in der Liebe, niedrig, klein, leidsam. Selbstverleugnung ist das Ziel seines Strebens; ihr jagt er nach, um in sein eigen Nichts zu versinken, um als ein neues, höheres Wesen der Natur Gottes teilhaftig zu werden, um eins zu sein mit Gott und in Gott gesättigt zu sein.

(Nach Poirets biblioth. mysticorum selecta 1708, Unschuldige Nachrichten 1712, 876—882, wo Brills Schriften aufgezält sind, und Ypey en Dermout: Gesch. van de hervormde kerk in Nederland. Breda 1824, Tom. III.)

M. Göbel. †

Brittinianer, Abart der Augustinereremiten, von ihrem ersten Aufenthaltsorte, Brittini, einer Einöde in der Mark Ancona, so genannt, deren Regel durch Gregor IX. bestätigt wurde. **Herzog.**

Brochmand, Jesper Rasmussen, Dr. der Theol., Bischof von Seeland, ist unter den skandinavischen Dogmatikern — bis auf Dr. H. Martensen — der auch im Auslande berühmteste, verdient aber außerdem zu den Lebenszeugen der lutherischen Kirche im 17. Jarh. gezält zu werden. Er wurde den 5. Aug. 1585 in der Hafen- und Handelsstadt Kjöge auf Seeland geboren. Als dreizehnjähriger Knabe wurde er von seinen bemittelten Eltern der „lateinischen Schule" zu Herlufsholm übergeben (einer Stiftung des ebenso frommen als tapferen Seehelden Herluf Trolle — starb 1565 — und seiner Gattin). Unter der Anleitung des dortigen Rektors, des berühmten Philologen Johannes Alanus, machte er so rasche Fortschritte, dass er schon im J. 1601 die Universität zu Kopenhagen beziehen durfte. Aber schon im selben Jare wurde der Jüngling wider nach Herlufsholm zurückgerufen, um als Lehrer an der Schule zu wirken, deren Schüler er jüngst gewesen war. Als sein verehrter Rektor kurz nachher an jene Universität als Professor pädagogicus (d. h. Prof. eloquentiae) berufen wurde, beschloss Brochmand, alles aufzubieten, um ins Ausland gehen zu können. Durch die Zustimmung und die Mittel seiner inzwischen verwitweten Mutter gelang es ihm. Im J. 1603 verließ er seine Heimat, um, nach dem Vorgange der meisten damaligen

Gelehrten Dänemarks, in Holland zu studiren, wo besonders die philologischen und philosophischen Studien in Blüte standen. In Leiden genoss er drei Jare lang den Unterricht von Männern wie Just. Lipsius und J. J. Scaliger, und studirte insbesondere die alten Sprachen, Geschichte und Philosophie. Zu seinen Studiengenossen und Freunden gehörten Hugo Grotius, J. Meursius und Cl. Salmasius. Im J. 1606 begab er sich nach Franecker, wo ihm, dem Ausländer, und obgleich er noch gar keinen akademischen Grad besaß, dennoch gestattet wurde, an der, erst 1585 gestifteten, angesehenen Universität über Philosophie zu lesen. Die dort gehaltenen Vorlesungen sind großenteils abgedruckt in seinen: Disputationes variae philosophicae. Franeq. 1607. 8°.

Von Franecker wurde er, 23 Jare alt, nach Hause berufen, um das Rektorat der Herlufsholmer Schule zu übernehmen; jedoch erwarb er sich vorher an der heimischen Universität den Magistergrad. Schon zwei Jare nachher wurde er nach Kopenhagen versetzt, und zwar als Professor pädagogicus. Mehrere Jare kultivirte er in seinen Vorlesungen hauptsächlich das klassische Altertum, anfänglich das römische, später auch das griechische. Man hat über dem Theologen Brochmand im allgemeinen zu sehr den Philologen vergessen. Aber seine Dissertationes, vorzüglich seine Quaestiones miscellaneae philologicae et philosophicae 1615, 4°, sind Zeugnisse seiner umfassenden Kenntnis der klassischen Litteratur. Als der treffliche Hans Resen 1615 seine theologische Professur mit der bischöflichen Würde vertauschte, ward Brochmand sein Nachfolger, worauf dieser alsbald mit dem Doktorat der Theologie beehrt wurde. Aber kaum hatte er die neue Amtstätigkeit begonnen, als sie schon eine Unterbrechung erlitt. Der König Christian IV., welcher längst auf dieses ingenium praecox aufmerksam geworden, übertrug ihm die Erziehung und Unterweisung des 12järigen Kronprinzen Christian und knüpfte zugleich ein näheres, persönliches Verhältnis zu ihm an, welches er stets aufrecht gehalten hat. Ungern trennte sich Brochmand von der Universität, wo er mit Erfolg und Beifall docirte; er erkannte aber die hohe Bedeutung der ihm übertragenen Aufgabe und gab sich derselben aufs gewissenhafteste hin. Mehrere seiner hinterlassenen Briefe zeugen von dem Ernste und der Liebe, womit er den Prinzen zu warer Gottesfurcht anzuleiten bemüht war; und dass er überzeugt war, sein Werk nicht vergeblich getan zu haben, ersieht man aus der Leichenrede, die er später dem hoffnungsvollen Prinzen gehalten hat, welcher kurz nach seinem königlichen Vater starb (1648).

Im J. 1620 kehrte Brochmand zu seiner akademischen Tätigkeit zurück; und der König (von seinen Zeitgenossen als Freund der Kirche und Schule, ja, von dem bekannten J. B. Scuppius gepriesen als „der dänische Josaphat") bewies ihm seine Anerkennung auch dadurch, dass er ihm eine Pfründe im Lunder Domkapitel schenkte. Über ihn, als öffentlichen Docenten, urteilte Bischof E. Pontoppidan (s. d. Art.) also: „Mit Brochmand erst begann das theologische Studium an der Kopenhagener Universität zu blühen". Man pflegt die damalige Zeit in der Litteraturgeschichte Dänemarks „den gelehrten Zeitraum" zu nennen; alle Gelehrsamkeit aber war Theologie, und als der gelehrteste Theologe im Lande galt Brochmand. Die theologische Entwickelung Dänemarks war aber Schritt für Schritt derjenigen gefolgt, welche das Mutterland der Reformation, Deutschland, durchmachte. Auf die mildere „philippistische" Richtung, welche mit Niels Hemmingsen (gest. 1600) zu Grabe ging, folgte die Herrschaft der strengen Orthodoxie, und ihr Bannerfürer ward Brochmand. Seine Leitsterne und Vorbilder waren vor allem Luther, dann (obgleich von der dänischen Kirche nicht als Symbolschrift anerkannt) die Formula Concordiae, ferner L. Hutter, Ägid. Hunnius, Mart. Chemnitz, Joh. Gerhard (welcher um jene Zeit einen Ruf nach Dänemark erhielt); Brochmand selbst aber ward durch sein (unten näher zu charakterisirendes) auch im Auslande hochgeschätztes Werk: Universae theologiae systema (zuerst 1633, 4°, in Dänemark, zuletzt in sechster Auflage 1658, Fol., in Ulm erschienen) einer der größten systematischen Theologen in jenem Zeitalter der streng logisch gegliederten Systeme.

Aber sowie ihn das Interesse für das christliche Leben unter allen seinen

gelehrten Arbeiten vorzugsweise und beständig beseelte, so legte er's schon frühe darauf an, unter dem Volke christliche Erkenntnis und Gesinnung zu fördern. Schon 1627 schrieb er daher eine populäre Warnung vor dem Papismus; und in den Jaren 1635 und 38 gab er seine Hauspostille heraus, mit dem Nebentitel: Sabbati sanctificatio, welche (auch in der Sprache und Ausdrucksweise einen Fortschritt bezeichnend) bis auf diesen Tag, sowol in Norwegen als in Dänemark, ein lieber Hausfreund in gewissen Kreisen geblieben ist. Seine Predigt nähert sich der Homilie, indem sie Evangelium und Epistel kurz und einfach auslegt und an diese Auslegung ihre gottseligen Gedanken anknüpft. Durchweg sucht Br. nachzuweisen, wie ein jeder anstoßen müsse, es sei zur Rechten oder zur Linken, der vom Worte Gottes abweicht und den trüglichen Gedanken seiner Vernunft Gehör gibt. Auch an den kirchlichen Kämpfen seiner Zeit beteiligte er sich eifrig. Der calvinistisch gesinnte Bischof von Fünen, Hans Knudsen Veile, fand in ihm einen entschiedenen Widersacher, welcher sogar das Stift desselben durchreiste, um zu untersuchen, wie viel Ärgernis den Seelen durch die Irrlehre gegeben sei. Ja, er besann sich auch nicht, in Gemeinschaft mit der theologischen Fakultät, gegen den in vieler Hinsicht ausgezeichneten und ihm so innig befreundeten Reichsrat Holger Rosenkrands eine Erklärung abzugeben, da dieser über die Bedeutung der guten Werke für die Rechtfertigung eine etwas bedenkliche Lehre vortrug. Als der bekannte schottische Geistliche, Johann Duräus (s. d. Art.), bei seinem Bestreben, eine Union der beiden protestantischen Kirchen herbeizufüren, auch nach Dänemark kam, war es nicht zu verwundern, dass Br. ihm stark entgegenarbeitete.

Im J. 1638 starb der Bischof von Seeland, Resen. K. Christian IV. entsprach nur der allgemeinen Voraussetzung, als er den im In- und Auslande gefeierten D. Brochmand durch Vermittelung seines Kanzlers Cl. Friis zu dem erledigten hohen Amte berief. Dieser wollte indes dem Rufe nicht anders folgen, als wenn er der Kirchenordnung gemäß erwält würde, worauf denn der vom Könige berufene Konvent sämtlicher Pröpste Brochmand einstimmig wälte. Mit hohem Ernste trat er 1639 das Amt eines Primas der dänischen Kirche an. „Seinen eigenen Wandel unter strenge asketische Zucht stellend, trug er mit dem Schmerze eines Jeremias die sittliche Verderbnis seines Volkes auf dem Herzen, und mit dem Liebeseifer eines Moses trug er sie fürbittend seinem Gotte vor" (Tholuck). Von dieser seiner priesterlichen Gesinnung liegen viele Zeugnisse vor.

Als Bischof erließ er alsbald „Synodal-Schreiben" an die Pröpste, welchen er nicht allein ans Herz legte, die Geistlichkeit zu größerem Ernste und Eifer anzuhalten, sondern ihnen u. a. auch anbefahl, mit Nachdruck vorzugehen gegen die Überreste päpstlichen Aberglaubens, welche sich noch vieler Orten im Lande vorfanden. Im J. 1640 wurden die herkömmlichen lateinischen Chorgesänge abgeschafft, so dass erst seit dieser Zeit der ganze Gottesdienst in dänischer Sprache abgehalten wird. Bisher waren beim heil. Abendmale Brot und Wein one jede Spendeformel stillschweigend ausgeteilt; auf Brochmands Vorschlag wurde 1646 die noch heute gebräuchliche Formel: „Das ist Jesu warer Leib; das ist Jesu wares Blut" im ganzen Umfange der dänischen Kirche eingefürt. Dreizehn Jare hat Br. das Bischofsamt verwaltet. In den letzten Jaren hatte er mit dem bekannten Grafen und Reichshofmeister Korfids Ulfeld eine Fehde in Anlass der anstößigen Ehescheidung des Königs von der Christine Munk. Am Ostermontag 1652 starb er mit den Worten: „Komm, o komm, Herr Jesu". Mit seiner ihm gleichgesinnten Gattin, Cäcilia Blankenberg, hat er mehrere Kinder gehabt, welche aber alle jung starben. Da beschloss er, sämtliche Einkünfte seines Amtes zu frommen Zwecken anzuwenden. Nach dem Vorgange jenes Niels Hemmingsen, unterhielt auch er in seinem Hause schon als Professor, besonders aber als Bischof, eine ziemlich große Pflanzschule junger Studirender. Aus dieser ist u. a. auch H. Svane hervorgegangen, welcher nachher als Bischof bei der Einfürung des unbeschränkten königlichen Absolutismus eine Hauptrolle gespielt hat (1660), ferner auch der berühmte Statsmann Peter Griffenfeld, welcher zuerst als Haus- und Tischgenosse Brochmands sein Glück bei K. Frederik III. gemacht hatte.

Winding sagt von Br.: „er war ein rigidus sacrorum et vitae exactor, dabei aber liebreichen, gottergebenen Gemütes“. Und von seiner christlichen Milde und Langmut gegenüber seinen Beleidigern leben heute noch im Munde des Volkes mehrere Anekdoten (s. Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche vor und während des 30jähr. Krieges, Berlin 1859, S. 306).

Sein Hauptwerk: „Universae theologiae systema“ nennt Pontoppidan fast unvergleichlich, und Tholuck „ein Lehrbuch, wie man es noch jetzt in den Händen aller lutherischen Prediger sehen möchte“. Es zerfällt in zwei Hauptteile (der erste die Art. 1—17, der zweite die Art. 18—49 umfassend). Jeder Artikel (d. h. Kapitel oder Hauptstück) wird in dreifacher Weise abgehandelt: thetisch, antithetisch und paränetisch, oder, wie der ausführliche Titel besagt: ita, ut primo vera sententia afferatur et adseratur, secundo controversiae priscae et recentes expediantur, tertio praecipui conscientiae casus e verbo divino decidantur. Nach damaliger Sitte wird jedes Kapitel in sectiones oder quaestiones geteilt, und diese wider in kleinere Paragraphen. Zuerst wird der kirchliche Begriff etymologisch, aber auf Grund des biblischen Sprachgebrauchs erörtert, unter beständiger Heranziehung der klassischen Litteratur. Darnach wird er gliedweise durchgearbeitet, bis zu einer vollständigen Begriffsbestimmung. Die hierauf folgende Antithese der Irrlehren, deren jede auf geistige Verblendung oder auf Verkehrtheit des Willens zurückgeführt wird, verrät eine außerordentliche Belesenheit, sowol in den Kirchenvätern, als in den Schriften aller der älteren und neueren Theologen, die Br. als Ketzer kennzeichnet. In dem paränetischen Abschnitte jedes Kapitels endlich werden die Skrupel, die ängstigenden und niederbeugenden Zweifel beleuchtet, welche das Gewissen in Unruhe bringen, welche aber alle durch das göttliche Wort ihre Lösung finden. Hier wird uns, ihren Prinzipien nach, die Ethik Brochmands gegeben.

Den Beweis für die Warheit seiner Ausführungen schöpft er durchweg aus der Schrift, so dass sich bei jedem Punkte dicta probantia in großer Fülle finden. Seine Schrifterklärung ist freilich die traditionelle und symbolisch gebundene. Ungeachtet seiner Orthodoxie gab es aber doch Lutheraner, die noch strenger waren als er, und (wie z. B. der ihm übrigens wolwollende Scherzer) ihn lebhaft tadelten, weil er mit Hutter und J. Gerhard vier genera communicationis idiomatum aufstellte, während die Konkordienformel deren nur drei annimmt. — Trotz seiner scholastischen Methode ist Brochmands Werk seinem ganzen Charakter nach schlicht und einfach. Der biblische Ausgangspunkt und das immer im Auge behaltene praktische Interesse, dazu sein Abscheu vor aller philosophischen Spekulation, seine Enthaltung von philosophischer Terminologie, geben dem Werke eine besondere Nüchternheit und Fasslichkeit. Im Verhältnis zu J. Gerhard ist Br. kompendiöser und in seinen Definitionen schärfer, im Verhältnis zu Hutter weniger polemisch und zugleich praktischer (ethischer); und jedenfalls ist er biblischer als seine beiden großen Vorgänger.

Vor diesem Hauptwerke treten seine übrigen dogmatischen Schriften sehr in den Hintergrund. Am bekanntesten ist sein „Systema theologicum minus“, 1649, eine gedrungene Darstellung des großen Systems, mit Beiseitelassung der casus conscientiae. Außerdem hat er eine Menge Disputationes verfasst, von welchen indes mehrere nur dem Namen nach bekannt sind. Br. hatte aber auch als Exeget einen Namen. Selbst edirte er nur: In canonicam et catholicam Jacobi epistolam commentarius 1641; nach seinem Tode aber erschienen unter seinem Namen mehrere Kommentare. Derjenige über den Jakobus-Brief, welcher in dem erwänten Streite mit Holger Rosenkrands seine Bedeutung hatte, den Pröpsten der seeländischen Kirche gewidmet, sucht die Übereinstimmung des Jakobus und Paulus nachzuweisen. „Der Glaube, den Jakobus als ungenügend darstelle, sei nur eine umbra, eine jactantia fidei, ein bloß historischer Glaube, ein äußerliches Bekenntnis u. s. w.“ Seine Exegese hat indes wesentlich ein dogmatisches Augenmerk.

Ferner besitzen wir aus Brochmands Feder eine Art kirchlicher Litteraturgeschichte über das erste Jarhundert: „Speciminis scriptorum ecclesiasticorum

primi a nato salvatore seculi exercitatio, 1633". Auf diesem Gebiete erscheint er jedoch nur als gelehrter Sammler. Dagegen als Polemiker verrät er eine große und eigentümliche Begabung. Mit jener Gründlichkeit, die sein „Systema" charakterisirt, hat er geschrieben: *Αἵρεσις ἐλεγχομένη*, seu vera de haeresi doctrina e verbo divino asserta et ab impugnationibus Pontificiorum, Calvinistarum, Socinianorum, Anabaptistarum, Enthusiasticorum vindicata", 1634. Während K. Christian mit dem Schwerte gegen die Katholiken Deutschlands kämpfte, schrieb daheim sein Dogmatiker sowol wissenschaftlich lehrhafte als streithafte Bücher gegen das Papsttum, die ersteren speziell gegen Robert Bellarmin gerichtet. Als Christians IV. Schwager, Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg, zur katholischen Kirche übergetreten war und die Jesuiten zu Wien diesen Schritt durch die Schrift: „Speculum veritatis" verteidigt hatten, schrieb Brochmand auf seines Königs Aufforderung „*Λύχνος λόγου προφητικοῦ φαίνων ἐν αὐχμήρῳ τόπῳ*, oppositus veritatis pontificiae speculo", 1634, ins Deutsche übersetzt 1638. In dieser Schrift tritt er Punkt für Punkt den Jesuiten entgegen. Diese gaben jedoch ihre Sache keineswegs auf. Sie veröffentlichten eine „Apologia speculi veritatis", sogar K. Christian IV. gewidmet. Hier wird Br. bezeichnet als „Verstörer des römischen Reiches, der frechste Verächter Sr. kaiserl. Majestät und der katholischen Fürsten", und zwar, weil er den Papst den Antichrist genannt hatte. Aber Br. ließ den Jesuiten nicht das letzte Wort. Im Jare 1653 gab er ein großes Werk, welches er dem K. Frederik III. dedicirte, in 4 großen Bänden heraus: „Apologiae speculi veritatis Brandenburgici Confutatio". Hier geht er in der stärksten Waffenrüstung und mit überzeugender Gründlichkeit, aber nicht one leidenschaftliche Heftigkeit, seinen Widersachern zu Leibe. Pontoppidan nennt die Confutatio „ein Meisterstück, einen Stein, den die Römisch-Katholischen nimmer werden heben können". — Mit den genannten Schriften ist übrigens Brochmands Autorschaft keineswegs erschöpft. Es existiren von ihm noch zalreiche erbauliche Büchlein und Gelegenheitsschriften. Er war z. B. der, welcher die Leichenrede hielt über den großen König Christian IV., und Frederik III. und seine Gemalin Sophie Amalie krönte. — Die von ihm geschenksweise hinterlassene sehr große Bücherssammlung bildet den Grundstock der Universitäts-Bibliothek zu Kopenhagen.

Eine Lebensbeschreibung Br.'s findet sich in seiner Hauspostille 1655 und 56. Ferner s. Vinding, Academia Hafniensis p. 233—44. J. Pontoppidani, Annales IV, p. 76—82. Zwerg, Hollandske Clerisei S. 169—297. J. Möller, Histor. Calender III. 1817, S. 193—276. Helweg, Danske K. Histoire, an verschiedenen Stellen. N. M. Petersen, Den danske Literaturs Historie III, S. 87—91. Tholuck, Lebenszeugen u. s. w. S. 302—307. E. F. Koch, Biskop Jesper Brochmand, som theologisk og asketisk Skribent, in: Ny kirkehistor. Samlinger III, S. 667 bis 788. **A. Michelsen.**

Bromley, Thomas, geb. 1629 in Worcester, gest. 1691, lebte zu der Zeit, in welcher sein Vaterland England infolge der gewaltsamen Hemmung der Reformation jene heftigen politischen und religiösen Erschütterungen durchzumachen hatte, die zugleich mit der politischen und religiösen Freiheit die Sekten (Independenten, Quäker, Baptisten, Separatisten, Inspirirten) gebaren. Er stammte aus einer alten und vornehmen Familie. Von frommen Eltern gottesfürchtig erzogen, widmete er sich der Theologie und genoss in Oxford, so lange unter Cromwell an dieser Universität seine Religionspartei, die Independenten, die Oberhand hatte (bis 1660) eine Pfründe als Mitglied des Aller-Seelen-Kollegs. Hier wurde er infolge einer Krankheit frühe erweckt und mit einer so kräftigen Empfindung der Liebe Gottes heimgesucht, dass er selber bezeugte: „Wenn diese Empfindung beständig bei mir bleiben sollte, so würde ich mich nie verehelichen können". Schon diese Äußerung charakterisirt ihn als apokalyptisch-praktischen Mystiker, als Schüler Jakob Böhmes, „aus dessen Brünnlein er zu Anfang geschöpft und seinen Grund wol inne gehabt hat". Doch ging er praktisch noch viel weiter als dieser, indem er sich von jeder kirchlichen Gemeinschaft wie von der Ehe ferne hielt, ja letztere für die Vollkommenen verwarf. Dagegen schloss

er sich auf das Innigste an seinen mystischen Lehrer Johann Pordage und an dessen Freundin Johanna Leade an. Mit diesen Engländern und andern Freunden bildete er eine mystisch-apokalyptische Gesellschaft, die Philadelphische Societät (oder Engelsbrüderschaft), welche seit 1698 offen hervortrat und in Holland und Deutschland Nachamung fand. (S. die Art. Pordage und Leade.) Bromley war nämlich unter Karl II. seiner Stelle in Oxford beraubt worden, weil er sich (als Nonconformist) der anglikanischen Liturgie nicht unterwerfen konnte, kam zu Pordage, den er schon länger als einen in den innern Wegen Gottes erfarenen Mann kannte und lebte viele Jare in dessen Hause. Er beschäftigte sich hier, obwol nicht ordinirt, mit häufigem Predigen. Diese seine Arbeit an der Ausbreitung der mystischen Warheit und der Vorbereitung ihrer Anhänger auf den nahe bevorstehenden „Anfang des ewigen Evangelii" oder der zweiten herrlichen „Widerkunft Christi" sah er als seinen besonderen Dienst nach Gottes Fügung (Dispensation) an und bat noch sterbend seine Freunde: „Sie sollten nicht traurig sein; denn ob er schon sterbe, so würde doch die Dispensation, darinnen sie der Herr durch seinen Dienst gefüret hätte, nicht sterben, indem alle Gaben, die unter den ersten Christen geblühet hätten, wider würden erwecket werden". Die wichtigste dieser Gaben war seine Gabe der Weissagung über irdische und himmlische Dinge, deren Notwendigkeit und Nützlichkeit er auf Grund der Geschichte der mancherlei Offenbarungen nachwies in der Schrift: „Gründliche Anmerkungen von den Offenbarungen, so man außerordentliche zu nennen pfleget". Hier behauptet er, dass die Kirche Gottes zu allen Zeiten außerordentliche Offenbarungen gehabt, dass deren Versagung von Seiten Gottes zwischen dem alten und neuen Bunde ein Zeichen seiner Ungnade gewesen, sie dann aber viel herrlicher wider begonnen hätten. Anfangs seien sie mehr äußerliche, nachher aber mehr innerliche Gesichte gewesen. „Die Freiheit der Prophezeihung muss aber nicht auf diejenigen beschränkt werden, die Pastoren oder Diener genannt werden". Br. selbst — wie auch seine Anhänger — hatte (seit 1665) fortwärend viele sinnliche Gesichte, Offenbarungen und Stimmen; abgesehen von einzelnen unmittelbaren Vorhersagungen, bezogen sie sich auf mystisch-reale, glühend sinnliche Genießung der Gemeinschaft mit Gott und seiner „ewigen ehelichen Liebe gegen seine Kirche", auf den Vorschmack des Abendmales und der Hochzeit des Lammes und den Einblick ins Paradies und dessen verschiedene Wonstätten. (Vgl. seine Zehn hohe mystische Traktätchen; auch Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, III, 394—402).

Br.'s wichtigste Schrift ist der Weg zum Sabbat der Ruhe, welche Poiret in seinem Briefe an Arnold (gedruckt 1708 in seiner Bibliotheca mystica, und hiernach in G. Arnolds Mystischen Theologie, II, 215) mit Recht eine gründliche, methodische und zugleich kurze und gedrängte Beschreibung der Widergeburt nach ihren einzelnen Stufen von der Bekehrung bis zur Vollendung nennt, zum Frommen derer, welche Gott durch den Weg der inneren oder geistlichen Erfarungen leiten will. Die hier vorgetragene Lehre von der Vorzüglichkeit, ja Notwendigkeit des jungfräulichen (ehelosen) Lebens für die Vollkommenen und von ihrer Vermälung mit der holdseligsten himmlischen Jungfrau Sophia (der ewigen Weisheit) beruht ganz auf der irrigen mystischen Lehre Böhmes von dem ursprünglich erschaffenen jungfräulichen Mannweibe (Adam-Eva) und dessen erstem Falle in tierische Lust, weshalb die Einsetzung des Ehestandes nicht der gute Wille Gottes, sondern verwerflich sei. (Über den schlimmen Einfluss dieser von Br. und Pordage beständig getriebenen Lehre auf Holland und Deutschland, auf Gichtel, Arnold, Eva von Buttlar, vgl. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein. evang. Kirche, Bd. II, 508, 709, 783). Die heilige Schrift deutete Br. vorzugsweise typisch, allegorisch, realistisch-mystisch. Hiervon zeugt besonders sein „Traktätlein von den Reisen der Kinder Israel", in welchem er durch geistliche Deutung der Namen der Lagerstätten des Volkes Israel „das große Werk der Widergeburt in seinen mancherlei Kämpfen, Prüfungen, Sieg und herrlichen Durchbrüchen lieblich entworfen und beleuchtet hat". Die schönste und erbaulichste Schrift Br.'s sind seine XCIV evangelisch-christlich-praktischen Sendschreiben

an seine guten Freunde, zu denen namentlich die mystischen Jungfrauen Hedwig Hahn und Jessens gehörten. In einem seiner Briefe spricht er den praktischen Grund und Zweck seines Christentums in den Worten aus: „halte dich nahe an Jesum, folget seinen Fußtapfen, achtet das Geheimnis seines Todes von außen nicht gering, denn durch dasselbe ist die große Versöhnung gemacht, arbeitet aber, desselben inwendig teilhaftig zu werden durch beständige Absagung unseres Eigenwillens, um ihn zu empfangen in unsern Herzen durch einen lebendigen Glauben und ihn zu haben zu aller Zeit in allen Dingen".

Er starb [illegible] in der Arme seiner Freunde. Mehrmals sagte er: „Ich [illegible] Gut bezeugen, daß ich der Welt nun schon viele [illegible]". „Ich habe Frieden im Gewissen, ich habe nach dem Licht [illegible] gehabt und habe Gott über alle Dinge geliebt".

[illegible] nahmen Anhänger haben sich nach Auflösung der Phi[illegible] wahrscheinlich großenteils an die, Großbritannien [illegible] mit ihren [illegible] Lärme erfüllenden, französischen neuen Pro[illegible] zugewiesen.

[illegible] zuerst s. l. (in Büdingen) und dann in zweiter [illegible] und Leipzig 1719—1732 erschienenen Schriften Bromleys, [illegible] freundliche Lebenslauf.

[Max Göbel †] Prof. Wolters.

Brorson, [illegible] Adolf, berühmter geistlicher Liederdichter Dänemarks, [illegible] in dem Dorfe Randrup, Stift Ribe, geboren, wo sein [illegible] mit seinem etwas älteren Bruder, Broder Bro[illegible] Bischof zu Aalborg war, wurde er 1712 von der „latei[illegible] Universität entlassen. Während seines Aufenthaltes [illegible] Gesundheit durch anstrengende Studien in dem Grade [illegible] eine Zeit lang dieselben unterbrechen mußte. Nachdem [illegible] theologischen Examen durchgearbeitet hatte, ward er nicht lange [illegible]. Im J. 1729 wurde er aber von Randrup nach [illegible] in Schleswig versetzt, als dritter Prediger der dor[illegible] Dorfpastor hatte er mehrere geistliche Lieder („Psal[illegible] Sondern aber gab er eine Sammlung derselben nach der [illegible] später sämtlich zusammenfaßte und unter dem Titel: [illegible] erscheinen ließ. Als theologisch durchgebildeter däni[illegible] bildete er ein natürliches Zwischenglied zwischen den Dä[illegible] Und es war die von Spener und Francke ausgegangene pie[illegible] Geistesrichtung, von welcher auch er ergriffen wurde, und [illegible] Teile mit der ihm verliehenen schönen Gabe des Gesanges [illegible] und Verbreitung zu verschaffen wußte.

[illegible] König Christian VI. war one Zweifel ein ernster und [illegible] auch die Königin, Sophie Magdalene von Bran[illegible] Bayreuth, von dem Geiste des deutschen Pietismus im [illegible] Der König ließ sich völlig von seiner Gemalin beherrschen [illegible] kirchlichen Verwaltungsmaßregeln bestimmen, ein Umstand, [illegible] dazu mithalf, daß die erwänte Richtung in Dänemark zur [illegible] Geltung kam. Der eigentliche Wortführer derselben bei dem kö[illegible] und in den höchsten Kreisen Kopenhagens war der aus dem [illegible] gebürtige Hofprediger Joh. Bartholomäus Bluhme (starb 1753), [illegible] studirt hatte. Bei dem zweihundertjärigen Jubiläum der Ein[illegible] führung der Reformation in Dänemark, im J. 1736, setzte er es [illegible] in großen Umfange der dänischen Kirche die Konfirmation, als [illegible] Jugend in christlicher Erkenntnis und als Erneuerung des Tauf[illegible] Geltung erhielt. Daß er auch sonst in manchen Fällen einen [illegible] übte, ist nicht zu verkennen; im ganzen aber war sein Ein[illegible] auch als bedenklicher, ja, der guten Sache nachteiliger, da er [illegible] Vorgänger eines neu errichteten Konsistoriums, des s. g. General-

Kircheninſpektionskollegiums, (ſeit 1737) gewiſſermaßen wie ein proteſtantiſcher Papſt auftrat, welcher Bann und Interdikt über alle Nicht-Pietiſten ergehen ließ. Wer an einem Sonn- oder Feſttage gearbeitet, oder den Gottesdienſt verſäumt hatte, wurde mit Geldbußen und ſogar Pranger beſtraft. Tanz, Schauſpiel und ländliche Feſte wurden, als offenbare „Erzürnung Gottes", überall verboten; und durch ſeine rigoröſe Cenſur über alle erſcheinenden Bücher erwies ſich das Konſiſtorium als lutheriſches Inquiſitionskollegium. Es kam zu ſcharfen Konflikten und zum offenen Streite zwiſchen den Pietiſten und den Altlutheriſchen. Wärend aber dieſer Gegenſatz ſich immer mehr zuſpitzte, brach ſich daneben als natürliche Reaktion eine neue ſchlimme Denk- und Sinnesweiſe Ban: der beſonders von England ausgegangene Naturalismus und Skepticismus gewann auch in Dänemark ſeine Anhänger, welche auf allerlei Weiſe der Aufklärung die Wege bereiteten. Der große däniſche Luſtſpieldichter, Ludwig Holberg, ein ungemein vielſeitig gebildeter Mann, hatte auf ſeinen großen Reiſen von dem neuen Zeitgeiſte ſtarke Eindrücke bekommen. Nachdem, bei Chriſtians VI. Thronbeſteigung, das Theater der Reſidenz geſchloſſen war, warf er ſich auf hiſtoriſche Arbeiten. Seine „Geſchichte Dänemarks" (1732—35), ſeine „Allgemeine Kirchengeſchichte" in 2 Bänden (1730—40), ſeine „Vergleichenden Geſchichten von Helden und Heldinnen im Stile Plutarchs" (1739—45), ſeine „Moraliſche Gedanken" und „Jüdiſche Geſchichte" u. a. ſtammen alle aus jenen Jaren des Theater-Interdikts. Er gibt in denſelben häufig zu erkennen, daſs er ſich weder in der Orthodoxie, noch in dem Pietismus zurechtfinden konnte. „Kampf mit der Schule, um dem Leben zur Freiheit zu verhelfen" — ſo äußert ſich der däniſche Philoſoph Rasm. Nielſen (Profeſſor an der Univerſität zu Kopenhagen) — „das iſt in Summa Holbergs Leben und Streben." Aber damals gab es nur wenige, die ihn verſtanden. Der Pietismus mit ſeinen krankhaften wie auch ſeinen geſunderen Regungen griff in ziemlich weiten Kreiſen um ſich, und ſelbſt ein Seeheld, wie Tordenſkjold, wurde von ihm ergriffen. Dieſer freute ſich, „einmal ſeinen Vater triumphiren zu ſehen vor dem Throne des Lammes".

Unter ſolchen Zeitverhältniſſen und herrſchenden Stimmungen muſsten Brorſons Liederklänge wol Anklang finden. Auch ſeiner äußeren Stellung nach trat er immer mehr hervor. One ſich beworben zu haben, wurde er zum Stiftspropſt und Hauptpaſtor an der Domkirche zu Ribe berufen. Eine alte Familienüberlieferung ſagt, daſs K. Chriſtian VI. auf die Kunde, daſs er der Verfaſſer des ſchönen Geſanges: „Op, al den Ting, ſam Gud har gjort!" ihm den Biſchofsſtul zu Ribe zugeſagt habe. Im J. 1741 fiel dieſer ihm wirklich zu. Als Biſchof wirkte Brorſon mit großem Eifer, von welchem die ausfürlichen Viſitationsberichte, die er järlich an das Kirchenkollegium zu Kopenhagen einſandte, heute noch Zeugnis geben. Er ermante die Geiſtlichen, die Kinderlehre oft und fleißig zu halten, empfahl ihnen die Seelſorge und Hausbeſuche und freute ſich, wenn er chriſtliches Leben jetzt in dieſer, jetzt in jener Gemeinde erwachen ſah. Um dem Extemporiren der Prediger entgegenzutreten, verlangte er, daſs ſie über die Dispoſitionen ihrer Predigten Buch füren ſollten. Dabei war Br. ein milder, freundlich geſinnter Mann, und wenn nicht gerade eine ſchwermütige Stimmung, was zuweilen der Fall war, über ihn gekommen war, auch munter und umgänglich. Seine Mußeſtunden füllte er mit Geſang und Muſik aus, und er dichtete ſeine Lieder immer am liebſten nach den Melodieen, die am wollautendſten waren und am leichteſten in die Oren fielen. — Aus zwei Ehen hatte er eine außerordentlich große Zal von Kindern, für welche er zu ſorgen hatte, ſo daſs er ſein ganzes Leben hindurch in ökonomiſcher Hinſicht unter dem Drucke blieb. Nachdem er im Jare 1760 durch eine Diſputation de vexillo ecclesiae die theologiſche Doktorwürde erworben hatte, ſtarb er am 3. Juni 1764.

Von ſeinen geiſtlichen Liedern ſind ungefär zwei Drittel (c. 200) Überſetzungen aus dem Deutſchen. Von den älteren deutſchen Liederdichtern hat er beſonders P. Gerhard, J. Riſt und Angelus Sileſius überſetzt, und von den ſpäteren: Laur. Laurenti, Freylinghauſen, C. F. Richter und andere, der halliſchen Richtung zugetane Sänger. Durch ſeine wolgelungenen Überſetzungen haben viele

unserer Kernlieder sich auch im Norden eingebürgert. In seinen Originalliedern besingt er, aus dem Herzen heraus, die Geschichte und die Erfarungen einer erlösten Seele. In herrlichem Dreiklange begegnen sich bei ihm die religiöse Wärme des Pietismus, eine echt davidische Freude an den Schöpfungen Gottes und die Naivetät der Volksdichtung. Sein Sinn für das Volkslied brachte ihn auch dazu, auf den älteren Schatz des dänischen Kirchengesanges zurückzugreifen, und hat er hierbei viel Schönes ans Licht gezogen. Die bei ihm mitunter vorkommenden Mängel sind die, welche im allgemeinen der Liederpoesie des Pietismus anhaften: eine gewisse Geschmacklosigkeit in Bildern und Ausdrücken, ein herausfordernder Trotz gegenüber der gottlosen Welt, und das Schwelgen in den Anschauungen des Hohenliedes — Mängel, welche allerdings auch unter seinen Gesängen einige verunstalten, jedoch wirklich nur wenige unter der großen Zal, wärend im allgemeinen ein gebildeter, gesunder Geschmack und ein lauterer, ernster Sinn seine Dichtungen beherrscht. Dabei ist die Sprache und Ausdrucksweise im ganzen eine edle, reine, ansprechende, so dass sie auch dem heutigen Geschlechte keineswegs als eine veraltete in die Oren klingt. Sowol wärend seiner Lebenszeit, als auch bei den Erweckungen, welche seit dem vierten Jarzehnt unsers Jarhunderts dem dänischen Volke zu teil geworden sind, haben Brorsons Lieder mächtig mitgeholfen. Die dänische Kirche feiert ihn daher als einen ihrer drei großen Liederdichter. Wenn ihrem Kingo als dem Sänger der Orthodoxie, der Ostergesang am besten gelingt, so ist bei Brorson die weihnachtliche Weise am lebendigsten und eigentümlichsten ausgeprägt; Grundtwig aber ist vorzugsweise der schwungvolle Sänger des Pfingstfestes und der pfingstlichen Gnadenzeit.

Giessing, Jubellärere I; J. B. Daugaard, Bidrag til Karakteristik af Brorson som Embedsmand, in: Theolog. Tidsskrift, Jahrg. 1838, II; Brandt og Helweg, Den danske Psalmedigtning II; N. M. Petersen, Dansk Literaturhistorie IV, S. 295 ff.; Rudelbach, Om Psalm-Literaturen. Kbh. 1856, S. 345 ff. — Die beste Ausgabe seiner Lieder ist: Hans Ad. Brorsons Psalmer og aandelige Sange, ved P. A. Arland, Kbh. 1867. **A. Michelsen.**

Brot, s. Backen.

Brotbrechen, s. Abendmalsfeier.

Brotverwandlung, s. Transsubstantiation.

Brousson, Claude, geb. 1647 in Nimes, hingerichtet 4. Novemb. 1698 in Montpellier, ausgezeichnet als Verteidiger der evangelischen Kirche Frankreichs durch Wort und Schrift, unermüdeter Prediger der „Wüste“ bis zu seinem Märtyrertod, war zuerst Advokat an der geteilten Kammer (chambremi-partie) von Castres, dann in Castelnaudary und zuletzt in Toulouse. Von Beginn seiner juristischen Laufban an verwandte er seine ausgebreiteten Fachkenntnisse im Dienste seiner evangelischen Kirche, der er von ganzem Herzen ergeben war. Jene schlimmen Zeiten waren für die protestantische Kirche Frankreichs angebrochen, da den Evangelischen ein Recht um das andere unter allen möglichen Vorwänden genommen wurde, da täglich neue Edikte mit Strafandrohungen, Freiheits- und Erwerbsbeschränkungen erschienen, da man den geringsten Anlass benützte, ein Konsistorium aufzulösen, eine Kirche zu schließen oder zu demoliren, einen Geistlichen zu verbannen ꝛc. Die Dragonnaden hatten begonnen, grausame Intendanten fürten die mit Blut geschriebenen Gesetze unerbittlich aus. Die katholische Geistlichkeit schürte an dem Vorgehen gegen die Reformirten und diesen war es ebenso schwer, in den meist fanatisch katholischen Gerichtshöfen Recht zu erlangen, als mit ihren Klagen und Beschwerden bis zum Könige Ludwig XIV. zu dringen, dessen festen Entschluss, die Glaubenseinheit in Frankreich durch Ausrottung des Protestantismus und Aufhebung des Ediktes von Nantes herbeizufüren, die Evangelischen erst allmählich anten. Mit einem Freimut und einer Unerschrockenheit, wie sie unter einer solch despotischen Regierung höchst selten waren, trat Brousson für die Rechte seiner Kirche auf; auch einzelne verfolgte Glaubensgenossen fanden an ihm einen beredten Anwalt. Der Versuch, den hochgeachteten und gefürchteten Advokaten durch das Anerbieten einer Ratsstelle im Parlament von Toulouse in den Schoß der katholischen Kirche zu füren, scheiterte kläglich. Br. gab die Ant-

wort damit, dass in seinem Hause, Mai 1683, die 16 Abgeordneten von Languedoc, Vivarais, Dauphiné zusammentraten und auf seinen Rat den merkwürdigen Beschluss fassten: am 27. Juni einen Gottesdienst gerade an allen Orten, wo er verboten war, zu halten und so ihre immer unterschätzte Zal und ihre feste Absicht, bei ihrem Glauben zu bleiben, kundzutun. Eine Zuschrift an den König, maßvoll und würdig, sollte ihr Verfaren als aus rein religiösen, nicht politischen Motiven stammend, rechtfertigen. Aber die Sache schlug zum Unheil aus; man sah in den protestantischen Versammlungen nur ein Zeichen des Aufrurs und die genannten Provinzen waren bald der Schauplatz schrecklicher Verfolgungen und Kämpfe, die „Rädelsfürer" suchte man zu verhaften, vor allem Br.; aber er wurde gewarnt, konnte sich verbergen und, als er in seinem Verstecke nicht mehr sicher war, durch eine Gosse aus Nimes in die Cevennen fliehen und von dort in die sichere Schweiz. Durch Kontumazialverfaren vom 26. Juni 1684 wurde er zum Tode verurteilt und 3. Juli in effigie auf dem Marktplatz in Nimes gehenkt. Mit Frau und Son, die ihn glücklich erreichten, lebte er eine zeitlang ruhig in Lausanne. Aber die stille Tätigkeit eines Advokaten zu üben, war ihm nicht möglich; die Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 hatte die Evangelischen Frankreichs in die schlimmste Lage versetzt; es galt, die protestantischen Mächte Europas für sie zu interessiren; das Vertrauen seiner Glaubensgenossen, die in ihm den mutigsten und aufopferndsten Wortfürer sahen, fürte ihn nach Berlin, von dort nach Holland zu Wilhelm von Oranien. Seine Denkschrift, die Vereinigung der protestantischen Fürsten gegen Ludwig fand allgemeinen Beifall. Allein diese diplomatische Tätigkeit genügte Br. nicht, er wollte den in Frankreich Zurückgehaltenen unmittelbare Hilfe und Trost bringen; eifrigst suchte er Flugschriften erbaulichen Inhaltes unter sie zu verbreiten und endlich entschloss er sich, trotz aller Verbote und Gefaren, als Bote des Evangeliums aufzutreten. Juli 1689 kehrte er nach Frankreich zurück und begann mit Vivens und anderen „Predigern der Wüste" sein Apostolat voll Arbeit und Mühe unter den größten Entbehrungen und Gefaren, wie ein wildes Tier wurde er gehetzt, monatelang waren Wälder und Hölen seine Behausung, predigend, tröstend, ermanend, Gemeinden sammelnd durchzog er den Süden Frankreichs, nie sich Ruhe gönnend. Verhängnisvoll für ihn war, dass der ungestüme Vivens ihn bewog, einen Brief zu unterzeichnen, der den englischen General Schomberg einlud, mit seinen Truppen von Piemont aus in die Cevennen vorzubringen, der Brief wurde aufgefangen und diente später als Hauptanklage gegen ihn bei seinem Prozess und im Urteil katholischer Schriftsteller über ihn. Später trennte sich Br. von Vivens, seine friedliche Predigertätigkeit hatte aber einen solchen Erfolg, dass Bâville, der seinen Namen mit Feuer und Blut in die Geschichte von Languedoc geschrieben hat, einen Preis von 2000 Livres auf seinen Kopf setzte und denselben später noch beträchtlich erhöhte. Broussons Antwort war eine Lettre apologétique voll Opfermut und Begeisterung, doch hielt er es für geraten, Frankreich auf einige Zeit zu verlassen. Im Dezember 1693 gelangte er glücklich nach Holland und blieb dort 14 Monate, als Prediger an der Gemeinde der Geflüchteten im Haag wirkend, durch Herausgabe seiner Predigten, durch Flugschriften und Briefe, sowie durch eine Reise nach London für die verfolgten Protestanten tätig. Im September 1695 betrat er zum zweiten Mal den Boden Frankreichs; über Sedan ging er in die Normandie, den Nachstellungen oft wie durch ein Wunder entrinnend, besuchte die meisten Gemeinden nördlich der Loire, bis neue Verfolgungen ihn zwangen, aus der Franchecomté in die Schweiz zu fliehen. Von dort nach Haag zurückgekehrt, suchte er bei den Verhandlungen, die zum Frieden von Ryswick fürten, dahin zu wirken, dass die Widerherstellung der evangelischen Kirche Frankreich als Bedingung gestellt würde, freilich vergeblich. Am 14. August 1697 betrat er zum dritten Mal seine Heimat; Vivarais, Poitou, Dauphiné waren der Schauplatz seiner Tätigkeit, aber sie näherte sich rasch ihrem Ende; in Oleron (Béarn) wurde er durch einen falsch abgegebenen Empfehlungsbrief verraten, Oktober 1698 verhaftet und an Bâville ausgeliefert. Beim Verhör war der Intendant von Languedoc am meisten betroffen durch die schreckliche Offenheit und

Weitläufigkeit, mit welcher Br. ſeine „Verbrechen“ erzälte; er wurde verurteilt, lebendig gerädert zu werden, aber die entſetzliche Strafe wurde in Erdroſſelung verwandelt, auch die Folter ihm erlaſſen, nicht weil Bâville ein menſchlich Rären angewandelt hätte, ſondern nach ſeinem eigenen Geſtändnis „um der Sache ſchnell ein Ende zu machen“, er fürchtete die Standhaftigkeit des Märtyrers! So endete am 4. Nov. 1698 auf dem Platz du Peyrou in Montpellier Brouſſon, einer der edelſten Proteſtanten Frankreichs, wol der bedeutendſte Märtyrer der „Wüſte“, deſſen Tod am meiſten Trauer hervorrief und deſſen Andenken am wenigſten erloſchen iſt. — Ein Verzeichnis der ziemlich ſeltenen Schriften Br.'s gibt La France Protestante (Ed. I) T. 3. p. 36. Wir heben daraus hervor: Etat des réformés de France. La Haye 1685, 3 Th., anonym erſchienen; die durch genaue Sach- und Geſchichtskenntnis ausgezeichnete, durch ihre Quellenbelege intereſſante Schrift zeichnet treulich die troſtloſe Lage der Reformirten in den Jaren 1683 und 84, wo neben der zugeſagten Unverletzbarkeit der Edikte die täglich ſich häufenden Beſchränkungen den Proteſtantismus unfähig machen zu exiſtiren; der Verfaſſer ſieht, wo man der Aufhebung des Edikts von Nantes zutreibt, kann aber dies nicht für möglich halten und ſo ſchließt das Buch mit der Verteidigung des Toulouſer Reichstages vom Mai 1683. — La Manne mystique du désert, ou Sermons prononcés en France dans les déserts pendant les années 1689—1694. Amsterd. 1695. Lettres pastorales sur le cantique des cantiques 1697 (aus Drelincourt überſetzt von Leonh. Chriſt. Kühlen u. d. T.: das hohe Lied Salomonis in einigen geiſtlichen Sendſchreiben an die Braut Jeſu Chriſti unter dem Kreuze. Frankfurt und Leipzig 1704). Schon den Titel beider Schriften zeigt die Bedeutung und das Übergewicht, welches Br. den typiſchen Schriftauslegung einräumt; wol war ſeine Predigt auch ernſt und praktiſch, ſeine Ermanungen und voll Kraft und Einfachheit, aber doch zeigt ſeine theologiſche Anſchauung in dem Glauben, daß der Märtyrertod ſo vieler Chriſten bald Gottes Zorn verſönen müſſe und das Ende der Verfolgungen, die Befreiung der Kirche nahe bevorſtehe; die Anfänge der Schwärmerei in den Cevennen füren ſo auf ihn zurück. Lettres et Opuscules. Utrecht 1701, eine Sammlung ſeiner wichtigſten Schriften. Sein Leben iſt beſchrieben in Het Leven en dood van den godzaligen martelaar Cl. Brousson. Delft 1699, eine kurze Skizze iſt der Überſetzung des hohen Liedes angehängt; neuere Biographieen ſind: Borrel, Biographie de Cl. Brousson. Nîmes 1852. Baynes, The Evangelist of the desert, Life of Cl. Brousson. Lond. 1853 (einer Inhaltsangabe nach, die mir allein zu Gebot ſtand, ausführlich und genau). La France protestante T. III. Artikel Brouſſon. Sonſtige Quellen ſind N. Peyrat, Histoire des pasteurs du désert. T. I. Paris 1842; Corbière, Histoire de l'église réformée de Montpellier. Montp. 1861 und Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français. T. II. VII. VIII. et passim.

Theodor Schott.

Browne, Browniſten. Browne, Robert, ein engliſcher Theolog der puritaniſchen Richtung, Stifter der nach ihm genannten Partei der Browniſten, ſtammte aus einer vornehmen, mit dem Statsſekretär Cecil Burleigh verwandten Familie in Rutlandſhire. Er wurde geboren um 1550 zu Northampton und widmete ſich dem Studium der Theologie in Cambridge, wo er ſich bald durch ſeine Angriffe gegen die Hierarchie und Kultusform der anglikaniſchen Kirche bemerklich machte. Nachdem er einige Jare als Lehrer in Iſlington verlebt, trat er in Norwich, wohin ſich eine größtenteils aus Widertäufern beſtehende holländiſche Kirchengemeinde geflüchtet hatte, zu dieſen über und gewann bald viele Anhänger ſowol unter dieſer Fremdengemeinde als bei ſeinen Landsleuten, die er zum Austritt aus der herrſchenden Kirche zu bewegen ſuchte, weil dieſelbe durch Laſter befleckt und von den apoſtoliſchen Lehren und Einrichtungen abgefallen ſei. Der Schein der Heiligkeit, den er trotz ſeines in keiner Weiſe muſterhaften Lebenswandels um ſich zu verbreiten wuſste, ſeine ſtürmiſche mit Invectiven und polemiſchen Ausfällen gegen die anglikaniſche Kirche angefüllte Beredſamkeit und ſein leidenſchaftlicher Bekehrungseifer verſchafften ihm Anſehen und vermehrten die Zal ſeiner Anhänger und die gerichtlichen Verfolgungen und Gefängnisſtrafen, die

zuerst der Bischof von Norwich im Jar 1580 über ihn verhängte und die mit den Jaren zunahmen, erhöhten seine Bedeutung und Wirksamkeit. Als er auf Verwenden des Lords Burleigh, seines Verwandten, seine Freiheit wider erlangte, begab er sich mit einigen seiner Anhänger, unter denen sein Gehilfe, der ehemalige Dorfschullehrer Richard Harrison der bedeutendste war, nach den Niederlanden und gründete zu Middelburg auf Zeeland eine kirchliche Gemeinde nach seinen in einem eigenen Werke (the life and manners of true christians mit einem Vorwort a treatise of reformation without tarrying for any) niedergelegten Grundsätzen, in denen sich die ersten Anfänge des später sogenannten independentischen Prinzips zeigen: Selbständigkeit der Einzelgemeinde als eine Gemeinde der Heiligen und unbedingte Trennung vom Stat. Von dem bischöflichen Druck befreit, geriet jedoch die Gemeinde bald in Zwiespalt und Verwirrung, was Browne bewog, nach seinem Vaterlande zurückzukehren. Im Jar 1585 hatte er vor dem Erzbischof Whitgift von Canterbury ein neues Verhör zu bestehen, wobei er sich mit mehr Umsicht und Bescheidenheit benahm als früher; er wurde freigesprochen und in das elterliche Haus entlassen, wo er sich vier Jare lang ruhig verhielt. Aber bald erwachte wider der alte Sekteneifer und das polemische Ungestüm; sein Vater verstieß ihn und Br. wanderte nun unstät im Lande umher, unter Not und Mangel sein Proselytenwesen treibend. Endlich ließ er sich in Northampton nieder, setzte aber seine Angriffe gegen die englische Episkopalkirche so tätig fort, dass er im Jar 1590 von dem Bischof von Peterborough aufs neue vorgeladen und, da er der Ladung keine Folge leistete, mit der Exkommunikation belegt wurde. Diese Strafe machte großen Eindruck auf ihn; er unterwarf sich reumütig und erhielt einige Zeit nachher eine Pfarre in Northamptonshire. Allein er besaß eine unruhige Natur; durch ein regelloses Leben und durch mangelhafte Pflichterfüllung brachte er sich um alles Ansehen. Er bezog die Einkünfte seiner Stelle, musste aber die Seelsorge und die Pfarrgeschäfte einem Vikar übergeben. Gegen das Ende seines Lebens finden wir ihn von neuem in Streit mit den Gerichten; sein ungestümes Benehmen zog ihm abermals eine Haft in dem öffentlichen Gefängnis zu Northampton zu, wo er im Jar 1630 als achtzigjähriger Greis starb. Auf seinem Totenbette rühmte er sich, 32 Mal in Haft gewesen zu sein und einigemale in so dunkeln Kerkern, dass er die Hand nicht vor seinem Gesichte gesehen habe. — Obschon Br. in der letzten Zeit seines Lebens zu der englischen Statskirche zurückgekehrt war, so hatte doch die Sekte der Brownisten mit jedem Jare zugenommen; da sie in England verfolgt, eingekerkert, ja sogar mit dem Tode bestraft wurden, so hatten sich viele nach den Niederlanden geflüchtet, wo sie in Amsterdam, Middelburg und Leyden kirchliche Gemeinden gründeten, bis sie, durch John Robinson reformirt und zu der mächtigen Partei der Independenten umgestaltet, im Verlauf der großen Kämpfe des 17. Jarhunderts in den Tagen Cromwells zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangte. Nach den Grundsätzen Br.'s und seiner Anhänger ist jede kirchliche Einzelgemeinde eine selbständige unabhängige Religionsgesellschaft. Die Gesamtheit der christlichen „Brüder", die sich an einem bestimmten Orte zu gottesdienstlichen Handlungen versammelt, bildet einen kirchlichen Gesellschaftskörper, worin alle Glieder gleiche Rechte besitzen und die sich selbst regiert und nach Stimmenmehrheit ihre kirchlichen Angelegenheiten ordnet und festsetzt. Die „Brüderschaft" besitzt die Macht, Glieder zuzulassen und auszuschließen und entscheidet über alle Kontroversen. Sie wält aus ihrer Mitte gewisse Kirchenvorsteher, die das Lehr- und Predigtamt füren, die Sakramente administriren und alle kirchlichen Handlungen verrichten, one einen besonderen Priesterstand zu bilden oder durch wissenschaftliche Vorbereitung sich zu ihrem Berufe ausgebildet zu haben. Auch können sie durch Beschluss der Gemeinde wider des Lehramts enthoben und mit den übrigen „Brüdern" in eine Reihe gestellt werden. Wenn die Zal der Glieder (sagt Neal in der Geschichte der Puritaner I. S. 377 f.) für einen Ort zu groß wurde, so teilte sich die Kirche und wälte neue Vorsteher; beide lebten dann als Schwesterkirchen nebeneinander und reichten sich die Hand der „Genossenschaft". Keine Kirche hat Jurisdiktion oder eine Autorität über die andere; nur wenn

die Glieder einer oder der andern Gemeinde ein unordentliches Leben füren oder die Grundwarheiten der Religion verlassen, steht jeder Kirche das Recht zu, die Verirrten durch Rat und Ermanung zurecht zu weisen; würden sie diese nicht annehmen, so sollten sie verstoßen und nicht mehr als christliche Kirche anerkannt werden. Die Rechte und Befugnisse der Kirchenvorsteher waren auf die engen Grenzen der eigenen Gemeinde beschränkt, der Pastor der einen Kirche durfte in keiner andern die Sakramente reichen. Sie verwarfen alle vorgeschriebenen Gebetsformen; in ihren gottesdienstlichen Versammlungen hatte jeder Bruder das Recht, öffentlich zu sprechen und zu ermanen und es war üblich, dass nach der Predigt einige aus der Gemeinde Fragen stellten und über die vorgetragenen Lehren allgemeine Besprechungen stattfanden. Jeglicher Einfluss des States sollte unbedingt von der kirchlichen Gemeinde ausgeschlossen sein. Vgl. Weingarten, Revolutionskirchen Englands, 1868, S. 20—24 u. J. Waddington, Congregational history, 1567—1700, in relation to contemporaneous events. Lond. 1874.

[Dr. G. Weber] Weingarten.

Brück, Gregorius Heinse, nach seinem etwa fünf Meilen nördlich von Wittenberg gelegenen Geburtsorte Brück, gewönlich Brück, Bruck, auch Pontanus genannt, ist um das Jar 1484 geboren. Seine juristischen Studien begann er 1502 in Wittenberg (im Album der Universität steht Georgius henisch de bruck), setzte sie fort in Frankfurt a. O. und kehrte später zurück nach Wittenberg, wo sein älterer Bruder Simon als Stadtpfarrer lebte, und er seit 1510 an Henning Göde einen trefflichen Fürer hatte. Da er sich als Jurist auszeichnete, berief ihn Kurfürst Friedrich um 1520 in seinen unmittelbaren Dienst und bald zum Kanzleramte, welches er dann mit anerkannter Tüchtigkeit unter drei Fürsten verwaltete. Als kursächsischer Kanzler hat er der Reformation und der werdenden evangelischen Kirche, der er von Herzen zugetan war, sehr wichtige Dienste erwiesen. Wann er sich an Luther anschloss, ist nicht genau zu ermitteln, doch steht fest, dass sein Vater, ein vermögender und in seiner Heimatstadt angesehener Mann, um 1519 nach Wittenberg übersiedelte, um dort Luther zu hören. Das lässt auf eine änliche Stellung auch des Sones schließen. Jedenfalls trat er, seitdem er Kanzler geworden war, für die Reformation ein, wie er denn schon 1521 auf dem Wormser Reichstage Luthers Sache in Verhandlungen mit dem kaiserlichen Beichtvater Glapio vertrat. Er hat von da an, als Statsmann die rechte Hand seiner ihm vertrauenden Fürsten, dieselbe Sache nach außen hin mit großer Vorsicht und Besonnenheit, aber auch mit Zähigkeit und Kraft vertreten. Und ebenso war seine Wirksamkeit für die Entwicklung der Kirche im innern von Bedeutung. Für die evangelische Warheit, von der er überzeugt war, trat er mit Entschiedenheit ein, wo es not tat; andererseits aber suchte er, ein Mann des Friedens und des Rechtes, allen Überstürzungen und Gewaltsamkeiten zu wehren. Es lag ihm viel an festen, schirmenden Ordnungen, weshalb er auch mit Eifer an der ersten sächsischen Kirchenvisitation sich beteiligte. Den wichtigsten Dienst hat er der evangelischen Kirche auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 geleistet, nicht allein durch seine nicht unwichtige Mitarbeit an dem Bekenntnisse, sondern vornehmlich durch das unerschütterte Gottvertrauen und den tapfern Mut, den er in jenen Tagen der Gefar zeigte und durch den er die andern Zagenden stärkte und aufrichtete. „Der Kurfürst hat in diesem Handel niemand verständiger, denn den einigen Doktor Brucken", berichteten die nürnbergischen Gesandten nach Hause. — Die jenem Reichstage folgenden Verhandlungen nahmen in den ersten Jaren auch ihn sehr in Anspruch und die innere Entwicklung der Kirche in Kursachsen förderte er dadurch, dass er 1537 zur Errichtung eines Konsistoriums die Anregung gab. Dem Kriege hatte er so lange als möglich entgegengearbeitet. Nach dem unglücklichen Ausgange desselben folgte er den jüngern Sönen seines gefangenen Fürsten, mit dem er einen lebhaften Briefwechsel unterhielt, als Berater nach Weimar. Den Abend seines Lebens verbrachte er in Jena, wo er sich ein Haus kaufte, nachdem dort 1548 auf seinen dringenden Rat akademische Vorlesungen eröffnet waren. Er starb am 15. (20.?) Febr. 1557 und fand sein Grab in der dortigen Michaeliskirche.

Quellen: Die Briefe Luthers, das Corpus Reformatorum, die Veröffentlichungen Förstemanns; Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts, bearbeitet von A. v. Druffel, München 1873 ff.

Bearbeitungen: Th. Kolde, der Kanzler Brück und seine Bedeutung für die Entwicklung der Reformation, in der Zeitschr. für die hist. Theologie 1874, 343 bis 408; Muther in der Allgemeinen deutschen Biographie III, 388 ff.

G. Plitt.

Brüder, barmherzige. Unter diesem Namen versteht man in erster Linie einen Orden, der jedoch nur in Deutschland denselben fürt, in Frankreich am änlichsten frères de la charité, in Italien Fate ben Fratelli oder kurzweg ben Fratelli (von dem Gruße, mit welchem sie zu milden Gaben aufforderten), im Stammlande Spanien aber Hospitaliter heißt. Der Orden ist eine von den edleren Früchten, welche die römische Kirche im Zeitalter der Reformation zum Zeugnisse für das Bedürfnis derselben und wie zu einer Süne für dessen Verleugnung getrieben hat und stellt sich in dieser Rücksicht ebenbürtig neben die Stiftungen eines Vincenz von Paul und eines Philippo von Nari. Lehrreich ist die Geschichte seines Ursprungs. Johann Ciudad, ein Portugiese, geb. 1495, fürte ein abenteuerndes Leben, wechselnd zwischen wilder Ausschweifung und einem mächtigen religiösen Drang, der ihn fast zum beabsichtigten Martyrium gefürt hatte, bis er durch eine Bußpredigt Johanns d'Avila tiefer und dauernder erweckt wird. Seine Zerknirschung wird beinahe zur Ekstase; man behandelt ihn als Irren; er unterwirft sich gern allen Qualen, und findet doch in ihnen die so heiß gesuchte Barmherzigkeit nicht. Weiser beichtväterlicher Rat weiß dieses leidenschaftliche Verlangen durch Leitung auf eine opfervolle Übung der Barmherzigkeit zu stillen. So reift ein Gewächs christlicher Liebe, und der Strom, der die Wege der kirchlichen Heilsmittel zu überfluten drohte, hat sein Bett gefunden. Im Jare 1540 beginnt Johann mit einem gemieteten Hause in Granada, dort verpflegt er Arme; aber er arbeitet auch für sie, er bettelt für sie, daneben übt er allenthalben die Rettung verlorener Seelen. Genossen finden sich bald, mit ihnen eine geordnete Lebensweise; und nach zehn Jaren selbstverleugnender Arbeit hinterläßt er 1550 einen festbegründeten Verein, der sich rasch von Ort zu Ort ausbreitet, und, anfangs eine weltliche Verbrüderung, 1572 bei Pius V. die Anerkennung einer religiösen Gesellschaft nach der Regel Augustins (in brauner, dann schwarzer Tracht) erlangt, die ihm widerum die Brücke nach Italien und von da nach Deutschland, Polen und Frankreich schlägt. Ihr Stifter, zu Lebzeiten noch durch den Namen Johann von Gott (di Dio) geehrt, wird 1690 durch Alexander VIII. heilig gesprochen. Die weitere Geschichte des Ordens bewegt sich um Erteilung, Zurücknahme und Widerbestätigung von Privilegien, worin der römische Stul, zumal Clemens VIII. mit großer Umsicht das Wachstum desselben und zugleich seine Bewarung vor Ausarten und Einlenken in ausgetretene Banen zugleich im Auge gehabt hat. Clemens Beschränkungen des Ordens (1592) lassen deutlich erkennen, wie er es auch selbst ausgesprochen hat, dass er ihn nur seinem ursprünglichen Berufe treu zu erhalten beflissen war. Aber bald war er darin so erstarkt und in seiner Eigentümlichkeit fest geworden, dass ihm one Schaden im folgenden Jarhundert Rechte teils widergegeben, teils neu verliehen werden konnten, wie denn nun seit 1611 die spanische Kongregation mit ihrer Verzweigung in Amerika, seit 1617 die italienische mit den Provinzen im übrigen Europa förmlich bestätigt ist. Beide sind von 1592 her getrennt, stehen aber unter gleicher Verfassung und gleichem Gelübde, das zu den drei mönchischen das vierte des Krankendienstes fügt. Dieser Dienst beschäftigt sie neben dem Gebete völlig, so dass die theologischen Studien bei ihnen den medizinischen gewichen sind. Ihre Klöster sind große Hospitäler von musterhafter Einrichtung, in welche sie unbemittelte Kranke one Unterschied selbst der Religion aufnehmen, eine Bestimmung, deren warhaft christliche Weitherzigkeit in der Liebe ihre Beschränkung nur in der Natur der Sache selbst und des römischen Glaubens insbesondere findet. Aber die abgeschlossene Wirksamkeit der Brüder selbst ist ein Hindernis, dass sie zu vorgeschobenen Posten propagandistischer Absichten dienen könnten. Ihr segensvolles und unbescholtenes Wirken

hat sie allen Umschwung des Klosterwesens und die Umwälzungen des Statslebens fast unangefochten und ungestört überdauern lassen. Madrid, Rom, Neapel, Mailand, Paris, Wien, Prag haben großartige Klöster des Ordens aufzuweisen. Einzelne Brüder erhalten die Weihe, um die geistlichen Funktionen innerhalb des Klosters zu verrichten. Das Kloster steht unter einem Major, die Provinz unter dem auf drei Jare vom Kapitel gewälten Provinzial, über ihnen steht der General der Kongregation, auf 6 Jare gewält. — Neben diesem Orden der barmherzigen Brüder des Joh. de D. gibt es jetzt eine Anzal moderner Kongregationen barmh. Brüder, welche meist in den letzten Jarzehnten entstanden und auf das Gebiet des Bistums beschränkt sind, vgl. die Nachrichten bei Hinschius, Orden und Congr. 1874, S. 16 f. 51. C. Weizsäcker.

Brüder, böhmische. Der Artikel der ersten Auflage musste zu einer Zeit gearbeitet werden, wo die eingreifendsten Forschungen der neueren böhmischen Historiker noch nicht vorlagen. Der Unterzeichnete konnte zwar seinen Artikel über „Lukas v. Prag" (Bd. X, 23 ff.), der zugleich jenen ersten Artikel von Dieckhoff im allgemeinen zu ergänzen bestimmt war, bereits auf die damals neuesten Forschungen: Gindely (Gesch. der böhm. Brüder, 2 Bde, Prag 1868) gründen. Aber auch seit diesem Zeitpunkte ist die histor. Untersuchung, speziell nach Seite der für den Ursprung der böhm. Brüder wesentlichsten Frage über den Zusammenhang derselben mit den Waldensern in ein ganz neues Stadium getreten. Palacky selbst hat sein monumentales Geschichtswerk (Geschichte der Böhmen I—V, 1864 ff.) durch eine wichtige Spezialabhandlung über diese Frage ergänzt (Über die Beziehungen u. d. Verh. der Waldenser zu den ehemal. Sekten in Böhmen. Abdruck aus der böhm. Museumszeitschr., Prag 1869) und die neueste Gegenwart verspricht eine wertvollste Bereicherung. Ein junger Historiker der Prager Universität, Dr. Jaroslav Goll, hat eben jetzt Untersuchungen veröffentlicht ganz im Stile objektiv-historischer Kritik, von denen ich nicht anstehe zu behaupten, dass sie die erste Leistung sind, die sich gleich frei von einseitig tschechischem Nationalinteresse erhält, wie von der Eifersucht, mit der ältere und neuere Darsteller der böhmischen und Herrnhuter-Brüderhistorie bestrebt waren, jeglichen Zusammenhang der böhm. Brüder in ihrer Entstehungsgeschichte mit den Waldensern zu leugnen oder zu bemänteln. Nachdem Dr. Goll in einem Berichte vor der böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, die ihn eben zu ihrem Mitgliede ernannt hat, über den „böhmischen Text des Brüder-Katechismus" (Separatabdruck bei Dr. Ed. Grégr., Prag 1877) einen ersten Anfang seiner litter. Veröffentlichungen gemacht hat, befindet sich bereits eine umfassendere kritische Untersuchung der Quellen im Druck, die der genannte Gelehrte die Güte gehabt hat, mir in Aushängebogen zu Diensten zu stellen. Nach briefl. Mitteilung wird die Schrift den Titel füren: „Quellen und Studien zur Geschichte der Brüder" und Abtl. I speziell den „Verkehr der Brüder mit den Waldensern, Wal und Weihe der ersten Priester" behandeln. Bogen 1—4 sind in meiner Hand. — Wenn Dr. Goll des Unterzeichneten Schrift: „Die Katechismen der Waldenser und böhm. Brüder" (Erlangen 1863), als „den einzig richtigen Weg" bezeichnet, auf dem jede neue Arbeit auf diesem Gebiete weiter vorzuschreiten habe, so brauche ich meinerseits nur daran zu erinnern, dass ich in jener Monographie selbst schon jedes letztentscheidende Resultat davon abhängig gemacht habe, wie weit es möglich sein werde, ältere böhmische Quellen sowol für den Katechismus als namentlich auch für die beiden einzigen Waldenserschriften aufzuweisen, für welche ein ausdrückliches Recepisse bei den böhm. Brüdern vorliegt. Was in beiderlei Hinsicht Herr Dr. Goll beizubringen bereits in der Lage scheint, verspricht die letzten Zweifel über die Originaliät der böhm. Brüder in allen litterarischen Leistungen dieser Art zu heben. Bekanntlich haben Herzog, Die romanischen Waldenser, Halle 1853; vgl. d. hallische Weihnachtsprogramm desl. v. 1848 und den Artikel der Real-Encykl. 1. Aufl. (XVII, 502 ff.) v. J. 1863, und Dieckhoff. Die Waldenser im M.-A., Göttingen 1851, bereits früher in erfolgreichster Weise den Beweis angetreten, dass die angeblich jarhundertelang ältere reformatorische Richtung der Waldenser auf einer großartigen, nur mit alexandrinisch-aristobulischer Geschichtsfärbung vergleichbaren Fälschung beruht und alle

diesbezügliche Schriften in waldensischer Sprache vielmehr Übersetzungen böhmischer Originale sind. Die einzigen Schriftstücke, die nach dieser Seite noch in Frage standen, sind die vom Antichrist, ein Brief an den König Ladislaw samt der Schrift von den Ursachen der Trennung von der römischen Kirche, welche letztere beiden die Brüder ausdrücklich bezeugen, von den Waldensern empfangen zu haben, endlich der Katechismus der Waldenser, von dem auch Goll gegen Dieckhoff meiner Ansicht entsprechend anerkennt, dass er unzweifelhaft die geschicktere Redaktion eines überwiegend gemeinsamen Stoffes vertrete.

Bei einer kirchenhistorischen Erscheinung von so original-selbständigem Charakter und so lang nachwirkender Kraft und Bedeutung, wie die böhmischen Brüder beides tatsächlich bewärt haben, sieht man sich billig zunächst nach den Zusammenhängen und historischen Anknüpfungspunkten um, welche die Entstehung eines solchen Phänomens erklären. Böhmen war in sich selbst unzweifelhaft von alther eine Quelle tiefeingreifender reformatorischer Bewegungen; — lang vor Huß und vor ihm in relativ viel reinerer Lehrausprägung. Neanders Verdienst obenan ist es, in dem letzten als opus postumum herausgegebenen Bande seiner Kirchengeschichte auf die Bedeutung der Wirksamkeit eines Milic, von Janov und nach Seite der Lehrentwicklung vor allem auf die Conrad v. Waldhausens hingewiesen zu haben. Bewegungen, wie diese, gehen zu tief, als dass nicht auch nach Jarhunderten noch die Nachwirkungen derselben im Volke zu spüren wären. Huß selbst muss als eine erste Frucht dieser Bewegung erscheinen, so bestimmt bei ihm zugleich fremdländisch Wiclifsche Einwirkungen vorliegen. Bei der größeren Zeitnähe, in welcher die böhmischen Brüder als neuer Faktor neben jenem auftreten, ist es daher doppelt interessant, dass die „Brüder" nach Seite ihrer Herleitung nur nebensächlich auf die vorreformatorische Tätigkeit von Huß sich beziehen (Goll, Quellen S. 12 f.).

Nicht minder scheiden charakteristische Grundanschauungen die alte Brüderbewegung von dem fanatischen Kampfe der Taboriten. Die Einmischung weltlicher Gewalt in Glaubenssachen verwarfen jene ebenso an diesen wie an der römischen Kirche (a. a. O. S. 9 f.). Dagegen kann es bei der Sektenmischung, die eine religiös so tief erregte Nationalität darzustellen pflegt — bei Palacky finden sich dafür wertvolle Nachweise, — nicht eben überraschen, dass auch unreinere Elemente, wie die Adamiten, vereinzelt mit den Brüdern sich mischten und ihnen üble Nachrede erregten. Infolge davon wandte man gegnerischerseits den Namen Pikarden auch auf die Brüder an, von dem längst ausgemacht ist, dass er gar nichts mit der Pikardie und den dortigen Waldensern zu tun hat, sondern eine Verunstaltung der zeitgewonten Sektenbezeichnung „Beghарden" ist.

Als tatsächlich historische Anknüpfungspunkte lassen sich vielmehr nur zwei aufweisen. Einerseits die Waldenser, die längst auch in Böhmen heimisch waren, wie gegen Gindely Palacky (a. a. O.) und Ad. Preger (Beiträge z. Gesch. der Waldenser, München 1875 [aus den Abhh. der kgl. bayr. Akad. der Wissensch.]) erwiesen haben. Andererseits die Utraquisten, resp. deren anfangs entschlossen reformatorischer Fürer Rokyczana. Das Verhältnis zu Rokyczana gereichte den Brüdern in doppelter Weise zu spezieller Ehre. Einmal soferne sie damit ihre Empfänglichkeit für die Verwandtschaft mit der relativ berechtigsten Zeitopposition gegen die herrschende Kirche betätigten und andererseits sich ebenso fähig und selbständig entschlossen erwiesen, über diese hinauszugehen, als die unzweifelhaften Beweise vorlagen, dass diese kirchl. Richtung unfähig war, die höheren Opfer weltlicher Macht- und Ehrenstellung der Überzeugung und dem Gewissen zu lieb zu bringen. Danach obenan will der böhm. Brüder hohe sittliche und reformatorische Bedeutung gewürdigt sein, dass sie, zumeist in ihren ersten Vertretern, es leisteten, ihrer religiösen Überzeugung alle Opfer irdischen Wolseins, ja der Existenz selbst zu bringen, und dabei doch in ihrer selbständigen Organisation so langsam und maßvoll, immer nur den Umständen nachgebend, vorgingen, als sie nachmals energisch zu betätigen wusten, dass zur Bewärung eines christl. Gemeindelebens nicht nur eine geläuterte Erkenntnis der Warheit, sondern eine entsprechend christlich-sittliche Lebensfürung und Gemeindezucht gehöre. Luther hat die böhmischen

Brüder deshalb bekanntlich eine neue Mönchssekte genannt; so bereitwillig er andererseits anerkannte, dass sie auf dem Gebiete der Gemeindeverfassung und -Zucht Höheres leisteten, als die Wittenberger Reformation. Der unparteiische Historiker wird sich genötigt sehen, anzuerkennen, dass seit den Zeiten der apostolischen Gemeinden keine Kirchengemeinschaft in graduell angenäherterer Weise ähnliches an tatsächlich reiner und edler Lebenserscheinung geleistet hat, als die böhmischen Brüder. Darin liegt das ganz spezielle Interesse an dieser historischen Erscheinung — eine Erscheinung, die von vornherein nicht ausschließt, dass bei ihr relative Schwächen in der reformatorischen Lehrentwicklung und demgemäß charakteristische Gefaren auftreten, wie sie sich von alther bei donatistischen Kirchenrichtungen zeigen.

Den Quellen für die Brüderhistorie wendet sich dann die Untersuchung zunächst zu. Frühe war die Brüderunität, was ihr zu hohen Ehren angerechnet werden muss, selbst beflissen, die Dokumente ihrer Genesis zu sammeln. In dem böhmischen Städtchen Senftenberg fand sich das älteste Bruder-Archiv. Infolge von Treulosigkeit oder Feigheit in den Verfolgungszeiten scheint es zu Grunde gegangen zu sein. Der neuen Aufbewarungsstätte in Leutomischl bereitete ein verhängnisvoller Brand im J. 1546 den Untergang, dessen Folgen nur dadurch in etwas ausgeglichen gelten dürfen, dass von vielen Quellen Abschriften anderweit erhalten waren. Diese sammelte zuerst Johannes Czerny, genannt Nigranus († 1565), indem zugleich von da an das J. 1546 als Grenzscheide der Originalakten und der Berichte über den weiteren Bestand der Brüdergemeinde eingehalten und in diesem Sinne die Quellensammlung wie nachmals die Darstellung der Brüdergeschichte von dem größten Historiker der Unität, Blahoslav, fortgefürt wurde. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Ergänzung der Quellen langsamer fortschritt, als die Fortfürung der nachmaligen Geschichte. Charakteristisch für die letztere und speziell für die spröde Rückhaltung gegenüber der Wittenberger Reformation ist es, dass von den Verhandlungen zwischen Lukas mit Luther kein einziges Dokument in die letzte Codificirung der Brüderakten übergegangen ist, obgleich die betreffenden Akten noch 1557 vorhanden waren (Goll a. a. O. S. 8). Die umfänglichste, noch heut erhaltene Sammlung der Quellen liegt in den sog. Lissaner Folianten vor, welche die Herrnhuter Brüderunität für ihr Archiv erworben hat (1840), nachdem Palacky den Herrnhuter Prediger Kleinschmied, der im Interesse solcher Quellensammlung Böhmen im J. 1836 bereiste, auf diesen in Polnisch-Lissa noch bewarten Schatz aufmerksam gemacht hatte. Nur nach einzelnen Seiten wird dieser, seinerzeit auch mir in liberalster Weise zur Disposition gestellte Quellenschatz durch die Prager Bibliothek ergänzt. Leider ist bisher nur einzelnes durch handschriftliche deutsche Übersetzung zugänglicher gemacht worden; neben einer Anzal Schriften von Lukas v. Prag namentlich jene Annalen seit 1547, soweit sie Blahoslav fortgefürt. Die Übersetzung („Blahoslavs I") findet sich auf der Seminarbibliothek zu Gnadenfeld.

Die erste Klasse von Quellen bilden die aus dem 15. Jarh. erhaltenen Originalschriften, von Goll im Zusammenhang S. 17 ff. besprochen. Sie sind um so bedeutsamer, als in ihnen noch keine tendenziös zurechtgemachte Darstellung der Entstehungsgeschichte zu finden ist; wärend schon die nächste Epoche, die Lukas v. Prag († 1528) eröffnet, diese Charaktermerkmale zeigt. Diesem ersten bedeutenderen Schriftsteller der Unität lagen offenbar viel reichere Quellen vor, als nachmals schon Blahoslav, dessen Quellenmaterial über den Ursprung der Brüdergeschichte dem heute noch erhaltenen wesentlich gleich zu stehen scheint (Goll S. 54). Auch des letzteren Darstellung der Geschichtsanfänge ist unzweifelhaft tendenziös. Ganz neue Anlässe lagen in jener Zeit dazu vor. Wenn der kgl. Rat Caspar v. Nidburg in Wien noch im J. 1557 den Vorwurf erhebt, dass die Brüder „keine ordentliche Entstehungsgeschichte" besäßen (Gindely I, 429), so hatte bereits zwei Jare vorher der berühmte lutherische Geschichtsschreiber Matth. Flacius Illyricus in einem Privatschreiben an die Senioren der Brüder diese darin des Irrtums geziehen, dass sie ihre Ursprünge nicht von den Waldensern herleiten wollten. Bedeutsamerweise trifft dieser folgenreiche Verkehr mit der oben gezeich-

neten Epoche neuer Quellensammlung und erster eigentlicher Annalistik zusammen. Blahoslav (geb. 1523) befand sich bereits in Jungbunzlau (seit 1552) als jugendlicher Mitarbeiter an der Seite des älteren Meisters Joh. Czerny und ward zum Überbringer eines Schreibens des letzteren an Flacius nach Magdeburg ersehen. Auch eine Anzal älterer Schriften brachte er mit, die Flacius für seine Darstellung dieser Zeit in den Centurien sich erbeten hatte. Eine Ausgleichung der Ansichten wurde in dem hochinteressanten, teilweis sehr leidenschaftlich gefürten Gespräch nicht erzielt. Flacius kannte seinerseits die Eigentümlichkeiten des Lehrbegriffs der böhmischen Brüder nicht genau genug und hatte von dem der Waldenser falsch idealisirte Vorstellungen, wärend er über die alte Verbreitung der letzteren, wie neuzeitliche Quellenforschung bestätigt, viel besser unterrichtet war, als die Brüder, und dem Blahoslav selbst betr. mittelalterl. Dokumente vorlegte. Unbeeinflusst dadurch hat dieser, warscheinlich erst nachher (Goll S. 54), wie in ausgesprochenem Gegensatze zu Flacius' Ansicht seine „Summa quaedam brevissime collecta ex variis scriptis fratrum, qui falso „Valdenses vel Picardi" vocantur, de eorundem fratrum origine et actis" geschrieben, die mir seinerzeit im Mskr. aus dem Herrnhuter Archiv vorgelegen. Nächst Czernys Schreiben, und mit viel ausgiebigerer Benutzung der Quellen, bildet diese kurze und gewandte Darstellung die erste umfassendere Grundlage der seitdem herrschenden Tradition in der Auffassung der Entstehungsgeschichte der Unität und weist als solche noch jetzt ganz sicher kontrolirbare absichtliche Retizenz und willkürliche Umdeutung der ersten Vorgänge auf. Nur für den späteren Verkehr und Austausch der Unität mit den Waldensern kann die Summa als historische Quelle dienen. Eine älteste und wichtigste Quelle dieser Art, Czernys „Succession der Bischöfe", v. 1476 bis 1559, ist leider verloren und nur noch aus späteren Citationen bekannt. Dasselbe scheint von einer umfassenderen „Historia" Blahoslavs „de ortu et progressu unitatis fratrum Bohemorum" angenommen werden zu müssen (Goll S. 60), die man fälschlich mit einer annalist. Sammlung verwechselt hat, welche Szafařik als Handschrift für die Prager Universitätsbibliothek widergewonnen hat. Sie stammt jedenfalls aus späterer Zeit (Goll S. 56 ff.).

Die erste umfassendere Darstellung von wissenschaftl. Werte, die im Druck erschien, ist des Wittenberger Theologen Joachim Camerarius „Historica narratio de Fratrum Orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia". Bereits vor 1574 vollendet, hat sie der Enkel Joachims Ludwig C. 1605 nur erst herausgegeben, nachdem Rüdinger 1579 einen Auszug daraus vorangeschickt hatte. Die freundlichen Beziehungen zwischen J. Camerarius und den Senioren, die ihn ausdrücklich um die Ausfürung dieset Arbeit ersuchten und sogar die Hauptquellen für ihn ins Lateinische übersetzen ließen, ermöglichten eine Leistung, die vielfach mit Unrecht der von dem poln. Edelmann Lasicius nachgestellt wurde, der seine Brüdergeschichte um dieselbe Zeit arbeitete und nur über so viel Quellen verfügte, als man passend fand, ihm mitzuteilen. Lasicius' Geschichtswerk ruht vielmehr selbst schon auf dem des Camerarius und ist, sowie es jetzt vorliegt, erst Ende des 16. Jarh.'s vollendet worden. Vollständig nur im Mskr. erhalten (Prag, Göttingen, Herrnhut), erschien erst 1660 das achte Buch mit Inhaltsübersicht der sieben anderen im Druck. Auch das Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum... von Regenvolscius (eigentlich: „Wengiersky") —, gefürt bis 1650, steht weit hinter Camerarius zurück, über den sich auch Comenius nicht erhebt, der sonst in würdigster Weise den eigentlichen Schlusstein der älteren Brüderhistorie gesetzt hat. Von ihm sind auch die Randbemerkungen zu den sogen. Lissaner Folianten (1620 bei der Auswanderung nach Polnisch-Lissa geflüchtet), von denen 13 Bände in Herrnhut, der vierzehnte im Prager Museum erhalten sind. Über Bruder Jafets Stimme des Wächters, auch noch aus dem 17. Jarhundert, vgl. Goll S. 4.

Unter den neueren Leistungen reicht nichts an die Forschungen der böhmischen Historiker heran. Neben den oben genannten ist noch der „Quellen z. Gesch. d. böhm. Br." von A. Gindely (in Fontes Rerum Austriacarum, 2. Abth. Bd. XIX, Wien 1859 — wir citiren: Fontes) und des zeitweiligen Ministers J. Jireczek,

Handb. z. Gesch. d. böhm. Lit. I, II, Prag 1875 f., zu erwänen; wogegen Czerwenka, Gesch. der ev. Kirche in Böhmen, Bielef. und Leipz. 1869, und die soeben (Grätz 1877) teilweis deutsch herausgegebene Geschichte der böhm. Br. in Großpolen von Joseph Lukaszewicz (polnisch 1835 erschienen) überwiegend nur aus abgeleiteten Quellen schöpfen. — Von speziellerem Interesse sind die Darstellungen neuerer Herrnhuter Bearbeiter der Brüdergeschichte, zum teil freilich nur im Mstr. vorhanden. Nach der älteren Vorarbeit von D. Cranz hat im J. 1828 Joh. Plitt (zur Gesch. der Brüderunität) einen umfassenderen Anfang dazu, und 1844 f. H. Levin Reichel einen ersten Versuch kritischerer Bearbeitung der Anfänge gemacht; aber one genügend umsichtige Abschätzung der ihm zu Gebote stehenden Quellen, sonst hätte er letztlich seine Auffassung der Urgeschichte nicht der des Bruder Jaset anpassen können, der am Anfang des 17. Jarhunderts die erste Entstehungsgeschichte der Brüder nach einem ganz willkürlichen eignen System neu konstruirte. — Im J. 1862 beantragte die Provinzialsynode der Brüdergemeinde für das europäische Festland eine litterarische Bearbeitung der alten Brüdergeschichte. Bischof E. W. Cröger, dem dieselbe von der Unitäts-Ältesten-Konferenz übertragen wurde, hat sich der Aufgabe in seiner (Gnadau 1865 f. erschienenen) „Geschichte der alten Brüderkirche" in einem Sinne unterzogen, der jedenfalls den Geist und Ernst dieser edlen Erscheinung in entsprechend würdiger Darstellung und bezügl. der Urgeschichte mit anerkennenswerter Unparteilichkeit widergibt. Aber leichtbegreiflicherweise überwiegt auch bei ihm die Vorliebe für die seit Lukas von Prag herrschend gewordenen Traditionen. Dem allen gegenüber gewinnt der rein objektive Quellenbericht in Dr. Golls Darstellung doppelten Wert. Immerhin gilt es letztlich, an des großen böhmischen Historikers Palacky (Bezieh. u. Verh. der Waldenser ... S. 28) Wort zu erinnern: „Wohin man blickt, ... vermissen wir Licht und Sicherheit; das Baumaterial ist noch nicht völlig beisammen, wie können wir auf ein gründliches und allen Bedürfnissen entsprechendes Gebäude unserer heimischen Geschichte Anspruch machen?" — Was die Anfangsgeschichte anbelangt, hält Lechler (Joh. v. Wiclef und d. Vorgeschichte der Reformation, Leipz. 1873, II, 507) die ganze Tradition von der Herübernahme der Ordination von den Waldensern für „kritisch sehr zweifelhaft" —; und ist dies zuviel behauptet, so ist doch auch Dr. Goll weit entfernt davon, seine Kombination der differirenden Berichte für unumstößlich und allseitig befriedigend anzusehen. Unter diesen Vorbehalten wenden wir uns zu der in spezielles Dunkel gehüllten Urgeschichte.

Nach einer Seite zwar ist das letztere wesentlich doch schon gelichtet. Kannte man als Begründer der Unität früher nur Gregor, angeblich ein Neffe Rokyczanas (wogegen Palacky IV, 1, S. 484), so ist inzwischen aus böhmischen Quellen nähere Kunde von den „Chelczicer Brüdern" gewonnen, die sich in einem kleinen Orte des Prachiner Kreises um einen gewissen Peter, von dem Stammorte her Chelczicky benannt, gesammelt hatten. Der letztere genoß durch seine polemischen Schriften auch bei Rokyczana solches Ansehen, dass dieser selbst Gregor dahin gewiesen, so wenig der berühmte Fürer der Calixtiner und hitzige Polemiker gegen das Antichristentum der römischen Kirche seine ehrgeizigen Pläne, als Primas der böhmischen Kirche von der Kurie anerkannt zu werden, mit dem Drängen seines Neffens zu durchgefürt apostolischer Reformation der Kirche auf die Länge zu vereinigen wusste. „Endlich wiesest du uns an Peter von Chelczic" schreibt Gregor zu seiner Rechtfertigung an Rokyczana (Gind. I, 39 f.) — „an diesem hielten wir fest". Und in einem anderen Briefe: „Unsere ganze Richtung haben wir aus den Schriften des Chelczicky erhalten. Johann, der Schmid aus Vitanovic, hat uns zwei seiner Schriften zugestellt: das Bild vom Antichrist und das Buch von der weltlichen Macht. Bevor wir diese Schriften lasen, zeigten wir sie Dir und frugen Dich um Deine Meinung. Gewiss! hättest Du sie getadelt, wir hätten sie nie gelesen. Haben wir uns dann von Dir getrennt, wenn wir an den Behauptungen jener Schrift festgehalten?" — Vor diesen Zeugnissen (vgl. auch Palacky a. a. O. S. 485 f.) muss jeder Zweifel schwinden, wo der erste und entscheidende Anstoss für die nachmalige „unitas fratrum" zu suchen ist. — Roky-

czana war selbst in einer Predigt über die Klagelieder Jeremiä — um 1453 — ein Prophet der neuen Bewegung geworden. „Wir Utraquisten" — sagt er darin — „sind noch nicht auf den Grund der Sache gekommen, wir halten uns beim Äußeren auf, zeigen die eingerissenen Laster nur an... Aber nach uns wird ein Volk kommen, welches bis auf den Grund dringen und das Werk angreifen wird, welches Gott angenehm und den Menschen heilsam ist" (Cröger a. a. O. S. 51). Aber als die Brüder in ihrem Absagebrief an ihn schrieben: „Einst Warheitszeuge, bist du Welt worden, und wirst mit der Welt verloren gehen" — und sich anfingen eigne Priester zu bestellen, wurde der Freund zum Verfolger. Nur als Gregor unter Folterleiden ein seliges Traumbild von der künftigen Organisation der Gemeinde sah, soll er selbst wider mit Tränen gesagt haben: „O dass ich wäre, wo du bist, mein Gregor!" (a. a. O. S. 64 f.).

Palacky steht nicht an, den Peter Chelczicky als den bedeutendsten Denker des 15. Jarh.'s neben Huß zu bezeichnen (IV, 1, 466). Obgleich nicht one Studien, blieb Peter als Grundbesitzer und warscheinlich dem niederen Adel angehörig Laie, und suchte auch kein weltliches Amt. Seine wichtigsten Schriften findet man bei Palacky S. 469 aufgezält. Sie zeugen von um so größerer Selbständigkeit und Fruchtbarkeit seines Geistes, als seine persönliche Stellung ihn litterarisch isoliren musste. Mit den Waldensern teilt er den Gegensatz gegen Kriegsdienst und Eidesleistung, den sich samt der Verwerfung aller weltlichen Strafgewalt und Amtsehre Gregor und der ihm anhängende Brüderkreis anfangs zweifellos angeeignet hatten. Man nannte es die Lehre von der „Gerechtigkeit" und die Begründung aus der Bergpredigt Christi fürte ebenso zu der Aufnahme der sogen. „evangelischen Gebote" in den Katechismus als zu dem Namen „Brüder des Gesetzes", der später wider in Wegfall kam. Auf der Zusammenkunft in den Reichenauer Bergen noch wurde zwar nicht eine durchgefürte Gütergemeinschaft, aber wol der Grundsatz ausgesprochen, dass der Reiche in freiwilliger Armut seine Güter nur noch für seine Brüder verwalten und jeder sein Testament nach „Gottes Gesetz" machen solle. Den Priestern namentlich war kein weltlicher Besitz gestattet (Gind. I, 44). Das sind alles Chelczicer Einwirkungen. — Wenn sich dagegen schon 1459 in Kunwald Gregor für den geistigen Genuss im A.M. ausspricht (s. u.), so ist dies vielmehr taboritischen Einflüssen zuzuschreiben: denn Peter Ch. selbst polemisirte gegen der letzteren „Rede von den Zeichen" und gegen ihre Neigung d. A.M. in ein bloßes Liebesmal der Brüder zu verwandeln. Wenn er sich einen Freund der Taboriten nennt, nimmt er ausdrücklich ihre Abendmalslehre aus (Pal. a. a. O. 471 f.). Seine eigne Lehre vom A.M. war wesentlich noch die katholische. Alles dogmatische aber trat bei ihm, als einem echten Schüler Matthias von Janows, gegen die Praxis zurück. Es galt, das ganze Christentum nach dem Gesetz und Vorbilde Christi zu gestalten. Daraus ergaben sich ihm auch die obigen Lehrsätze, die zu langen Dissidien im engeren Rate der Brüder Anlass wurden, bis nach Gregors Tode und dem Hinzutritte mehrerer vom höheren Adel, die sich nicht alle entschließen konnten, ihrem Stande abzusagen, der Zwiespalt offen hervortrat.

Rokyczana hatte, um sich der lästigen Berürungen zu entledigen, selbst dazu geholfen, dass König Georg (Podiebrad) den Brüdern einen abgelegenen Aufenthalt auf dem Liticzer Gute Kunwald bei Senftenberg anwies (1457). Bald verscheuchten aber Verfolgungen dieselben auch von dort in die Wälder und Berge. Aus dem J. 1463 schon wird der Martertod von vier Brüdern berichtet. Aber unter der Verfolgung wuchs mit der Zal der Anhänger nur der Entschluss, sich ganz von der herrschenden Hierarchie loszusagen und „eine Ordnung der Einrichtung der ersten Kirche" unter sich herzustellen. Der entscheidende Schritt geschah mitten unter den Kriegsstürmen des Jares 1467 in der Versammlung zu Lhotka, einem Dorfe unweit Reichenau. An diesem Punkte erst häufen sich die Widersprüche in den Quellen selbst, wie seitens der späteren Berichterstatter mit jenen. Die Frage um das Verhältnis zu den Waldensern wird hiebei zuerst laut.

Die erste Quellenvorlage für die sogen. Walsynode ist das vierte (v. 1468) von den noch erhaltenen sieben Schreiben an Rokyczana, die der Mehrzal nach aus

Gregors Feder gefloſſen ſind. Dr. Goll, der das vierte Schreiben in der Quellenbeilage A zum Abdrucke bringen will (vgl. S. 18 ff.), hat mir gütigſt die Hauptſtellen deutſch vermittelt. Schon bei der erſten der drei Verſammlungen, die ſich hienach ergeben, werden neben Böhmen und Mähren „deutſche Waldenſer“ als Teilnehmer aufgefürt. Nur vorbereitet wurden hier die weiteren Schritte; wärend, wie berichtet wird, auf der zweitfolgenden Verſammlung Gott den Brüdern ſeine Zuſtimmung zu jenem Schritte mitgeteilt habe. Sicher wol auch ſchon durch Losgebrauch, der bei der Wal auf der dritten Synode ausdrücklich bezeugt und nur noch nicht ſo im Detail beſchrieben wird, wie ſpäter, vgl. bereits die erſte Überarbeitung jenes Schreibens (Goll S. 21), und über die wunderartigen Vorgänge überhaupt: Cröger a. a. O. S. 79 f. Von 60-Anweſenden wurden drei erwält, unter denen einer „die erſte Stelle in der Gewalt des Amtes“ haben ſollte, worauf Gregor den Verſammelten erſt mitteilte, daſs er eben dieſen in jenem Traumgeſicht zuvor geſehen habe. Soweit nun erzälen auch die ſpäteren Berichte weſentlich alle gleich.

Die Differenzen treten erſt bei der ſogen. „Beſtätigung“ der Gewälten hervor. Nach den älteſten Quellen folgte ſie unmittelbar auf die Wal. Auserſehen als Ordinanden wurden ein frommer römiſcher Prieſter (Michael) und ein Waldenſerprieſter, der älteſte, wie es in der Überarbeitung beſtimmter heiſst, von denen „ſo in dieſen Ländern anweſend ſind“. Dieſer letztere — warſcheinlich wider durch Losgebrauch ausgezeichnet — vollzog auch die eigentliche Weihe, die man als erſte Prieſterweihe, wie ſie bei den vorhandenen Mitteln und Vermittlern möglich war, anzuſehen haben wird. Dabei heiſst es (Schreiben IV) ausdrücklich: „obwol wir glaubten und nicht zweifelten, ſie ſeien bereits geweiht und beſtätigt von J. Chr., wie es uns Gott gezeigt hatte“. Nur um auch aller menſchlichen Ordnung zu genügen, hätte man ſich dieſer Vermittler der Weihe aus der „römiſchen“ und aus „der erſten Kirche“ bedient, wobei das fünfte Schreiben gleich die reinere Tradition des Prieſteramtes bei den Waldenſern betont. Formell geſchah die Weihe durch Handauflegung unter Gebeten ſamt Anſprache des Waldenſerprieſters mit Lobpreiſung Gottes. Über das alles kann der Hauptſache nach kein Zweifel beſtehen.

Ebenſo ſicher im allgemeinen iſt die Konkurrenz eines zweiten Waldenſerbarben, Stefan, der nachmals in Wien verbrannt worden iſt. Erwänt wird er zuerſt in dem ſogen. „Schreiben an Herrn Albrecht“ (Goll 21); aber ſchon in der zeitlich nächſten Quelle, einem warſcheinlich zwiſchen 1471 und 1473 verfaſsten Traktate (Goll S. 22 ff.), ſpeziell nach ſeinem ſtrengeren Abſchluſs von den römiſchen Prieſtern, näher charakteriſirt. Nach dem letzteren Bericht erſcheint auch für die erſten Anknüpfungen der Brüder mit dieſem Waldenſer-„Prieſter“ Rokyczana als Vermittler. Im übrigen herrſcht gerade in dieſem Bericht, der als erſter Verſuch hiſtor. Quellenzuſammenſtellung gelten kann, ein ſcheinbar abſichtliches Dunkel über die oben ſchon klargeſtellten Vorgänge. Doch ſ. u. —

Die nächſten Quellen hängen mit der Tatſache zuſammen, daſs den Brüdern endlich unter König Vladiſlav, was ſie ſchon von Georg Podiebrad dringend begehrt hatten, öffentliche Kolloquien gewärt wurden. Das erſtere fällt ins Jar 1473; das zweite vom J. 1478 bildete den unmittelbaren Anlaſs zu dem neuen bedeutſamen Schriftenaustauſch (Goll S. 25 ff.). Aus dem utraquiſtiſchen aber ganz aktenmäßig gehaltenen Berichte über das letztere Kolloquium erfärt man zunächſt, was vielleicht alle weiteren Differenzen zu löſen geeignet iſt, daſs die Brüder ſelbſt den Ausbruch eines Zwieſpaltes unter ſich bezüglich des erſten Walaktes zugeſtanden. Offenbar bewegte ſich derſelbe ſpeziell um die Frage, ob für die Auszeichnung des einen als Biſchof unter den drei Erwälten die „Beſtätigung“, die doch ſelbſt nur von „Prieſtern“ ausging, genüge. So erklärt ſich, daſs man eine neue Beſtätigung, nämlich durch jenen Stefan nachſucht, der nun auch zuerſt als Waldenſer-„Biſchof“ bezeichnet wird, wobei ſich in einem anſchließenden Schreiben (Goll S. 27) zugleich erzält findet, wie die Waldenſer ihrerſeits ſich ſelbſt früher der biſchöflichen Succeſſion aufs neue verſichert hätten. Nach erſterer Quelle iſt es der frühere römiſche Prieſter Michael, der von Stefan zum Biſchof

geweiht wird — nur ging dieſer, wie eine Rechtfertigungsſchrift der Brüder gegen die utraquiſt. Berichte beigebracht zu haben ſcheint (Goll a. a. O.), nicht unbegleitet zu Stefan. Den charakteriſtiſchen Einblick in das wunderliche Syſtem, das ſich die alten Brüder von Ordinationsrecht und -Wirkung konſtruirt hatten, gewären die weiteren Mitteilungen dieſer Quellen. Danach nämlich weiht nun zwar der ſelbſt von Stefan mit biſchöflicher Vollmacht ausgerüſtete frühere röm. Prieſter Michael den einen der drei vorher Erwälten, reſp. auch ſchon „Beſtätigten“ — nicht nur zum Biſchof, ſondern vorher noch einmal zum „Prieſter“; aber ſofort darauf legt Michael ſelbſt nicht nur das ad hoc erlangte Biſchofsrecht, ſondern auch ſein altes römiſches Prieſtertum, das bisher doch als Vorſtufe gegolten, für ihn ſelbſt aber „kein Prieſtertum“ mehr war, nieder, und empfängt ſeinerſeits die Prieſterweihe von einem derer, der ſelbſt früher, nämlich ſchlechthin nach erſter Brüderwal, zum Prieſter geweiht worden war.

Wer ſich hineindenkt in das wunderliche Syſtem und ſeine Motive, wird es ſubjektiv nicht ſchlechthin unbegreiflich finden, und ſelbſt das rätſelhafte Dunkel des oben citirten Traktates und erſten eigenen zuſammenfaſſenden Berichtes der Brüder (Goll 24) wird dann in etwas aufgehellt, wenn es darin heißt: „Es kam auf die einen durch die anderen, den einen der römiſchen und den zweiten, ſo wir genannt (?), aus dem Urſprung der erſten Kirche“, und die Händeauflegung ſei zu teil geworden „einem durch zwei und zweien durch einen“. Jedenfalls ſcheint mir, muſs man jenen oben zugeſtandenen Zwieſpalt als das eigentliche Motiv für die Einholung der zweiten „Beſtätigung“ — nämlich durch Stefan — anſehen, womit die andere Schwierigkeit zugleich für gelöſt gelten darf, daſs die erſte „Beſtätigung“ gleich, die andere als ein beſonderer zweiter Akt erfolgte. Die Schrift „von den Urſachen der Trennung“ von 1496 ſowie die ſogen. „Streitſchrift der kleinen Partei“ beſtätigen entſchieden dieſe Auffaſſung (Goll S. 28 ff.). Soweit dabei kleine Differenzen mit dem Ausgleichungsverſuch, den Dr. Goll S. 30 ff. gibt, mitunterlaufen, habe ich die Prüfung unparteiiſch hiſtoriſcher Erwägung zu überlaſſen. Meinerſeits halte ich es ſpeziell für unrichtig, daſs Goll unter dem in den älteren Quellen als älteſten Prieſter bezeichneten Waldenſer ſchon Stefan verſtehen zu müſſen glaubt (S. 32).

Was nachmals von Lukas von Prag, Blahoslav u. a. über dieſe Momente der Urgeſchichte der Unität beigebracht wird, kann gegen die Reſultate aus den noch vorliegenden Originalquellen billigerweiſe nicht aufkommen. Die ſpätere Geſchichtsauffaſſung derſelben Vorgänge hat daher kein Intereſſe weiter für uns, wol aber nötigen die Konſequenzen, welche ſeiner Zeit in der erneuerten Brüdergemeinde an dieſe erſten Vorgänge geknüpft worden ſind, gleich hier zu einem kleinen vorgreifenden Exkurs. Biſchof Cröger zwar erklärt a. a. O., daſs die Brüderkirche ſonſt keinen höheren Wert auf die biſchöfliche Weihe lege, „als daſs ſie darin eine löbl. Ordnung im Hauſe deſſen erkenne, welcher ein Gott der Ordnung iſt“; aber wie er dabei ſelbſt von einer „ununterbrochenen Folge ſeit der apoſtoliſchen Zeit“ redet, ſo iſt der letztere Anſpruch für und von der erneuerten Brüdergemeinde widerholt erhoben und im Zuſammenhang damit ſchon zu Zinzendorfs Zeiten (1735) die Biſchofsweihe bei Jablonski in Berlin, der 1698 auf einer poln. Brüderſynode ſelbſt dieſelbe bekommen hatte, nachgeſucht worden, wie änliche Transaktionen noch in den vierziger Jaren dieſes Jarhunderts ſich erneuerten. — Daſs der Grund zu dieſen Anſchauungen ſchon in den erſten Anfängen der Brüdergeſchichte gelegt war, kann nach dem Obigen niemand leugnen; ebenſowenig aber kann bei einiger hiſtoriſcher Nüchternheit das Illuſoriſche von Unterlagen, wie der apoſtol. Succeſſion der Waldenſerbiſchöfe, verkannt werden. Und auch wem dieſes Bedenken nichts bedeutete, müſste immer noch anerkennen, daſs vor Auguſtas Tode bereits einmal die ganze Tradition unterbrochen wurde und Czerny und Czerwenka Biſchöfe weihten, obgleich ſie ſelbſt die biſchöfliche Ordination nicht empfangen hatten (Gindély I, 347. 356. 364. 367 f. mit Crögers relativ. Zugeſtändnis S. 290 f.). Die Unität ſollte daher auf jede Fortfürung derartiger Anſprüche verzichten und könnte es in der Tat um ſo leichter, je mehr man ihr Glück wünſchen muſs zu einer mit ebenſoviel evangel. Demut als kirchl. Takt und glückl.

Erfolg geübten bischöflichen Praxis. Wie für manche andere Institutionen, kann sich die erneuerte Br.-Gem. auch für ihr Bischofsamt billig auf das Vorbild der apostolischen resp. ersten nachapostolischen Zeit berufen und an dem edlen Maße genug haben, in welchem sie diesem dem Geiste nach in alter und neuerer Zeit nachgeeifert hat.

Wir wenden uns zur Urgeschichte zurück. Wie schon angedeutet, machte sich bald eine Opposition gegen die Chelczicer Lehre „von der Gerechtigkeit" geltend. Mit Prokop von Neuhaus kam zum ersten Male im Bruderkreis der Einfluss einer gewissen Gelehrsamkeit zur Wirkung. Mit Hilfe des energischen Laurentius Krasonicky gelang es diesem Einflusse im J. 1491 zu Brandeis an der Oder, mildere Grundsätze an Stelle jener strengen Richtung durchzusetzen. Aber noch einmal siegte die andere Partei. Man konnte sich darauf berufen, dass Gregor einst sterbend noch (1474) vor dem Übergewicht der Gelehrten gewarnt hatte. Mathias von Kunwald, der ersterwälte Bischof, war selbst ein einfacher Landmann. So kann es nicht groß wunder nehmen, dass dieser, gemant an Gregors Vermächtnis, sich zu der Eigenmächtigkeit fortreißen ließ, die Brandeiser Beschlüsse wider aufzuheben und den engen Rat, der dem Bischof anfangs mehr als beratendes Kolleg zur Seite gestanden zu haben scheint, von allen gemäßigten Elementen zu säubern. Aber um so begreiflicher auch wird es dann, dass Männer wie Lukas v. Prag überhaupt länger gezögert hatten, bis sie sich definitiv der Unität anschlossen und nun bei Gewaltakten, wie der eben geschilderte, über der Empfindung einer gewissen Schwüle die Gedanken an jene Reisen ins Ausland erwachten, auf denen man sich versprach, noch anderweit Christengemeinden mit mustergiltig apostol. Gemeindeeinrichtungen zu finden. Man erleichterte sich damit zugleich höchst weise die Erhaltung des heimischen Friedens und konnte gelassener die Tage gereifterer Einsicht abwarten.

Die Rückkehr des Lukas von der ersten dieser Reisen, die sich nach dem Orient und nach Griechenland gerichtet hatte, brachte den Wendepunkt. Mustergemeinden hatte man auswärts, wie sich denken läßt, nirgends, dafür aber in der Heimat die erhoffte Klärung, noch mehr in Lukas, der wie ein neues Element, gehoben in seinem Ansehen durch die eingesammelten Erfarungen, zurückkehrte, den vorbezeichneten Mann zur Schlichtung der inneren Kämpfe gefunden.

Auf einer Synode zu Reichenau im Jare 1494 kam es zum erklärten Siege der gemäßigten Partei. Die Schriften des Lukas über den Eid, die Zulässigkeit verschiedener Stände und über geistliche und weltliche Gewalt — das waren die brennenden Fragen — bildeten die Unterlage. Mathias bekannte seine Fehler und wollte abtreten. Man ließ ihm aber die bischöfliche Würde mit dem Ordinationsrecht und übertrug nur das bis dahin mit dem Bischofsamt verbundene Richteramt dem Prokop, nicht one den engen Rat neu zu konstituiren, in den u. a. Lukas nun eintrat, forthin die Seele des Regiments. Die strenge Partei fügte sich nicht mit der Nachgiebigkeit, die früher jene bewiesen hatten. Es entstand die erste und in der Hauptsache einzige Separation wärend des Bestandes der Unität. Als „Amositer" nach einem ihrer Häupter benannt, oder unter dem Namen der „kleineren Partei" (menší stránka), erhielten sie sich fast 50 Jare neben der Unität, aber ziemlich machtlos und in wachsender innerer Zerrüttung. Bedeutsam als nachträgliche Bestätigung für die Chelczicer Ursprünge, war gerade der Prachiner Kreis ihr Hauptsitz. Man kann sagen, mit dieser Scheidung trat erst der spezifische Charakter der Brüderkirche unter Ausstoßung der nur als Anregung wirksam gewordenen Chelczicer resp. alttaboritischen Richtung hervor. Insofern ist Lukas der zweite Begründer der Unität — und in welchem Maße dies gilt, beweist die Tatsache, dass man auf der Reichenauer Synode des nächsten Jares 1495 ausdrücklich die Geltung der Schriften Chelczickys und Gregors, soweit sie dem neuen Überzeugungsstande der Unität zuwider seien, feierlich annullirte.

Die Unität gewann von nun an erst einen bedeutsamen Zuwachs an Mitgliedern aus dem böhmischen Adel; wie für den Bauernstand, gegenüber der erst 1487 im Lande eingefürten Leibeigenschaft, in dem für alle gleichwertenden Bruder-

namen und in der gegenseitigen Hilfeleistung werktätiger Liebe eine mächtige Anziehungskraft lag. Schon als 1488 die Auswanderung in die Moldau über die Brüder verhangen war, resp. geplant wurde, verhinderte die Erwägung, welche Summe trefflicher Arbeitskräfte damit dem Lande entzogen zu werden drohte, die resolute Durchfürung jener Maßregel (Palacky V, 1, 307 f.). Um 1500 zälte die Unität in Böhmen und Mähren bereits einige hundert Gemeinden (nach Gind. 3—400). Nur wenig Dörfer und kaum eine Stadt gab es, in der nicht zerstreute Glieder sich gefunden hätten (Gind. I, 431). Für die Seelenzal hat man einen Anhalt, wenn man in Mähren allein, wo die Unität stets schwächer vertreten war, bald 70,000, bald 100,000 Brüder gezält findet. Dort besaßen dieselben auch die mächtigsten Beschützer an den Herren von Czerotin; neben denen in Böhmen die v. Kostka, v. Pernstein und v. Krajek genannt zu werden verdienen. Der Hauptsitz des Regimentes war zu Lukas' Zeit Jungbunzlau in Böhmen, unter Blahoslav Eibenschütz in Mähren. Die Bezeichnung als „mährische Brüder" aber, die erst spät aufkam, ist um so unberechtigter, als sich die Brüder selbst auch in Mähren stets als „böhmische" bezeichneten.

Um endlich auch für die Zukunft monarchische Gelüste eines Einzelnen im Regierungsamte abzuschneiden, beschloss die Ostersynode zu Reichenau v. J. 1500, dass — nachdem Mathias gestorben war (d. 23. Jan.) — kein Einzelner mehr einen besonderen Vorrang haben, sondern die höchste Regierungsgewalt (eigentl. „Stellung": nejvyšší místo) dem engeren Rate zustehen solle; das Bischofsamt aber wurde von nun an auf viere verteilt (vgl. die sogen. „Dekrete" bei Goll S. 36). Unter diesen vier „Senioren", wie sie fortan mit Vorliebe heißen, war auch Lukas. Dieselben hatten bei ihrer Bestallung einen Eid abzulegen, wie sie ihrerseits das Handgelöbnis des Gehorsams von allen Untergebenen entgegennahmen. Dem engeren Rat hatten schon auf der Synode von 1497 alle Vertreter unbedingten Gehorsam gelobt. Das Präsidium im engen Rate fürte der Träger des Richteramtes, das man schon Mathias zuvor abgenommen und Prokop selbständig übergeben hatte. Diesem stand es zu, alle streitigen Fälle, zu deren Schlichtung die zerstreut lebenden Glieder des engeren Rates nicht zusammenberufen werden konnten, in persönlicher Machtvollkommenheit zu entscheiden. Auch für den engeren Rat bestand die ausdrückliche Vollmacht, nicht allzuhäufig allgemeine Synoden berufen zu müssen.

Über der inneren Organisation hatte man jedoch das Interesse nicht aus dem Auge verloren, auswärtige Verbindungen mit Gleichgesinnten anzuknüpfen. Dass man um diese Zeit gerade die Augen nach den älteren Ursitzen der Waldenser richtete und Norditalien und das südliche Frankreich als Zielpunkte einer neuen Gesandtschaftsreise ins Auge fasste, ist von besonderer Bedeutung und ermöglicht hier gleich die Wechselbeziehungen zu den Waldensern im Zusammenhang zu würdigen. Für den Zeitpunkt dieser neuen Entdeckungsreise, bei der wider Lukas die eigentliche Vertrauensperson bildete, gewärt die Tatsache einen Anhaltspunkt, dass durch wunderbare Fügung die Brüderdeputirten unter der Zuschauermenge standen, die Savonarolas Scheiterhaufen umgab (23. Mai 1498). Keinerlei Spur tieferer Eindrücke von diesem universal-historischen Ereignisse ist uns überliefert; dagegen hat diese Reise unzweifelhaft zu einem eingehenderen Austausche auch litterarischer Art mit den Waldensern gefürt — ein Spezialmoment, von dem bei den Berürungen am Anfang, vor und bei der ersten Konstituirung der Brüderunität keine Spur zu entdecken ist. Damals hatte man es eben auch mit Waldensern auf einem Boden zu tun, wo ein litterarisches Leben wie in Oberitalien gar nicht, vielleicht kaum einiger Vorrat an älteren waldensischen Geistes-Erzeugnissen zu suchen war. Die letzteren bestehen ja auch, soweit sie für echt gelten können, überwiegend aus Poesieen im romanisch-waldensischen Dialekt.

Dagegen ward aus Anlass der Begegnung in Italien gelegentlich von den Brüdern selbst zugestanden, dass die Waldenser dort geschicktere lateinische Stilisten besäßen, als die böhmischen Brüder (s. Katechismen der Wald.). Die Brüder bezeugen nicht minder, dass sie Schriftstücke in waldensischer Sprache entgegengenommen

haben. Wir kommen auf diese speziell zurück. Jedenfalls aber sind den Waldensern überhaupt eine ganze Reihe Schriften der böhmischen Brüder zugekommen, die sie ins Waldensische übersetzt und in einem Maße sich angeeignet haben, daß nachmals der Irrtum, resp. die Fälschung möglich wurde, diese für früheren Jahrhunderten angehörige, original-waldensische Lehrschriften anzusehen und auszugeben. Gewiß muß man dann annehmen, daß, soweit jene Gesandtschaft nicht selbst schon derartige Schriften aus Böhmen mit sich gefürt, sie doch erst den entscheidenden Anstoß dazu gegeben hat, daß den Waldensern Piemonts und Südfrankreichs die Litteratur der böhmischen Brüder umfänglicher zugänglich wurde. Eben um diese Zeit eröffnete Lukas erst seine schriftstellerische Tätigkeit. — Der entscheidendste Beweis aber, daß jene Reise zu eingehenderen Verhandlungen mit den Waldensern Gelegenheit gegeben haben muß, dürfte darin vorliegen, daß die böhmischen Brüder nach der Rückkehr dieser Gesandtschaft die Gründe der Scheidung von der römischen Kirche auf einer Synode neu diskutirten (s. „Katechismen der Waldenser"). One Zweifel diente als Anlaß dazu die andere konnivirende Stellung der Waldenser zur römischen Kirche, die schon bei den ersten Berürungen mit den österreichischen Waldensern den böhmischen Brüdern im allgemeinen zum Anstoß gereichte (Goll a. a. O). Nicht anders hielten es auch jetzt noch die Waldenser in Piemont und Frankreich, und sind trotz der Manung jener böhmischen Gesandten, sich von der römischen Kirche zu trennen, damals und lang hinaus noch in der ungelösten äußerlichen Verbindung mit dem römischen Priestertum verharrt. Warscheinlich hatten ebendeshalb die böhmischen Abgesandten den Waldensern speziell ihre kurz vorher erst (1496) verfaßte Schrift „von den Ursachen der Trennung" vorgelegt; denn diese ist, wie Dr. Goll auf Grund des ihm von mir abschriftlich mitgeteilten Dubliner Manuskriptes mir schreibt, die Quelle für den waldensischen Traktat: „Ayczo es la causa del departiment de la gleyza Romana". Zwar erkennt Goll an, daß die Redaktion des Stoffes in der Übersetzung das Original „formell" übertrifft — ein neuer Beleg für die höhere litterarische Gewandtheit der waldensischen Gelehrten —; aber die sachliche Abhängigkeit wird um so weniger bezweifelt werden können, als Dr. Goll in der Lage ist, nachzuweisen, daß die Waldenser sich dabei einer Verwechslung der böhmischen Regenten zu Schulden kommen lassen, die nur aus Misverständnis der Originalschrift begreiflich war. Neben dieser Schrift bezeugen die Böhmen („Katechismen" der Wald.) zugleich ein Schreiben an König Vladislav von den Waldensern empfangen zu haben. Auch dieses Schreiben ist nur Übersetzung, wie allerdings von vornherein schwer begreiflich erscheinen mußte, daß die Waldenser selbständig und doch ganz in Vertretung der böhmischen Brüder sich an den König der letzteren gewendet haben sollten. Damit erlischt die letzte Aussicht, den Waldensern eine relativ selbständige litterarische Einwirkung auf die böhm. Brüder zusprechen zu können. Zwar war für die waldensische Schrift vom Antichrist das böhmische Original bisher noch nicht mit Sicherheit nachgewiesen; aber schon ihre Verwandtschaft mit dem Traktat: „Ayczo es la causa" ist bedenklich genug, und wenigstens für den zweiten Teil des Waldens. Antichrist scheint Dr. Goll die böhmische Vorlage nun auch beibringen zu können. Ebenso scheinen die „Kinderfragen", die ich bereits für den waldensischen Katechismus als mögliche böhmische Quelle in Aussicht nahm, aufgefunden zu sein, wennschon die Frage noch nicht für letztlich erledigt gelten kann und Dr. Goll auch hier das höhere Formgeschick der Waldenser bereitwillig anerkennt (s. ob.). — Letztlich hing die Definitiv-Entscheidung doch an den beiden waldensischen Schriften, für die sich ein ausdrückliches Rezepisse in den böhmischen Archiven findet. Da Prof. Herzog seinerzeit von diesen keine Abschrift genommen, habe ich mir vor Jaren eine diplomatisch genaue Kopie aus Dublin besorgt und dieselbe neuerdings Dr. Goll vorgelegt. Wenn nach des letzteren Prüfung auch diese Dokumente für Übersetzungen böhmischer Originale gelten müssen, so darf damit die ganze Streitfrage für abgeschlossen gelten. Litterarisch jedenfalls haben die Waldenser einen dogmatisch-lehrhaften Einfluß auf die böhmischen Brüder nicht geübt, so nahe es liegt, die Eigentümlichkeiten des Lehrtypus der Chelczicer Brüder und der nachmaligen

„kleinen Partei" auf Einflüsse zurückzuführen, welche die unmittelbaren Lebensberührungen mit den österreichisch-böhmischen Waldensern ergaben.

Palaczky nahm das als sicher an; aber auch dabei wird man sich eines vorsichtigeren Urteils befleißigen müssen. Einerseits weiß man von der älteren Waldenserlehre viel zu wenig Gewisses; andererseits darf, was auch nach Pregers neueren Untersuchungen (s. oben) als feststehend zu betrachten ist, die Position einer strengeren Waldenserrichtung nicht one weiteres mit Waldensertheorie schlechthin identifizirt werden. Überwiegend herrschte bei den letzteren damals noch eine laxere Praxis, wie sich dies aus der konnivirenden äußerlichen Uniformirung mit der herrschenden Kirche von selbst ergab. Bewiesen doch die böhmischen Brüder dem sogen. „Bischof Stefan" darum das höhere Vertrauen, weil er sich dieser herrschenden Konnivenz nicht teilhaftig machte, und erlitt derselbe doch wol eben deshalb nachmals den Feuertod in Wien.

Eine gerechte Würdigung dieser Momente wird das Urteil darüber milder stimmen, dass die böhmischen Brüder je länger je mehr, und besonders seit Lukas auch über die ersten historisch feststehenden Berürungen mit den Waldensern eine absichtliche Retizenz beobachten, wärend die ersten Berichte noch voll Lobes und Anerkennung für die angeblich die urkirchliche Reinheit allein noch bewärenden Waldenser sind (Goll S. 20 f.). Wurde doch die Brüder-Unität von den Gegnern alsbald in dem Sinne verdächtigt und angegriffen, dass man sie für schlechthin identisch mit diesen von der Kirche verdammten Ketzern nahm. Dagegen konnte man sich in der Tat mit vollem Recht nicht nur der höhern Entschlossenheit bewusst sein, die eben der römischen Kirche gegenüber die Brüder bewärten, — in dieser Form vermied man natürlich den ausdrücklichen Appell —; sondern vielmehr durfte man sich auf die schlechthin selbständige innere Entwicklung im Lehr- und Verfassungsfortschritt der eignen Gemeinden, speziell auf die Ausscheidung der Chelczycer Grundsätze und Partei berufen. Die späteren Berürungen mit den märkischen Waldensern hatten onehin nach dieser Seite keinerlei Einfluss mehr. Statt dessen traten an die Selbständigkeit der böhmischen Brüder eben unter Lukas Fürung ganz andere Proben der Wittenberger Reformation gegenüber heran. Vorher verfolgen wir kurz die Entwicklungsgeschichte der Unität in jenem Zeitraum.

Eine neue Epoche der inneren Entwickelung wurde durch die gegnerischen Angriffe und Maßregeln eröffnet. Den friedlichen Bekehrungsversuchen, die Alexander VI. durch Kolloquien und Missionspredigten der Dominikaner (1500) veranlasste, folgten, da sie fruchtlos geblieben waren, bald die Gewaltmaßregeln des Königs Vladislav, unter dem bisher die Brüder, trotz seiner treu katholischen Gesinnung, fast ununterbrochen stillschweigende Duldung genossen hatten — denn von 1475 bis 1503 weiß man von keiner eigentlichen Verfolgung. Jetzt gab auch er dem Drängen anderer nach. Die Beschuldigung der Brüder, als seien sie Taboriten, mit den alten politischen Grundsätzen dieser Partei behaftet, schlug durch. Zuerst erstreckte sich der Befehl ihrer Unterdrückung nur auf Prag und die unmittelbar königl. Ortschaften und Städte. Wer nicht widerrufe, sollte verbrannt werden, wenn er ein Geistlicher, exilirt dagegen, wenn er niederen Standes sei. Weiteres war nicht möglich one Mitwirkung der Stände. Die Zal der Utraquisten war unter diesen zu groß, wobei die Stadt Prag mit ihren zelotischen Magistern ein Hauptgewicht in die Wagschale warf. An den Utraquisten wie an den Lutheranern, die nachmals mehr und mehr an die Stelle jener traten, hatten die Brüder zwar keine Freunde, aber bei jedem Vorgehen der katholischen Partei gegen die letzteren erkannten doch Utraquisten sowol wie nachmals die Lutheraner die gemeinsame Basis des politischen Interesses und der Existenzfrage. Später, je mehr die Unität im Herren- und Ritterstande Vertreter gewann, kam noch die Solidarität der gemeinsamen Adels- und Ständeinteressen dem Könige gegenüber dazu. So gab es dort auf dem Gebiete der kirchlichen Fragen in dem für die katholische Partei günstigsten Falle gebrochene Resultate. Diesmal (1503 und 1504) diente jedoch die politische Feindschaft der Prager Magister und des utraquistischen Administrators gegen die „Pikarden" dazu, dass die Unterdrückungsmaßregeln sogut

wie allgemeine Ausdehnung gewannen. Für Lukas von Prag der Anlaſs, nun erſt die ganze Energie ſeiner biſchöflichen Gabe wie litterariſchen Tätigkeit zu entfalten, ſeine verſöhnliche Treue aber bis zum Märtyrerleiden zu bewähren; für die Gemeinden eine Zeit nur der tieferen Begründung, da ſie der Sichtung kaum noch bedurften.

Das erſte, was die neue Verfolgung hervorrief, war, nach apoſtoliſcher Forderung, die unermüdlichſte und ſeit 1503 in bewundernswerter Unermüdlichkeit fortgeſetzte Mündliche Verkündigung des Glaubens durch Herausgabe von Konfeſſionen und Katechismen milden und meiſt offiziellſten Charakters. Was früher durch Hus, Hieron. v. Prag gegen Rokycana gethan worden, iſt ein Geringes gegen die Geſamtarbeit der unermüdlichen zweiten Teil der Taboritenkonfeſſion vom 14. Jarh. (Goll, Quellen und Unterſuchungen zur Geſch. der Böhm. Brüder. S. 31. Gindély zälte an eigentlichen Brüderkatechismen in ganzer und 1467 bis 1671 (Comenius' Tod) nicht weniger als 54 in verſchiedenen Ausgaben und Überarbeitungen auf: böhmiſch, lateiniſch und deutſch (vgl. Fontes S. 453 ff. und zur Richtigſtellung der Verwechſelungen in älteren Ausgaben meine Katechismen der Waldenſer ꝛc. S. 89 ff.). Drei davon gehören der früheren Zeit an (1468 bis 1470). Acht fallen in die Zeit der Verfolgung des Lukas. Von der auch in Böhmen bisher noch unbekannten Ausgabe von 1504 an König Ludwig gerichtet, habe ich ein Exemplar der deutſchen Übertragung in der Univ.-Bibl. Oettingen-Wallerſteinſchen Bibliothek zu Maihingen gefunden (Katechismen S. 92), wobei ich gern zugeſtehe, daſs es kaum Konfeſſion im eigentlichen Sinne iſt, was aber ebenſo von anderen, ja Hauptſtücken angefangen, gilt. Keine auch der größeren Konfeſſionskirchen hat einen ſolchen Reichtum von Bekenntnisſchriften, und mehrere ſind von bedeutendem Umfang und nicht nur alter kirchlicher Wert. Sie wurden zum teil im Auslande gedruckt (Amſterdam, Nürnberg); meiſtenteils aber gingen ſie aus den eigenen Druckereien hervor, deren die Brüder von 1500 bis 1519 allein drei gründeten, während die Waldenſer in Böhmen nur eine, die Utraquiſten nur zwei besaſsen. Die Fruchtbarkeit der in dieſer Zeit des Kampfes beſonders erwachenden [illegible] zeigt der Nachweis Gindélys (I, 124), daſs von den etwas [illegible] Autoren, die man aus dem erſten Jarzehnt des [illegible], mehr denn 50 den Brüdern und kaum mehr als 10 [illegible] und Utraquiſten zuſammen angehören. Lukas ging allen dabei [illegible] in Jungbunzlau beſchäftigte er meiſtens allein.

[illegible] der Verfolgung, in welcher übrigens das Jar 1505 gerade [illegible] bezeichnet, in der man die öffentlichen Gemeindeverſammlungen [illegible]. Nimmt auch das erſte berühmte Cancional der böhmiſchen [illegible] leider kein Exemplar mehr erhalten iſt — der Anfang ihrer [illegible] Leiſtungen auf dem Gebiete der Hymnologie. Das erſte [illegible] verdankt man Blahoslavs Händen. Lukas hatte zuerſt [illegible] würdigere und reichere Ausſtattung des Gottesdienſtes geweckt; [illegible] Anſtoſs dadurch zu erregen, den nur die Energie ſeines Willens [illegible] (I, 92; vgl. S. 186). Bei der gegenwärtigen Lage galt es [illegible] Bedacht zu nehmen, den Gemeindegliedern für ihre häusliche und [illegible] den Ausfall der öffentlichen Gottesdienſte in den meiſt ge[illegible] zu erſetzen. Genaue Vorſchriften regelten die Aufgabe [illegible] in Verfolgungszeiten (Gind. I, 120). Dazu dienten neben bibliſch[illegible] insbeſondere auch „die Kinderfragen“ von 1505, der [illegible] der böhmiſchen Brüder. Bisher war von den „Kinderfragen“, [illegible] Schrift des Lukas, keine Spur weiter aufzufinden geweſen, als eine [illegible] gewordene Verteidigungsſchrift gegen Angriffe, welche die Kinder[illegible] erfuhren. Nach Mitteilungen aus Herrnhut, wo dieſe Apologie im Mſtr. [illegible] iſt aus ihr über die Anordnung dieſes Katechismus nichts, über den [illegible] nur ſoviel zu ermitteln, daſs er vorwiegend dogmatiſches Gepräge ge[illegible] hat.

Daneben ſtärkte Lukas den Mut der Angefochtenen durch zalloſe Schreiben, die aus ſeiner Verborgenheit an einzelne und ganze Gemeinden erließ. Statt

Nachlaſs trat mit richtigem Takt verdoppelt straffe Haltung ein. Hatte man es bisher nicht geduldet, daſs Einzelne, namentlich aus höheren Ständen, den Brüdern mehr als geheime Mitglieder, denn durch öffentlichen Beitritt, zugehörten, so wurde jetzt jedem die Alternative gestellt, diesen zu erklären oder auszutreten. Überallhin wurden Buß- und Fasttage ausgeschrieben. Mittwoch und Freitag hielt man als stehende Fasttage. Der befreundete Adel, dessen man sich durch Beigabe je eines „socius“ oder Privatkaplans doppelt versicherte, wurde zu rühriger Vertretung ermant; sogar die Ratskollegien der Alt- und Neustadt Prag durfte Lukas um ihre Verwendung angehen (Gindely I, 115). In künster Sprache und Offenheit trat man gegen die doppelherzigen Utraquisten auf (Gind. I, 118. 123). Eine Stelle genüge: „Woher habt ihr das Priestertum? . . . In welcher Verbindung steht ihr mit der römischen Kirche? Ihr seid von ihr verketzert; wer seid ihr und mit welchem Rechte dürft ihr auf uns als Abtrünnige herabschauen? Ihr habt euch im Blute der Taboritenpriester gebadet; ihr habt auch uns bis zum Tode verfolgt. Eure Vergangenheit ist Blutgier, eure Gegenwart Lasterhaftigkeit“. Je höher die Gefar stieg, um so küner erhob sich die Zuversicht der Fürer. In der drangsalsvollsten und aussichtslosesten Wendung — 1510 — schrieb Lukas sein Buch von der Widererneuerung der Kirche (o obnovení církwe), wie eine Weissagung der nahen Reformation und voll Lebenshoffnung für die Brüderunität. — Man kann sich erklären, daſs bei dieser vielfachen litterarischen Tätigkeit die Verbote insbesondere auch gegen den Bücherdruck sich richteten. Die angeordnete Verbrennung hat uns manches Schatzes beraubt. Aber auch Gemeindeglieder hatte schon das gleiche Schicksal getroffen. Zu Haid (Heiden?) starben sechs Brüder den Feuertod, weil sie den Rücktritt zur katholischen Kirche verweigerten. Allgemeiner jedoch brach der Sturm erst im J. 1508 los, nachdem ein hartes königliches Mandat (Gind. I, 132 ff.) die Aufnahme in die Landtafel der böhmischen Stände erlangt hatte. In Mähren scheiterte der gleiche Versuch an dem Einfluſs der Herren von Czerotin und an dem plötzlichen Tode, der den Bischof von Olmütz wie ein Gericht auf der Verfolgerban ereilte (S. 137). Ein offizielles Verfaren trat daher dort bis auf Ferdinand II. nicht ein. Die Bedrückung und Verfolgung im einzelnen blieb aber auch dort nicht aus. Die höhere Freiheit bestand etwa hier in der Zulassung nächtlicher Versammlungen in den Bethäusern. Später — 1509 — steigerte sich die Nachsicht dahin, daſs man ungestört eine Visitation der Gemeinden abhalten konnte.

In Böhmen wärte die Bedrückung nach der schnell wider verschwundenen Aussicht, die ein Gnadengesuch und ein infolge dessen angeordnetes Kolloquium eröffnet hatte, in alter Strenge fort. Todesstrafe zwar wurde nur in ganz einzelnen Fällen angeordnet, so (1511) bei einem Bruder in Kuttenberg, der den öffentlichen Gottesdienst gestört hatte (Gindely I, 145). Um so grausamere Qualen aber bereitete man anderen durch die Folter und hartes Gefängnis. In diesem sollte auch Lukas die Ehren des Märtyrertums erlangen.

Wie die anderen Häupter hatte auch er sich, seit die Verfolgung heftiger geworden, verborgen gehalten, um aus seinem Versteck die Leitung der Gemeinden und Stärkung der Brüder rastlos fortzusetzen. Obgleich persönlich erfordert, war er selbst zu jenem Kolloquium nicht erschienen. Man sandte untergeordnete Persönlichkeiten, denen genau vorgeschrieben war, was sie sagen sollten. Insofern waren die Brüder selbst Ursache, daſs der Zweck gänzlich verfehlt wurde. Sie hatten freilich, und wol nicht mit Unrecht, von vornherein es nur für eine ihnen gestellte Falle angesehen; indessen empfanden die Gemeinden ihre mehrjärige Verlassenheit von den Fürern doch übel. Man fing an über Feigheit der Hirten zu murren. Da stand Lukas nicht länger an, durch die Tat das Gegenteil zu beweisen (1515). Trotz der andauernden Gefar unternahm er eine Visitationsreise in seinem Sprengel. Hinterlistig gefangen, wurde er in Eisen gelegt. Schon eröffnete man ihm die Aussicht auf den Scheiterhaufen. Aber die Einsprache des Herrn von Krajek erwirkte ihm die Befreiung aus dem Kerker und gegen eine Bürgschaft von 2000 Groschen gelang es, seine Person in Sicherheit zu bringen.

Wie so oft in der alten Brüdergeschichte, brachte nach Analogie der ersten Märtyrerzeiten der christlichen Kirche der Tod der Verfolger eine schnelle unerwartete Wendung. Vladislav II. starb den 13. März 1516. Ludwig folgte ihm noch als Minderjäriger. Die Adelsfaktionen gewannen damit freieres Spiel. Die religiöse Verwirrung wurde erhöht durch die ersten, schnell und gewaltig eintretenden Wirkungen, die Luthers Auftreten seit 1517 auf Böhmen hatte. Im Lande tat alsbald jedermann, was ihm gut dünkte. Mit unverwüstlicher Energie aber machten die Brüder die günstige Wendung sich zu Nutze. Gerade im J. 1517 rückte Lukas nach dem Tode des ersten Seniors Thomas von Prelouc zur ersten Stelle im Kirchenregimente vor. Die erweiterte Aufgabe, der neu geschenkte Friede, die Bewegung, die von Wittenberg her der alten Brüderreformation zu unerwartetem Zeugnis sich erhob und anfangs ihrer Sache folgenreiche Unterstützung versprach: Alles wirkte zusammen, den sechzigjärigen kränklichen Greis mit einem Jugendfeuer zu durchströmen und das lezte Dezennium seines Lebens zu dem fruchtbarsten und bedeutungsvollsten für die Unität nach jeder Beziehung zu machen. Der Wittenberger Reformation gerade gegenüber galt es die letzte entscheidende Probe, wie weit die Brüderunität einen selbständigen Charakter zu entfalten und zu bewaren vermöge.

Es ist bekannt, wie schnell Luthers Lehre bei den Utraquisten Böhmens Feuer fing, nachdem im J. 1519 die erste Verbindung seitens dieser mit ihm angeknüpft worden war. Vorher schon war Thomas Münzer predigend in Prag aufgetreten (Palacky 2, V, 442). Luthers Brief an den Prager Rat bildete den Wendepunkt. Der tief greifende Anteil, den der Böhme Gallus Cahera an diesem Schritte hatte, ist erst durch die neueren böhmischen Forschungen aufgehellt (s. Gindely I, 167 ff. und Palacky V, 2, 510 f.). Nach Palacky soll sogar Luthers Brief „an den Rat und die Gemeinden von Prag" von 1523 auf Caheras Inspirationen beruhen. Als utraquistischer Priester mit seiner Gemeinde in Leitmeritz zerfallen, war dieser in Wittenberg, wohin er sich begeben, mit Luther näher bekannt geworden. Er redigirte nachmals die zwanzig Artikel, mit denen im J. 1524 die utraquistischen Stände in Prag ihren wesentlichen Anschluss an die Reformation erklärten. „Jeder Priester, der nach dem Evangelium lehren würde, sollte geschützt werden." Die Wal Caheras zum Administrator, nachdem er vorher schon Rokyczanas Kanzel im „Teyn" eingenommen, besiegelte die Reform — aber vermittelte bei ihm zugleich den unerwartet schnellen Umschlag in eine katholisirend utraquistische Reaktion. Zu Luthers bitterer Enttäuschung wurde Cahera von da an der heftigste Gegner der Bewegung, die er einleiten geholfen hatte.

Bei den Brüdern war schon früher als ein charakteristischer Zug die ökumenische Richtung zu beobachten, mit verwandten reformatorischen Bewegungen im Auslande sich in Verbindung zu setzen. Seit dem Versuche mit den Waldensern am Ausgange des 15. Jarhunderts war kaum Gelegenheit dazu. Als aber wärend der oben geschilderten Verfolgungszeit Erasmus wie ein leuchtendes Gestirn am Himmel der Kirche aufstieg, richteten sich auch sofort die Blicke der Brüder mit Sehnsucht und Hoffnung auf ihn. Trotz ihrer Bedrängnis ließen sie sich die Kosten nicht verdrießen, im J. 1511 eine Gesandtschaft an ihn nach Antwerpen abzuordnen. Das günstige Urteil, das er in einem Briefe an den böhmischen Humanisten Slechta von Vsehrd über die Brüder abgegeben, ermutigte sie zu der Hoffnung, der viel geltende Mann werde sich zu einer öffentlichen Fürsprache für die verfolgten Gemeinden bereit finden lassen. Bei mehrerer Kenntnis seines Charakters hätten sie sich freilich die Kosten wie die Beschämung durch die frostig küle Verweigerung eines Schrittes, „der ihn leicht selbst kompromittiren könne", ersparen können (Gind. I, 148 f.). Jedenfalls aber blieb der damals von Erasmus gemachte Vorschlag einer neuen Form der Konfirmation zur Hebung des kirchlichen Lebens nicht one Einfluss auf die Brüder.

Mit verdoppelter und von ganz anderen Hoffnungen getragener freudiger Spannung begrüßte man jetzt das Auftreten Luthers. Auch der bedächtige Lukas teilte diese Hoffnungen anfangs (Gind. I, 189). An den Bewegungen in Prag zwar beteiligte sich direkt nur die sogenannte kleinere Brüderpartei unter Fürung ihres

Hauptes, des Messerschmieds Kalenec (S. 169). Bei dem Ständetage von 1524 begnügte sich die Unität damit, brieflich und in selbständiger Haltung ihre Winke über die zweckmäßigsten Beschlüsse zu geben. Damals war bei Lukas schon der Umschwung seiner Überzeugungen gegen Luther eingetreten. — Vielmehr hatten vorher die Brüder sich selbst in direkte Beziehung zu Luther gesetzt. Die vielfach verworrenen Fäden dieser Berürung, insbesondere die verschiedenen Sendungen an Luther, deren Hauptinteresse sich an den Katechismus der böhmischen Brüder knüpft, der Luther damals vorlag, sind anderwärts auseinandergelegt und klargestellt worden (vgl. Katechismen ꝛc. a. a. O. S. 209 ff.). Auch Gindélys Darstellung ist hier mangelhaft.

Ehe man noch direkt anknüpfte, im Jare 1520, hatte Lukas eine Schrift über das Abendmal, die vielleicht schon durch einen Traktat Luthers über dasselbe Thema (Erklärung etlicher Artikel in s. Sermon von dem heil. Abendmal, 1520) veranlaßt war, ausgehen lassen. Wenigstens wittert Gindély aus dieser schon die Neigung heraus, mit Luther die Waffen zu kreuzen (I, 188), wie denn Luthers im Anfange des Jares bereits ausgegebene Schrift einen Ausfall gegen irrige Sakramentslehre der Brüder enthält (Erl. Ausg. XXVII. S. 74; vgl. Palacky V, 2, 512 f.). Dafür mußte es versönend und jedenfalls zur Herbeifürung eines direkten Austausches wirken, daß Luther durch die Boten — es scheint, daß es bereits Glieder der Unität waren —, durch welche Speratus und Optatus eine Frage wegen der Abendmalslehre der Brüder an Luther hatten gelangen lassen (1522), diese direkt auffordern ließ, ihm nähere Mitteilungen über ihre Lehre zu machen. Darauf schickt ihm Lukas durch eine besondere Gesandtschaft (Johann Roh, auch Horn oder Cornu genannt, und Weiß) — nicht, wie man gewönlich annimmt, den Katechismus der Brüder, der eben vorher die uns noch vorliegende Redaktion erhalten, — sondern eine 1522 geschriebene oder auch da nur ins Lateinische übersetzte Schrift „Von der siegreichen Wahrheit". Der Katechismus, der Luther auf mehr zufälligen Wegen zugekommen zu sein scheint, hatte vielmehr den Anlaß zu jener Aufforderung gegeben. Die bekannte Schrift Luthers an die Böhmen: „Vom Anbeten des Sakraments des heil. Leichnams Jesu Christi", 1523 — ist also als eine Antwort auf jene „Von der siegreichen Wahrheit" anzusehen. Gewiß ist es so, wie Gindély, obgleich Katholik, selbst anerkennt (S. 189), daß Luther nie milder über Abweichungen in dieser ihm so hoch geltenden Frage geurteilt hat, als gegen die böhmischen Brüder. Aber hinter den freundschaftlichen Anknüpfungen lag bereits in Lukas Seele so viel Zündstoff angesammelt, daß der kleinste Funke genügte, um die keimende Abneigung in offenen Protest zu verwandeln. Sofort nach Eingang der genannten Antwortschrift Luthers entwickelte Lukas in einer umfänglicheren Schrift seinen motivirten Gegensatz. Die eigene Auffassung vom Abendmal ist darin gegen die Luthers behauptet und verteidigt, die Siebenzal der Sakramente, über die schon ältere Schwankungen gewaltet (vgl. m. Katechismen S. 107 f.) wird neu festgestellt; der brennende Gegensatz aber bewegt sich um die Frage von der christlichen Freiheit und von apostolischer Lebenszucht. Cölibat und Virginität werden prinzipiell verteidigt, nicht one Zusammenhang mit der ausgesprochenen Verwerfung der Rechtfertigung durch den Glauben allein. „Nie und nimmer", heißt es nach Gindélys leider sehr kurzen Auszügen (a. a. O. S. 190), „kann man die Rechtfertigung dem Glauben allein zuschreiben; denn ihr habt die Schrift gegen euch. Ihr hütet euch, ein gutes Werk zu tun (!); damit handelt ihr aber gegen Christum und haltet an einem Irrtum fest". — Man muß, um diesen Ausgang einigermaßen zu begreifen, die Rückwirkungen größerer Lebensfreiheit hinzunehmen, welche die Unität an ihren jungen Männern, die in Wittenberg studirt hatten, bei ihrer Heimkehr von da warnahm. Schon damals wurde die von den Lutheranern oft widerholte Anklage laut, die Brüder seien eigentlich eine nur entartete Mönchssekte. Das griff an ihr Leben. Nicht one Bitterkeit schreibt daher Lukas in jener Gegenantwort: „Essen, trinken, tun was beliebt, heiraten, weltlich leben, ist eine schlechte Grundlage des Lebens beim Auszug aus Babylon. Dies Tun bedeutet nichts anderes, als mit fremden Völkern ins Eheband treten, was schon Esras

verfluchte. Fürwar! Das Heiraten macht niemanden selig, denn es veranlaßt viele Hindernisse des Heiles und mancherlei Ursachen, die davon ableiten." — In der Tat ein charakteristischer Ausdruck für den Unterschied der beiderseitigen Reformationsgedanken. Es bedurfte nicht der ausdrücklichen Erklärung des Lukas, daß eine Grunddifferenz sie trenne. Das oben vorbezeichnete wichtigste Moment im Charakter der Unität und der Anteil, den Lukas an der vollen Ausbildung und Bewarung desselben hatte, gewinnen von hier aus ihr entscheidendes Licht.

Wenn wir im Jare 1524 dieselben Boten noch einmal nach Wittenberg ziehen sehen, so geschah es mehr nur in dem Interesse, genauere, auf Autopsie gegründete Berichte über die Wirkungen der Reformation auf Sitte und frommes Leben aus dem Heimatsgebiete derselben zu erlangen. Sie fielen so aus, daß der Gegensatz sich nur vertiefte und befestigte. Bei Lukas Lebzeiten wurde keine weitere Verbindung angeknüpft.

Seine Jare waren gezält und angefüllt von anderen Kämpfen. Mit derselben Bestimmtheit, mit der er sich gegen Wittenberg abgeschlossen, wußte er die ersten Einflüsse Zwinglischer Lehre von der Unität abzuhalten. Auch der alte Kampf mit der kleinen Brüderpartei oder den Amositen erneuerte sich. Lukas benutzte es, um ausdrücklich noch einmal den Lebenszusammenhang der Unität mit Peter Chelczicky zu verneinen und jenen allein zuzusprechen. Nicht minder scharf stellte er den Unterschied von einer neu auftauchenden Sekte, den Habrowaniten, fest (Gind. I, 196 ff.). Werden wir später die Brüder der Widertaufe, die sie allezeit als ein ihnen eigentümliches Stück (s. u.) festgehalten und Lukas selbst noch 1521 in einer besonderen Schrift verteidigt hatte, abtun sehen, um sich so auch gegen die in Böhmen zalreich vertretenen Widertäufer spezifischen Charakters abzugrenzen, so war es wider Lukas, der auf die Möglichkeit im voraus hindeutete, wie man diesen Ritus one Beeinträchtigung des Wesentlichen in der ihnen eigenen Katechumenatserziehung wegfallen lassen könnte. So sorgte er in rastloser schriftstellerischer und organisatorischer Tätigkeit für die allseitige Konsolidirung des von ihm der Unität aufgeprägten Charakters. Hatte er die längste Zeit fast monarchisch in derselben regiert, so beklagte er in dem vor seinem Tode an die Unität erlassenen Testament dies als einen von der Notwendigkeit diktirten Missstand, der, schon um der für einen Mann unumspannbaren Geschäftslast willen, künftig dadurch abgestellt werden möge, daß man immer vier Senioren, je zwei für Böhmen und für Mähren, die vereinte Leitung übertragen solle: ein Grundsatz, der, wie er in früheren Institutionen organisch begründet war (s. ob.), nachmals gegen die hierarchisch-monarchischen Gelüste Augustas mit Nachdruck als orthodoxe Tradition geltend gemacht wurde. In erster Reihe empfahl Lukas selbst noch den Martin Skoda, von dem er wissen konnte, daß er unwandelbar auf der von ihm selbst eingeleiteten Ban verharren würde. Freilich fehlte diesem die genügende Begabung, um die Zügel des Regiments allein in der Hand zu behalten. Als für Lukas selbst das Ende seiner Wirksamkeit kam, war es sein letztes, daß er ebenso wie Gregor jetzt seine eigenen Schriften der Unität, resp. dem engen Rate, zur Verfügung und freiesten Entscheidung stellte, wieweit sie ferner und fürs Ganze Geltung behalten sollten oder nicht. Er starb den 11. Dezember 1528 in Jungbunzlau in einem Alter von mehr als siebzig Jaren und wurde in dem Brüderhause daselbst („wol im Hause des Predigers" W. Cröger), einem ehemaligen Kloster, begraben. Es war das Jar, in welchem Melanchthon in dem „Visitationsunterricht" den von katholischen Gegnern auf Abfall vom Luthertum gedeuteten Versuch machte, die einseitig polemische Richtung der Reformation in die Ban praktisch-reformatorischer Volkspädagogik und Volksdisziplin zu lenken. Für die Geschichte des evangelischen Böhmens eine ernste Wendezeit. Ferdinand hatte den Thron bestiegen, der erste kräftige Regent wider seit Georg Podiebrad. Wir geben in Übersicht die ergänzenden Data der nachfolgenden inneren und äußeren Entwickelung, sowie des Lehrbegriffs nach seinen charakteristischen Merkmalen.

Von 1457 bis 1494 reicht die erste Strebeperiode, an Gregors Namen und Einfluss geknüpft; ihr folgt von 1494 bis 1528 die Periode der Abklärung und Konsolidirung, in welcher Lukas der Unität in Lehre und Verfassung ihren festen,

namentlich auch von der lutherischen Reformation unterschiedenen Charakter aufprägt. Die nächste Epoche ist als ein bald wider verschwindendes Übergangsmoment lutheranisirender Richtung zu bezeichnen, die man mit 1546 als abgeschlossen ansehen kann. Die Aufhebung des Cölibats war das erste Symptom des überwiegenden lutheranisirenden Einflusses. Lukas Schriften verfielen damit dem Schicksal, dem er sie selbstverleugnend anheimgestellt hatte. Soweit sie der gegenwärtigen Entwickelung nicht entsprächen, wurden sie verworfen (1531). Skoda, der dies nicht hindern konnte, starb das Jar darauf (Gindély a. a. O. S. 215 f.). Umgekehrt knüpfte die Lossagung von dem lutherischen Einfluss im Jare 1546 an die Vorlage vergessener Schriften des Lukas. Johann Roh (Horn) selbst, der mit Augusta diese Zwischenperiode veranlasst hatte, bekannte unter Tränen: er habe nie bei fremden Lehrern das gefunden, was bei der Unität, und nur aus Unkenntnis ihrer Schätze und durch deutsche Bücher verleitet, eine zeitlang ihrer minder geachtet. „Uns hat die lutherische Lehre, verbreitet durch ihre Prediger, zu sehr in die Augen geglänzt . . . Es ist nicht nötig, in der Fremde nach etwas neuem sich umzusehen, in der Heimat bei uns haben wir, was wir brauchen" (S. 292). — Augusta ist die merkwürdigste Persönlichkeit dieser Epoche. Ein geborener Regent — nach seinem noch erhaltenen Bild mit mehr italienischen als slavischen Zügen. Seine höchst mangelhafte wissenschaftliche Bildung wurde durch die Gabe feuriger Beredsamkeit verdeckt. Man fand, dass er sich Luther zum Vorbild auch als Prediger genommen. Seine sechzehnjärige Haft mit widerholten namenlosen Folterleiden, zum teil auf dem Schlosse Pürglitz erduldet, wo Philippine Welser seine Fürsprecherin bei ihrem Gemal, dem Erzherzog Ferdinand, wurde, macht sein Leben zu einem Roman,— für Blahoslavs Erzälertalent ein trefflicher Stoff. Aber das Ende war so tragisch als der Anfang bedenklich. Er hatte sich, ein unerhörter Fall in der Unität, selbst zum Senior vorgeschlagen. Die unbezwingliche Herrschsucht und seine „monarchischen Gelüste", wie die Akten es nennen, zwangen den engen Rat, sich noch wärend seiner Haft ganz von ihm loszusagen. Es fehlte wenig, dass sein verletzter Stolz ihn ganz in das Lager der Utraquisten gefürt hätte. Von der Unität wider angenommen, musste man ihn gegen das Ende seines Lebens wegen unruhigen und luxuriösen Lebens aufs neue desavouiren. Die betreffenden Aktenstücke sind Muster sittlichen Ernstes und geistlicher Würde eines Kirchenregimentes (Gind. I, 454 ff. II, 54). Er überlebte Blahoslav noch um einige Wochen († 13. Januar 1572), der ihm mit ebensoviel Nachdruck als Gemessenheit die Gegenpart hielt. Ein Vertreter wie Augusta war freilich wenig geeignet, dem lutheranisirenden Einfluss zur Empfehlung zu dienen.

Aber diese Richtung bildete nur einen Zug der gesamten Physiognomie der seit Lukas Tod eröffneten Epoche. Aller Austausch nach außen war früher zu festerer Abschließung der Unität in ihrer selbständigen Eigentümlichkeit ausgeschlagen. Auch 1546 und öfter noch schien dasselbe Resultat einzutreten; dennoch tritt mehr und mehr eine unverkennbare Veränderung zu Tage. Man sucht Anerkennung bei, zum teil Ausgleichung mit den anderen protestantischen Parteien. Die Emigration nach Preußen, noch mehr die schnelle Ausbreitung in Polen und die dort zwischen calvinischem und lutherischem Protestantismus geteilten Transaktionen, endlich die politisch nahegelegte Fusion mit dem lutherisch gesinnten Teile der Stände in Böhmen nötigten mehr und mehr aus der bisherigen Abgeschlossenheit herauszutreten und wenigstens äußeren Schutz in der Vereinigung mit anderen zu suchen. Der Gang war dabei der, dass je länger je mehr die onehin innerlich vorwiegende Hinneigung zum Calvinismus siegte und andererseits durch den Brüderadel das politische Moment die Oberhand gewann. Der definitive Abbruch der Beziehungen zu Wittenberg fällt mit der Vernichtung des Kryptocalvinismus daselbst zusammen. Im Anfange des 17. Jarhunderts vollendete sich die politische Strömung, in deren Interesse allein noch mit den Lutheranern in Böhmen transigirt wird, in der revolutionären. Wie 1547, so steht 1609 der Brüderadel an der Spitze der gewalttätigen Bewegung gegen den Landesherrn. In der Mitte zwischen diesen beiden großen Wendepunkten für die Entwicklung der Unität zeigt das letzte Decennium des 16. Jarhunderts die ersten Spuren einer allge-

meineren Lockerung der alten Disziplin und totaler Umgestaltung der inneren Verhältnisse. So kann man im allgemeinen bis 1580 die Zeit der Transaktion datiren, endend mit dem Übergange zum Calvinismus, und um 1590 etwa den Beginn der inneren Auflösung setzen, die sich im politischen Revolutionsgeiste des Brüderadels vollendet. Wir heben eine Reihe einzelner Entwicklungsmomente heraus, die diesem Gange der Verhältnisse zur inneren Erklärung und den bedeutenderen Erscheinungen der Unität in dieser Epoche zur Beleuchtung dienen.

Mit dieser Epoche des mehr nach außen gerichteten Lebens fällt, wie begreiflich, zunächst die litterarische und wissenschaftliche Blüteepoche der Unität zusammen, obenan die Zeit ihrer Historiographie (s. ob.). Die Impulse hiezu kamen zuerst von lutherischer Seite. Der Vorwurf zu geringer Achtung wissenschaftlicher Tätigkeit, den Paul Speratus in einem Schreiben von 1549 der Unität machte, bewog diese, eine Anzal begabter junger Leute zu Studien nach Königsberg einerseits und nach Basel andererseits zu senden. Unter ihnen war Blahoslav (Gind. I, 345 f.), dessen Verkehr mit Flacius oben gekennzeichnet ist (vgl. die Aktenstücke über diesen Austausch: Fontes Rer. Austriac. a. a. O. S. 275—287; zur Beurteilung: Katechismen der Waldenser ꝛc. a. a. O. S. 135 u. 156). Seit dieser Zeit zeichnen sich die Schriftsteller der böhm. Brüder bis auf Comenius herab als mustergiltige böhm. Stilisten aus. Von Blahoslavs böhmischer Geschichtsdarstellung urteilt Gindély (a. a. O. S. 366): „Die böhmische Geschichtsschreibung besitzt kein Werk aus dem 16. Jarhundert, welches sich an Eleganz der Darstellung, an Fluss der Rede und an Reinheit der Sprache mit dem vergleichen, geschweige das übertreffen könnte, was aus Blahoslavs Feder geflossen".

Neben der historischen Tätigkeit ruhte inzwischen die früher fast allein gepflegte konfessionelle nicht. Die bedeutendsten Bekenntnisse der böhmischen Brüder stammen aus der nach Lukas Tode eröffneten Epoche des Austausches. Man findet sie vollständig verzeichnet bei Gindély in den Fontes Rer. Austr. a. a. O.

Von nicht geringerer Bedeutung waren die Arbeiten, welche dem inneren Aufbau, dem gottesdienstlichen Leben und der Mehrung der Schrifterkenntnis gewidmet waren. Was Augusta in dieser Hinsicht geleistet, war ziemlich wertlos. Um die sonntäglichen Perikopen, die man beibehalten hatte, zu verdrängen, weil er sie als einen Rest von Papismus ansah, schrieb er im Gefängnis ein dreibändiges Werk über das apostolische Symbolum, meistenteils in Predigten bestehend, die als Unterlage für die sonntägigen Vorträge in den Gemeinden dienen sollten. Mit gesundem Takt verweigerte man jedoch die Annahme und blieb bei dem bisherigen Brauch. Von unvergänglichem Gedächtnis dagegen sind Blahoslavs Bestrebungen auch auf diesem Gebiete. Von dem neuen Cancional, das er im Vereine mit Czerny und Adam Sturm besorgte, war schon die Rede. Schon 1541 hatte Roh eine neue Sammlung geliefert. Der Liederreichtum im Brüderkreise war inzwischen noch bedeutend gewachsen. Gindély gibt (I, 460) ein Verzeichnis der hauptsächlichsten Liederdichter der Unität. Nicht wenige sind in den Gefängnissen gedichtet. Blahoslav, der in seiner böhmischen Grammatik schon seinen in damaliger Zeit so seltenen historischen Takt dadurch dokumentirte, dass er die theoretische Darstellung mit Proben aus allen böhmischen Stilisten von Huß bis Augusta begleitete, war auf diesem Gebiete mehr noch als Bürge historischer Treue. Selbst Dichter von 51 Liedern, die sich in jenem Cancional befinden, hatte er sich auch als musikalisches Talent durch eine Schrift in jungen Jaren so hervorragend legitimirt, dass in Kürze eine zweite Auflage dieses Werkchens nötig wurde. Das Gesangbuch erschien alsbald auch in deutscher Sprache.

Sind diese Leistungen in weiteren Kreisen bekannt und länger schon entsprechend gewürdigt, so gilt von der größten litterarischen Schöpfung der böhmischen Brüderunität das Gegenteil. Die großartige Bibelauslegung in sechs Bänden, vom Druckorte her „die Kraliczer Bibel" genannt, liegt ungekannt und für die deutsche Kirche namentlich unverwertet auf wenigen Bibliotheken in böhmischer Sprache vergraben. Die Unitätsdirektion von Herrnhut sollte es als einen Ehrenpunkt ansehen, wenigstens in passenden Proben die deutsche Theologie mit diesem edlen Erbe ihrer Väter bekannt zu machen. Die ersten entscheidenden

Impulse gab auch für dieses Unternehmen Blahoslav. Seine böhmischen Sprachstudien waren mit für diesen Zweck unternommen (Gindely II. S. 70); für die klassischen hatte er unter dem größten Lehrer seiner Zeit, unter Trotzendorf in Goldberg, die ersten Grundlagen gelegt. Von den 16 böhmischen Ausgaben des Neuen Testaments, die bereits zu seiner Zeit vorlagen, waren zwei (1518 u. 1528) aus der Druckerei der Brüder in Jungbunzlau hervorgegangen. Aber alle jene Übersetzungen ruhten auf der Vulgata. Blahoslav zuerst unternahm es, nach dem griechischen Urtext und zugleich nach geläuterten Grundsätzen der Behandlung seiner Muttersprache dem böhmischen Volke die Quelle des Lebens zu eröffnen. „Was Sprachreinheit und Schönheit der Rede anbelangt", stellt Gindely dieses Werk über alle Werke der böhmischen Litteratur (I, 459). Selbst für die äußere Ausstattung sorgten die Brüder in gewähltester Weise. Schon vier Jare nach der ersten kleinen Taschenausgabe folgte (1568) eine zweite Auflage in groß Oktav (II, 70). Eine spätere vom J. 1591 wurde zu der damals seltenen Höhe von 1000 Exemplaren hergestellt (S. 326). Kaum aber war diese Arbeit vollendet, so faßte man mit rastloser Energie die größere ins Auge, auch vom Alten Testament eine neue aus den Quellen gearbeitete Übersetzung zu liefern und die ganze Bibel mit einem fortlaufenden Kommentar auszustatten. Blahoslav selbst erlebte nur die Vorbereitungen dazu. Durch aufreibende Tätigkeit in der Blüte des Mannesalters schon greisenänlich, erlag er 1571 (24. November) auf einer Visitationsreise einem verzehrenden Wechselfieber. Aber eine ganze Reihe junger theologischer Kräfte war inzwischen herangewachsen. Tübingen, wo der edle Herzog Christof den Studirenden der Unität besondere Unterstützung gewärte (Gind. I, 439), ward vor anderen Universitäten die Vorschule für diese Arbeiter auf dem Gebiete biblischer Theologie. M. Aeneas, Isaias Capella, Georg Strejc, Johann Ephraim, Paul Jessen und Johann Capito sind die Brüdertheologen, welche mit diesem großen Werke beauftragt wurden. Zu ihrer Unterstützung zog man noch zwei bedeutendere Kenner des Hebräischen aus Schlesien und Polen, Nikolaus Albert und Lukas Helic, nicht one große Geldopfer, herbei. Die Kosten des Unternehmens, insbesondere der prachtvollen Ausstattung — denn selbst an Exemplaren auf Pergament fehlte es nicht — trug ein einziger Herr vom Brüderadel, Johann d. Ae. von Czerotin. Im Jare 1579 erschien der erste, 1593 der sechste Band, der das Neue Testament für sich enthält und zu Blahoslavs Übersetzung als neues nur den Kommentar fügte. „So lange die böhmische Sprache noch gesprochen wird", bemerkt Gindely, der dabei nur vom sprachlichen Standpunkte aus urteilt: „so lange kann das Andenken an diese großartige Arbeit nicht erlöschen. Die Übersetzung ist der Typus der Entfaltung, welche die böhmische Sprache im 16. Jarhundert erlangt hat . . . . Heutzutage noch befolgt der Böhme dieselben Regeln der Grammatik und der Syntax" (II, 309). Warlich, man kann nicht sagen, daſs der asketische Lebensernst, welcher den alten böhmischen Brüdern den Namen einer „Mönchssekte" einbrachte, auf die geistige Regsamkeit und theologische Bedeutung dieses kleinen Kreises einen lämenden Einfluſs geübt habe! Die erneuerte Brüderunität steht bei höherer Reinheit der Lehre in diesem Stück in unvergleichbarer Ferne zurück gegen ihre großen Väter. Es ist zu begreifen, daſs Theologen von der Bedeutung eines Vergerius um Aufnahme in die Brüdergemeinde sich bewarben. Die Rückhaltungen diesen und änlichen Anträgen (Graf Schlick) gegenüber sind Zeugnisse des feinen Taktes und berechtigten Selbstgefüls der Senioren (vergl. die Dokumente: Fontes a. a. O. S. 213 ff.). Man benutzte allseitig die Mittel der Ausbildung und Bereicherung, die das lutherische und reformirte Ausland boten, und bewarte doch bis zu dem oben bezeichneten Zeitpunkte der Lockerung die eigene Selbständigkeit. Im Jare 1575 berechnet Gindely die Zal der auswärts Studirenden auf etwa 40 (II, 103). Selbst auf diese erstreckte man aber die in der Heimat so sorgfältig geübten Visitationen. So oft einer der Lehrer der Unität in Aufträgen einen Universitätsort, wo Brüder studirten, besuchte, geschah es nie, one daſs das Studium und Verhalten der letzteren einer sorgfältigen Prüfung unterworfen wurde (s. Gindely II, 81 u. a.). Bezeichneten doch die Brüderdeputirten bei dem Besuche, den sie 1542 Luther in

Wittenberg machten, letzterem den Mangel einer sorgfältigeren Erziehung der Lehrer der Kirche als Hauptgrund, warum es die Lutheraner zu keinen besseren Gemeindezuständen brächten (Fontes S. 32). — Durch die Gewinnung Rüdingers, der als Kryptocalvinist Wittenberg verlassen musste, für das Rektorat ihres Gymnasiums erhoben ihrerseits die Brüder ihr Institut zu Eibenschütz zu einer Erziehungsstätte, auf der nicht nur die Jugend des einheimischen Adels, sondern auch Auswärtige (z. B. Freiherr v. Canitz aus Schlesien) für ihre Söne die Grundlagen einer ebenso christlich als humanistisch begründeten Jugendbildung suchten. Der Adel bekennt auch hierfür die Kosten. Bei dem frühen Aufblühen dieser in der Brudergemeinde allezeit mit so viel Erfolg gepflegten pädagogischen Tätigkeit ist jedoch zu bemerken, dass der Comenius bewusste Traditionen einer geläuterten Unterrichts- und Erziehungsgeschichte nicht nachweisbar sind (vgl. Gind. II, 105 u. 248* mit 133).

Kein Wunder, dass unter solchen Umständen in Böhmen die Macht der höheren Bildung [illegible] in Händen der Brüder zu finden war und für alle Fächer und Lehrstellen [illegible] die tonangebenden Männer hervorgingen. Die [illegible] auf den verhängnisvollen Landtagen, die den [illegible] Sekretär von Budowa, stammte aus dem [illegible] Adelsstande, [illegible] die damals die Sache der [illegible] (Gind. II. 394). Selbst Feldherren stellte [illegible] Brüdergemeinde. Ihr feiner diplomatischer Takt in kirchlichen [illegible] gegenüber [illegible] prädestinierte sie geradezu zu den Traditionen des engen [illegible] Brüder-Unität. Die [illegible] Macht der letztere angewachsen war, [illegible] der Herren und Rittergeschlechter, die zu [illegible] (S. 427 und für Mähren: 247). Für [illegible] genügen ein paar Angaben. In Prag [illegible] in dem Versammlungshause der [illegible] in mancher der ersten Kirchen [illegible] die Oberkämmerers im Jare 1575 auch [illegible] deutsch genug: „Ihr seht doch, [illegible] Reiches zu ihnen gehören; be- [illegible] nimmt: nur Königgrätz hält [illegible] namentlich auch von Jungbunzlau [illegible] mit Landereien, Gärten und Wein- [illegible] gab es in Mähren allein 99. Im Jare [illegible] 27 Kandidaten auf einmal (S. 327 f.). Die [illegible] diesem Aufblühen der Brüder spielten die Aeroaquisten, er- [illegible] in kirchlichen und göttlichen Dingen. Aus dem [illegible] standen im Jare 1577 nur noch fünfzehn Personen für [illegible] ein (S. 236); von allen königlichen Städten erkannten 1589 [illegible] das Prager Konsistorium an, das einst ganz Böhmen fast ge- [illegible] (S. 313). Kein Mitglied der Universität las mehr die Messe; die [illegible] Kommunionsfest fand trotz nachdrücklicher Aufforderung des Kon- [illegible] Teilnehmer von der Universität (S. 297). Zum Halbtote Mit- [illegible] Sänger bildeten den Ersatz. Der innere Verfall überbot den [illegible] Abt von Emmaus zu Prag, einer der ersten Würdenträger, hei- [illegible] und förmlich die Tochter eines Prager Bürgers und richtete eine [illegible] im Kloster ein (S. 316 f.). Am Anfange des 17. Jarhunderts [illegible] auch die Zal der Katholiken, die, verglichen mit jenen, eine wür- [illegible] beobachteten, immer auffallender. Ihre Stärke im Jare 1609 [illegible] nicht mehr auf ein Viertel der Gesamtbevölkerung zu berechnen, [illegible] vom Landtage ihre Vertreter nicht mehr dreißig Köpfe zälten. Lutheraner [illegible] teilten sich in die Herrschaft, und an geistiger Bedeutung und sitt- [illegible] wie kirchlicher Geschlossenheit wenigstens waren die Brüder, auch [illegible] überlegen. Gemäß der Stellung, welche [illegible] im allgemeinen dem weltlichen Regimentsstande einräumen, lagen [illegible] der lutherischen Kirche in Böhmen ausschließlich in der Hand des

Adels und konnten daher bei dem faktiosen Zustande des letzteren zu keiner Ordnungsgestalt gelangen. In Städten und auf adeligen Gütern bestand dieselbe Abhängigkeit der Pfarrer von der Einzelwillkür. Dabei konnte der Gegensatz zu dem streng disziplinirten und eingezogenen Leben der Brüder auf der anderen Seite nur gesteigerte Fleischesfreiheit zu Tage fördern. Das verschiedene Verhalten beider gegenüber den Ansprüchen des Adels zeigt sich am interessantesten bei den Transaktionen zwischen den Brüdern und den Lutheranern in Polen (I, 409. 417). Der Grundsatz eines rein geistlichen Regimentes bildete sich erst um diese Zeit vollbewusst in der Brüderunität aus, so lange faktisch schon vorher dieselbe Praxis gegolten. Bei den Verhandlungen um die böhmische Konfession vom Jare 1575, die ganz vom Adel gefürt wurden, verbot der Senior Kalef dem Brüderadel geradezu jede Beteiligung an der Abfassung. Das sei nicht Sache der Laien. Und er fand Gehorsam (II, 126). Als die ersten Spuren einer Lockerung der Disziplin obenan bei dem Adel sich zeigten, forderte die Austerlitzer Synode von 1572, unangesehen welche praktischen Schwierigkeiten daraus erwuchsen, die unnachsichtliche Durchfürung der alten Grundsätze und die Bestrafung aller Dawiderhandelnden (S. 101). Das Geschlecht der Krajek durfte den Königen trotzen, und doch wagten die Brüder zwei Glieder desselben, „die unehrbare, unedle Crescentia", die sich sittlich vergangen, und Herrn Adam von Krajek, der sich an Tanz und Trunk öffentlich beteiligt, feierlich und unter Nennung des Namens zu exkommuniziren, als Sünder, „die jeder zu meiden habe" (S. 241 f.). Der Fall traf mit einer hochkritischen Zeit für die Unität zusammen. Die Empörung des übermütigen Adels über solche Künheit war allgemein. Dennoch fürte man Prinzip und Praxis mit fester Hand durch. Erst zu stolz, Buße zu tun, suchte Adam von Krajek doch nachmals bittend die Aussönung mit der Gemeinde. Was die Czerotine für die Gemeinde waren, ist mehrfach Gelegenheit gewesen hervorzuheben. In einer Sache, wo der Senior Aeneas entschieden im Unrecht war und Friedrich von Czerotin mit doppeltem Nachdruck im Interesse der Brüder in Mähren hätte gegen ihn auftreten können, schreibt dieser stolze Magnat an seinen „lieben Vater" unter anderem: „Ich wollte, als ihr bei mir waret, dieses euch sagen; aber ich hielt an mich, damit es nicht scheine, als ob das Schaf den Hirten unterrichten wollte, wenn, wo und welche Narung ihm zuträglich sei. Nun erkünte ich mich aber; nehmt es nicht für ungut" (S. 294 ff.). — In dem Geheimnis, durch eine treue durchgefürte Hirtenleitung den Geist pietätsvoller Unterordnung zu erziehen und den weltlich bevorzugtesten Gliedern gegenüber dasselbe Maß zu waren, wie gegen den geringsten, liegt einer der Erklärungsgründe, wie es der Unität gelungen, so lange und in so idealer Weise apostolische Ordnungen in ihren Gemeinden zu erhalten. Der Verzicht auf alle Auszeichnungen weltlichen Ehren- und Besitzstandes seitens derer selbst, die geistliche Leiter der anderen sein wollten und sollten, sicherte bei diesen die Willigkeit zur Unterordnung und bewarte jene vor weltlicher Überhebung, erhielt das Amt bei aller tatsächlichen Machtvollkommenheit in dem demütigen Geiste, wie in der Gestalt des Dienstes. Als Augusta im Amte seine Person und persönlichen Ehrgeiz geltend machen wollte, scheiterte sein Versuch am Geiste des Ganzen; dagegen wurden so schwache Persönlichkeiten wie Stefan, und noch mehr Kalef, von diesem Geiste des Ganzen und den Traditionen des Amtes, das sie trug, gestärkt, in entscheidenden Momenten wenigstens zähe Festigkeit zu beweisen, wenn es ihnen auch an Geist fehlte, um die Lage zu beherrschen und Versuche zu Übergriffen unmöglich zu machen. Als mehrere von den Adeligen den Senior Kalef zu den Verhandlungen nach Prag citirten, nannte er in seiner Antwort das Begehren einfach „ungezogen". „Was könne er für seine Person allein in Prag? One Beirat der anderen Senioren dürfe er nichts beschließen, so verlange es die Verfassung der Unität, und ehe von dieser abgegangen würde, wolle er lieber sterben. Die Laien hätten das Beispiel des Gehorsams zu geben und nicht zu schreien, dass sich die Senioren in den Winkel verkröchen." Mit Recht bemerkt Gindély dabei, dass das eine wolgeordnete Gemeinschaft sein müsse, deren Vorsteher in solchen Momenten — der Adel war daran, die neue böhmische Konfession zu entwerfen —

eine solche Antwort geben konnten, sicher, dass diese demütig aufgenommen werde (II, 182 f.).

Ware Gefar konnte bei diesem Zustande der Unität erst erwachsen, wenn ihr Klerus selbst aus den Banen der Achtung gebietenden Selbstzucht wich oder die Unität im ganzen sich in weltlich-politische Interessen verflechten ließ. Sittliche Verstöße mehrten sich jetzt gerade beim Klerus (I, 472. II, 327). Solche Vorkommnisse geschlechtlicher Art verliehen den von lutherischer und calvinischer Seite gleichmäßig erhobenen Bedenken gegen den Cölibat des Brüderklerus besonderen Nachdruck. Seit 1590 gab es fast nur noch verheiratete Brüderprediger. Im ersten Dezennium des 17. Jarhunderts füllte sich auch der enge Rat, der am längsten widerstanden hatte, mit verheirateten Gliedern. Streje, der, one bei den Senioren anzufragen, eine Frau genommen hatte, gab das erste Beispiel in diesem Kreise (II, 312). Es war der Vorabend der Auflösung der Unität und bleibt den berechtigtesten Theorien und den praktischsten Bedürfnissen gegenüber eine lehrreiche geschichtliche Tatsache. — Dazu kam die andere, verhängnisvollere, dass die Unität sich durch ihren Adel in das politisch-parlamentarische Faktionswesen hineinziehen, zuletzt auf die Ban offener und entschlossener kirchlich-politischer Revolutionirung treiben ließ. Keiner der revolutionärsten Akte, für welche der Brüderadel die entschiedensten Fürer stellte — auch die eigenmächtige Bewaffnung und Aufstellung eines Ständeheeres gegen den König nicht, wurde von den Senioren desavouirt. Von ihnen war doch zu verlangen, dass die puritanisch geistliche Weihe aller dieser Akte (vgl. II, S. 391 u. a.) sie nicht blenden werde über den revolutionären Charakter derselben. Aber es handelt nur noch der Adel unter der Fürung Budowas. Eigenmächtig durfte dieser im Drange der Umstände die Unterordnung der Unität unter ein mit den Lutheranern gemeinsam zu schaffendes Konsistorium versprechen. Ein Hon auf alle Traditionen seit Lukas Tagen (S. 371). Die Lehrtraditionen waren gleichzeitig innerlich gebrochen worden. Vergeblich hatte Turnovius, wie unten näher zu begründen ist, versucht, den Standpunkt der Brüder in der Abendmalslehre als einen selbständigen sowol neben Calvin als neben Luther aufrecht zu erhalten. Die calvinistische Fassung erlangte den Sieg. Da dies gegen die ausdrückliche Einsprache des Seniors Zacharias Ariston durchgesetzt wurde, diente die neue konfessionelle Entscheidung umsomehr dazu, die alte Subordination zugleich zu vernichten (S. 344 f.). Die neuen Walen fielen in diesem Sinne aus und auf Leute (Cruciger und Narcissus), die unfähig waren, die moralische Schwächung durch das Gewicht persönlicher Bedeutung auszugleichen. Der Übergang des Seniorates in die Hände calvinisch denkender Leiter bildete das andere Moment zu der politischen Revolutionirung. In der Verbindung mit der Pfalz und zuletzt in der Erwälung eines calvinischen Prinzen zum böhmischen Könige drängte beides vereint zu der Katastrophe, welche mit der Vernichtung der selbständigen Existenz der Unität in Böhmen endete. Wir holen vorerst die dazwischenliegende Entwicklungsgeschichte nach.

Nach dem für die Evangelischen unglücklichen Ausgange des schmalkaldischen Krieges hatte die Brüder in Böhmen der Befehl der Auswanderung getroffen (1548). Ein kleiner Teil derselben legte damals schon den Grund zu den nachmaligen Ansiedelungen in Polen. Die Mehrzal, die sich nach Preußen gewendet hatte, kehrte von dort im Jare 1574 wider in die alte Heimat zurück. Von da an begannen Unionsversuche aller Art. In der Heimat selbst nötigten die fortgesetzten Verfolgungen zu engerem Zusammenschluss mit den Reformirten wie Calixtinern und Lutheranern. Als Frucht ging ein von diesen Parteien gemeinsam aufgestelltes Bekenntnis, die Confessio Bohemica v. 1575, die, 1609 aufs neue vorgelegt, durch den Majestätsbrief Rudolfs II. anerkannt wurde, und das ebenfalls 1609 ins Leben tretende gemeinsame Konsistorium hervor, in dem sich die Brüder allein gewisse Vorrechte zu waren wussten. In Polen ergriffen die Brüder selbst die Initiative zur Union und erlangten in dem „Vergleiche der evangel. Kirchen des Königreichs Polen zu Sendomir" 1570 eine ausgesprochene gottesdienstliche und sakramentliche Vereinigung mit den dortigen Lutheranern und Reformirten. Da dieser Vertrag bald seine Bedeutung im Leben verlor, trat

1627 die Vereinigung mit den Reformirten auf der Synode zu Ostrog an dessen Stelle und besiegelte die Auflösung des selbständigen Bestandes der Brüder, weil es sich bei dieser Vereinigung um vollständiges Aufgehen beider Teile ineinander handelte.

Gott aber ließ dennoch einen Samen dieses edlen Volkes übrig bleiben; denn sie waren es wert. Amos Comenius, der im Jare 1627 dem Vaterlande und den verlassenen, zerstreuten und verfolgten Gemeinden den Rücken kehren musste, ist durch seine Schriften wie durch seine persönliche Wirksamkeit, durch die Fortpflanzung endlich auch der Bischofsweihe auf die Jablonski, Vater und Son (1662; 1699), durch deren Vermittelung sie später Zinzendorf erhielt, der Vermittler zwischen Vergangenheit und Zukunft der Unität, der geistige Garant der letzteren geworden. Das Fürbittgebet, mit dem er, von dem Gebirge auf sein verlassenes Pfleggebiet (Fulneck) zurückblickend, die zertretene Sat großer Hoffnungen dem Herrn der Ernte befahl, ist erhört worden. Man kann die Geschichte der neuen Erweckung um 1720 in Fulneck und a. a. O., diese Spuren eines aus mühsam durchgefristeten Keimen neu hervorbrechenden Lebensfrühlings auf diesem altgeweihten Boden nicht verfolgen, one ein sichtbares Werk Gottes darin zu verehren, das, wenn durch nichts anderes, durch die Missionen der erneuerten Brüdergemeinde genügend legitimirt wäre. Der Kirchenhistoriker muss eine Pragmatik göttlicher Fürung darin erkennen, dass in der Zeit der Heimsuchung, welche obenan der lutherischen Kirche in der Spenerschen Periode angebrochen war, auch jenes edlen Lebenszweiges der Kirche Christi, der evangelisch gegrünt hatte vor der Reformation, vor Gott wider gedacht wurde. In Zinzendorf traf die erneuernde Wirkung des hallischen Pietismus mit den Erinnerungen eines Abkömmlings aus altem Brüderadel zusammen.

Es erübrigt nach diesem Überblick der Geschichte und providentiellen Mission der alten Brüderunität, noch einige ergänzende Bemerkungen über den Lehrbegriff und die Disziplin derselben zu machen. Die letztere erhielt ihre abschließende Fassung und Sanktion mit der 1632 durch eine Synode zu Lissa im Druck publizirte: Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum auf einer Synode zu Scherawitz in Mähren im Jare 1616.

Als ein mittleres Gebiet zwischen Kirchenordnung und Lehranschauung wäre zunächst die Stellung der Brüder zur bischöflichen Ordination und deren Geschichte in der Gemeinde näher zu beleuchten. Aber dafür ist das Nötige oben beigebracht.

Unter den Fragen um den Lehrbegriff nimmt die über den Rechtfertigungsglauben billig die erste Stelle des Interesses in Anspruch. Die irrige Vorstellung, als hätten sich die Brüder dem reformatorischen Lehrbegriff in diesem Punkte angeschlossen, ist bereits anderen Ortes dahin überwiesen, dass die Partei des Lukas (s. ob.) eher früher eine Richtung nach dieser Seite eingehalten, dagegen Luther gegenüber am Anfang gerade, von Lukas gefürt, eine ausgesprochene Gegenstellung angenommen hat (Katechismen der Wald. S. 97 ff.; vgl. auch Cröger a. a. O. S. 184). Man kann ihre Bestimmung über Glauben und Werke auf eine Linie mit der Augustins in: de fide et opp. stellen. One der Alleinwirksamkeit der Gnade zu nahe treten zu wollen, behaupten sie die Notwendigkeit der Werke für den persönlichen Gnadenstand als Lebensheiligung und die Entscheidung im Gericht nach diesem Maßstabe. Der mächtige Einfluss auf die Verwirklichung des frommen Gemeindelebens unter ihnen ist nicht zu verkennen. — Selbst als nach Lukas Tode die wittenbergische Richtung eine zeitlang die Oberhand gewann, trat bei der Begegnung Augustas und Georg Israels mit Luther im Sommer 1536 diese Differenz noch unvermittelt hervor (Gindely I, 238 f.). Es geschah mehr nur, um Luther zu befriedigen und zu einer Befürwortung der in neuer Bearbeitung auszugebenden Konfession, die die Brüder 1535 dem König Ferdinand überreicht hatten, zu bewegen, wie Luther früher schon bei der in Wittenberg 1533 gedruckten Apologie für Markgraf Georg von Brandenburg gleiches getan. Die neuen Differenzen bei den damaligen Vorverhandlungen besagen um so mehr, als 1535 schon Luther schrieb: „Verba quaedam, quibus aliquoties

commovebar, adeo dilucide applicaverunt (? explicaverunt), ut nunc fateri cogar, mihi omnino satisfactum esse“ (vgl. Fontes S. 19; auch S. 93). So erklärte man sich auch jetzt aufs neue, änderte resp. die betreffenden Artikel nach Luthers Wünschen ab (Fontes S. 25; vgl. Gind. I, 239). Auch der Apologie von 1538 wurde ein Artikel über die Rechtfertigung beigefügt (S. 27). Die bald eintretende Rückkehr zu Lukas Prinzipien war gewiss auch für diesen Punkt entscheidend, wie denn Czerny nachmals sogar dem Herzog von Preußen, der um einen deutschen Prediger von ihnen gebeten hatte, nicht eine dieser Konfessionen, sondern die neu übersetzte Schrift des Lukas von der Rechtfertigung zur Aufklärung über den Standpunkt der Brüder zuschickt, mit der ehrlichen Erklärung, dass die Unität nicht die Überzeugung habe, der Herzog stimme mit ihr im Glauben völlig überein (Gind. I, 431). Die gegenteiligen Versicherungen, die man in einzelnen Fällen von der Übereinstimmung mit der augsburgischen Konfession gibt, sind teils auf Schrauben gestellt (Gind. II, 123; doch vgl. S. 66), teils durch andere aufgehoben (I, 405. 463 u. a.); so dass der Leibarzt Cruz schon sich über Unbeständigkeit und Unredlichkeit der Brüder in diesem Stücke beklagte (II, 123), Kaiser Maximilian aber feierlich die Abweichung konstatirte (II, 197). Das Urteil von Flacius im Gespräch mit Blahoslav, „dass von den Brüdern der Begriff aufgestellt werde, welcher dem Interim entspreche“ (I, 422), trifft ganz zur Sache und macht das gute Vernehmen mit der Wittenberger Fakultät zu den Zeiten des Peucerschen Einflusses noch verständlicher (Gind. II, 89 f. 95 ff. und Acta S. 294 ff. 319 ff.). Aus dieser Zeit haben wir zwar das offizielle Zugeständnis des Brüderlegaten: „Etiam, quae Lutherus et alii ex vestris antecessoribus in nostris notarunt et tollenda censuerunt, ex hac sunt sublata omnia“ (Fontes S. 353). Aber bald genug darauf wurde die Übereinstimmung mit Luther wider nur für eine gutmütige Illusion des letzteren erklärt (ebendas. S. 426; vgl. m. Katechismen S. 153). Bei allen diesen Erklärungen stehen der Artikel von der Rechtfertigung, besonders aber der vom heiligen Abendmal, im Vordergrunde.

Im Zusammenhange mit der Rechtfertigungsfrage steht überall der Anstoß am Cölibat, von reformirter Seite so stark wie von lutherischer betont. Das nötige darüber ist oben beigebracht. Ebenso kann in betreff der den Brüdern im allgemeinen gewiss mit Unrecht beigemessenen Prädestinationslehre auf anderweitige Nachweise (Katechismen S. 121 ff.) verwiesen werden. Goll erkannte noch das Recht dieser Behauptung an; während mir neuerdings gerade durch seine Mitteilungen (meist noch ungedruckte; doch vgl. den Kirchenbegriff auf S. 13 in Goll, der böhm. Text des Br. Katech.) die obige Ansicht selbst zweifelhafter geworden ist.

Von höherem Interesse aber ist jedenfalls die Frage um die Sakramentslehre der Brüder. Über die eigentümliche Zälungsweise („drei“, wie Melanchthon) und ihre Schwankungen s. Katechismen S. 107 f. Gewiss ist, dass die Brüder, wie schon Augustin, Taufe und Abendmal vor allen auszeichnen. Über ihre Korrektheit in der Taufe glaubt Luther sich in dem Briefe von 1535 freuen zu dürfen, obgleich sie noch 1536 sich zur Beseitigung der Widertaufe erst neu verpflichten (Fontes S. 19. 23) und länger noch über ihre von Luther gleich anfangs in Anspruch genommene Lehre vom Kinderglauben verhandeln. Erst 1572 erfolgte eine synodalmäßige Abänderung der früheren Meinung dahin, dass virtuell der Glaube im Kinde vorhanden sei (Gind. II, 95, womit zu vergl. Fontes S. 93. 307 f. 338). Eine unmittelbare Rückwirkung der früheren Auffassung (s. d. Art. von Dieckhoff), war die Verwerfung der Nottaufe durch die Hebammen, statt deren man ein Gebet der Anwesenden für das Kind wirksamer achtete (Fontes S. 95 f.; vgl. 102). Auch die beschränkte Erteilung der Taufe bei unehelichen Geburten, seit diese in der Gemeinde vorkamen, wird damit zusammenhängen (Gind. I, 473). Besonderes Interesse nimmt der Brauch der Widertaufe bei den Brüdern in Anspruch. Wir haben darüber eine ausfürliche konfessionelle Aussprache der Brüder in der lateinischen Ausgabe der Apologie (an den Markgrafen) von 1538, in Wittenberg gedruckt und abweichend von allen an-

deren Ausgaben (Lydius, Waldensia. Rotterdam 1616, II, 2. 277 f.). Im Interesse der ersten Anfänge der protestantischen Konfirmation, die hier zu finden sind, ist die Sache von mir besprochen in: Vilmar, pastoraltheologische Blätter, Jahrg. 1864, Heft I, S. 1 ff.

Der Unterschied der böhmischen Brüder von den Widertäufern, von denen sie sich vorsichtig gesondert hielten (Gind. II, 210 ff. 223 f.; II, 19 ff.), besteht zunächst darin, dass sie die Wassertaufe an den Kindern nicht aufhoben, vielmehr widerholt ihren Glauben an eine göttliche Wirkung derselben bekennen, die in der Widertaufe nur erneuert und bestätigt werde. Der entscheidende Punkt liegt aber darin, dass man das foedus, das der Einzelne mit Gott einzugehen habe, ausschließlich auf diesen zweiten Akt verlegte, der später, als die Widertaufe wegfiel (1535—1536), bloß noch in einer feierlichen Handauflegung statthatte: „Per manuum impositionem . . . qua peccatorum remissio, jam olim per baptismum Christi testata, evidenter refricatur atque tum demum credendi (credenti) in usum ejus proprium tribuitur“ .. (Lyd. a. a. O. S. 160 ff.). Zunächst fand diese Bundesschließung seitens aller derer statt, die von der römischen und utraquistischen Kirche zur Unität übertraten und den Katechumenat absolvirt hatten. Daher heißt es dort weiter: „Ac sic ecclesiae Christi incorporati, filii Dei atque haeredes vitae aeternae et sunt et habentur“. Und gewiss findet sich hier die erste Wurzel des ganzen Gebrauches wider; denn als erster Akt nach der eigentlichen Konstituirung der Unität durch die Priesterwal wird die Widertaufe aller zur Synode anwesenden Mitglieder berichtet (Gindely I, 36).

Dasselbe Verfaren nun hielt man auch bei den in der Gemeinde heranwachsenden Kindern ein, dass man sie nach sorgfältiger Katechumenenbereitung unter öffentlicher Bekenntnisablegung zur Widertaufe, später bloß noch zur Handauflegung fürte. Infolge dessen wurden alle Akte, welche der Bundschließung bei der Taufe zum Ausdruck dienen: Abrenunziation, Rezitation des Symbols ꝛc. von der Kindertaufe auf diese zweite Bundschließung verlegt und statt ihrer mit der Kindertaufe ein ganz neuer und den böhmischen Brüdern ausschließlich eigener Akt verbunden. Das ist die sogen. „baptismi conventio“, ein ausdrücklicher und feierlicher Vertrag, den der Amtsdiener unter Handschlag und Segnung mit den vorher erwälten Paten zu schließen hat (Lydius S. 345 ff.). Die erste Taufe wurde dadurch ganz zur unterpfandlichen Handlung, auf den Glauben der Kirche (Vilmar, pastoraltheol. Bl. S. 15) und den zukünftigen der Kinder basirt. Als dann später an der Stelle der Widertaufe die Handauflegung allein übrig blieb, wurden mit ihr auch jene Nebenakte der Taufe verbunden, und so ist sie in der Tat die erste Form ausgebildeter protestantischer Konfirmation, bereits mit mehr denn jenem Sakramentscharakter, den diese nachmals in pietistischer Fassung und vorbereitend schon von Straßburg aus erlangte. Auch in diesem Punkte sah keiner der Zeitgenossen klarer als Flacius. In einem Briefe an Ant. Bodenstein vom J. 1556 (Fontes S. 281 ff.) schreibt er: „Tertio illa receptio est fere quaedam rebaptisatio; quaerit enim, an renunciat iis et promittit Deo obedientiam . . . quasi vero hoc dudum in Baptismo non fecerit . . . totaque Baptismi ratio declaratur. Item dicunt, jam non eris tuus, sicut antea, item quod simpliciter prioris foederis cum Deo ac Baptismi damnatio est; nihil sane hic, nisi aqua deest, ut sit rebaptisatio“ . . . Vgl. auch Cratos Urteil: „Audiuntur voculae a quibusdam, pluris Valdenses receptionem suam, quam baptismum Christi facere“ (Fontes S. 376). Die Sache ist darum doppelt beachtenswert, weil eben in diese Zeit (1536) die Anfänge einer Konfirmation in Straßburg und die Beratungen darüber in Wittenberg fallen (s. Seckendorf, hist. Lutheran. III, 31, § 122, S. 559), mit welchen beiden Orten die Brüder in Verkehr und Verbindung standen. Dass den letzteren dabei auch das Bewusstsein des Anzustrebenden nicht fehlte, beweist sich durch ihre Berufung auf des Erasmus Vorschläge, die, bisher ganz unbeachtet, als erste Anregung einer protestantischen Konfirmation gelten müssen (vgl. Desid. Erasmi Paraphrases in Nov. Test. ed. Augustin, Berlin 1778, Vol. I, XXVI ff. [die Vorrede zum Matthäus von 1522] mit Lydius

a. O. S. 284 und Vilmar, paſtoraltheol. Bl. S. 5 ff. und S. 27). Die böh-
ien ider ſind wie ein leuchtendes Muſter durchgefürter Katechumenener-
v erſte Vorgänger mit einer ausgebildeten proteſtantiſchen
..mation — freilich mit irrig ſakramentalen Vorausſetzungen. Daſs die
über die Sündenvergebung (reſp. mit Handauflegung) noch ſpät als drittes Sa-
ment zälen (Fontes S. 93; vgl. meine „Katechismen“ ꝛc. S. 108), dürfte eben
it zuſammenhängen, weil die initio foederis dies zum integrirenden Beſtand-
hatte. Doch hielten ſie bekanntlich auch die Spezial- oder Privatbeichte feſt,
one dabei mit Berufung auf Calvin Sünden zu unterſcheiden, die ſo groß
., daſs man von ihnen nicht abſolviren könne (Gind. I, 407 f.), was auch ge-
lich praktiſch mit großer Härte bei einem zum Tode verurteilten Mörder
wurde. („Wem Gott die Verzeihung nicht kundgebe, dem ſei ſie auch nicht
zukündigen“, Gind. II, 326).

Am ſchwerſten endlich iſt Licht in die Abendmalslehre der böhmiſchen
über zu bringen. Den Lutheranern erſchien ſie calviniſch, Calvin und den Re-
mirten lutheraniſirend. Der letztere tadelt in einem Gutachten des vereinigten
emiſchen Kollegiums von Genf die Brüder mit Schärfe, daſs ſie in ihrer
logie ſich den Lutheranern ſo angepaſst und in das Verwerfungsurteil der
enlehre eingeſtimmt hätten (Gind. I, 414 f.; vgl. Fontes 204 f.). Von beiden
ten wird den Brüdern Unklarheit im Ausdruck vorgeworfen. Mit welchem
hte, bezeugt der Lehrbegriff der noch vorliegenden Konfeſſionen und des Ka-
ismus (vgl. Katechismen der Waldenſer S. 104 ff.). Das Grundbekenntnis gilt
Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti, wobei in beſonnener Weiſe anima
divinitas Christi von der eigentlichen res sacramenti unterſchieden wird; aber
e Gegenwart wird ſofort näher als eine sacramentalis (posvátne, sacramen-
iter) und spiritualis beſtimmt, Begriffe, die nie mit genügender Schärfe definirt
rden, ihre Realerklärung jedoch in der klar behaupteten Unterſcheidung von der
genwart des Leibes Chriſti haben, die ihm zur Rechten Gottes eigne. Daraus
begründen ſie insbeſondere ihren Proteſt gegen die Anbetung des Sakraments,
einſtimmig mit der Taboritenkonfeſſion. Ausſchließlich zur Rechten Gottes ſei die
substantia corporis (quae sedeat ad dexteram patris). Nec descendet corpora-
liter (Christus) cum corpore suo ante diem judicii. Vgl. Katechismen, Fr. 60 f.
(Meine Ausg. S. 51.) In dieſer Faſſung der Erhöhung Chriſti liegt die ent-
ſcheidende Verwandtſchaft mit Calvin. Dennoch iſt der Wille nicht zu verkennen,
einmal die Teſtamentsworte möglichſt wörtlich zu verſtehen (vgl. a. a. O. S. 104),
andererſeits die ſakramental-ſpirituelle Gegenwart des Leibes als eine reale zu-
gleich zu behaupten („cujus verum corpus in eodem esse veraciter, sacra-
mentaliter et spiritualiter, est credendum“ a. a. O. S. 105). Eine der licht-
vollſten Erklärungen enthält das Schreiben des Seniors Stefanus an Crato vom
Jare 1575 (Fontes S. 406): „Unionem sacramentalem appellamus ipsam κοι-
νωνίαν corporis Christi, non propter praesentiam Christi corporalem in pane
— er meint durch Transſubſtantiation — sed propter illa duo, quae in hoc
sacramento per verbum in pio usu conjunguntur; vel quod in eo (in usu!)
panis et corpus Christi sacramentaliter unum fiant . . . Sed res longiori
explicatione non indiget, cum et tu res coelestes et terrenas sacramenta-
liter conjungi concedas“. Crato replizirt dagegen (S. 408): „Non vero unum
fiunt duo, verum conjunguntur in usu“, und will das verbum accedens ad
elementum nicht „de verbo prolato“, ſondern „de verbo credito“ verſtanden
wiſſen. „De modo praesentiae“ — ſchreibt Stefan ſeinerſeits wider (S. 417) —
nunquam disputare voluerunt (majores nostri), neque nos vellemus. Sed coacti
dicere aliquid, sacramentalem esse scripsimus in confessione nostra“ . . .
miſsbilligend (S. 416), daſs man an einer Stelle dies in „substantialem“ korri-
girt habe. Aber das viel Entſcheidendere noch iſt, daſs die Brüder ſich zu einer
Kommunion der Unwürdigen bekannten und Stefan, trotz Cratos Proteſt
(„in isto non assentior, quod scripsistis, veritatem sacramenti [intelligen-
tes de corpore et sanguine Christi] impios percipere“) aufrecht erhält (a. a. O.
S. 404; vgl. Gind. II, S. 99). Die reformirten Auktoritäten urteilten ſelbſt

nicht anders: „Videntur fratres nescio quam carnis praesentiam in terris invisibilem et ineffabilem statuere, quod commentum meo judicio vanissimum est“ — schreibt Beza noch 1574 (Fontes S. 494).

Indessen darf man sich nicht verbergen, dass in der Zeit, aus welcher diese Erklärungen stammen, im allgemeinen die reformirte Strömung in der Unität die viel mächtigere war, so dass man in Stefan mehr eine konservative Tradition des Seniorates, wie sie später noch Zacharias Ariston (s. oben) vertrat, erkennen darf. Die Transaktionen mit den Calviniſten und Lutheranern in Polen, sowie mit den letzteren und den Utraquisten in Böhmen hatten bereits ein ganz anderes Licht über das Verständnis jener Worte, die allenfalls auch positiver deutbar waren, verbreitet. In Polen vertraten Laski († 1560) und Lismanin die reformirte Lehre und hatten scharfe Gutachten der schweizer Reformatoren gegen die Brüder provozirt. Bei den Disputationen wurden die Vertreter der letzteren so nachdrücklich von der Unklarheit ihrer Ausdrücke überfürt, dass sie die Einwürfe als Memoriale mit nach Böhmen nehmen wollten zu neuer Prüfung und Umgestaltung der Lehre (Gind. I, 408). Eine Umarbeitung der Konfession von 1535 wurde obenan in diesem Interesse vorgenommen (S. 418). Das Resultat zeigen die Präliminarien zum Sendomirer Vergleich. Da finden wir die Brüder mit den Calviniſten zusammen votirend: „Convenimus ut credamus et confiteamur substantialem praesentiam Christi“. Der Einwand der Lutheraner lag nahe. Es müsse heißen: „praesentiam corporis Christi“. Dennoch wurden zuletzt alle Parteien in der melanchthonschen Formel einig: „In hac communione vere et subtantialiter adesse Christum“ (Gind. II, 86).— Im Mutterlande Böhmen fürten die Diskussionen über die mit den Lutheranern und Utraquisten zu vereinigende böhmische Konfession 1575 zu nicht minder unzweideutigen Erklärungen. Die ursprüngliche Redaktion des betreffenden Artikels in derselben — von den Lutheranern Pressius und M. Krispin gearbeitet — scheint streng lutherisch gewesen zu sein. Durch den Einfluss der Brüder siegte auch hier die melanchthonsche Fassung in der Form: „Man empfange den waren Leib und das ware Blut des Herrn“, die sich in höherem Maße noch lutherisch deuten ließ (Gind. II, 161). Später muss aber auch der spezifische Brüderausdruck posvátne oder sacramentaliter seine Stelle dabei gefunden haben, und man setzte sich ausdrücklich darüber auseinander, dass das nicht, wie früher auch dies verstanden worden, gleichbedeutend mit substantialiter, wesenhaft, gebraucht werde (a. a. O. 207). Das Ende des Prozesses wurde oben schon vorangedeutet. Man ging völlig in das Pfälzer Lager über, und Form und Gründe werfen allerdings ein trauriges Licht auf diese Periode. Man vergleiche die Akten in Fontes S. 432—449. — In diese Zeit fallen die unzweideutigsten Bekenntnisse. Jenes Schreiben an Beza aus Evanzig (3. Dez. 1575), warscheinlich aus Rüdingers Feder, in welchem Luthers Vorstellung von ihrer Sakramentslehre als eine gutmütige Illusion bezeichnet wird, nennt neben manchen Mängeln der Konfession, dies als ihre Ehre und Warheit: „Retinemus tamen fundamentum id, quo servato omnis falsa de hoc sacramento persuasio suasponte concidit et evertitur, Christum cum corpore suo non esse in terris amplius“ .... (Fontes 426). Entscheidender aber wirkte die Rücksicht auf Menschengunst. Man scheute jedes andere als private Bekenntnis. Die Einladung des Pfalzgrafen Johann Casimir, die für den 1. Sept. 1577 in Frankfurt anberaumte reformirte Synode mitzubeschicken, erregte die größten Verlegenheiten. Heimlich, mit Verschweigung selbst vor den Ständen in der Heimat, wollte man einen Bruder aus Polen senden, bis der dazwischen fallende Tod des Seniors Stefan einen glücklichen Vorwand lieh, jede Beschickung zu unterlassen. Sie entschuldigten sich auch mit ihrer ganz geringen Zal und dabei so gefärlichen Lage (vgl. Gind. II, 240 f. mit Fontes S. 435 ff.). Das tragischste Zeugnis dafür, dass die, welche soviel Märtyrertum zu Christi Ehren bestanden, für das offene Bekenntnis und die Entscheidung in dieser damals brennenden Frage der Zeit kein Leiden durch offenes Bekenntnis auf sich nehmen wollten, sondern das letztere davon abhängig machten, wie weit ihnen Fürstenschutz dasselbe erleichtere, gibt das von Rüdinger verfasste Schreiben (Fontes S. 443 ff.). „Ab illustris-

excelsitate vestra consilium subjectissime petimus, auditorum respectu faciendum censeatis, et an confessione ...stra acquiescendum nobis putetis in praesentia, **vel omnino stam ad vos secessionem postuletis**". Voraus geht die bedeutsame A vobis autem nulla defensio nobis in hoc angulo ... praestari ls Lehrer seien zwar klar, aber mit den Gemeinden müsse erst ... werden ... „neque de hoc etiam dubitamus, quidquid illustris- tas tua de nobis **statuerit** et **in se receperit**, id ecclesias ersas approbaturas esse".

in Bezug auf die ursprüngliche Position der böhm. Brüder be- dmalslehre muss ich mein ursprünglich abmilderndes Urteil (Lukas l.-Band S. 50) auf Grund der Mitteilungen korrigiren, die mir die ursprüngliche Katechismuslehre der Brüder privatim gewidmet, ...den citirten Vortrag vor der Prager Wissenschaftsgesellschaft ge- hat. In der 1523 zu Jungbunzlau erschienenen Schrift: „Dreierlei Frager ...fangenden, der fortschreitenden und fortgeschrittenen Kinder" — von denen ...eite Stufe nach Dr. Golls Mitteilungen ganz mit dem von mir abgedruck- t des Dresdener Brüderkatechismus übereinstimmen soll — heißt es bei ...o im böhm. Text: „Soll man Christum im Sakramente des Leichnams und tes anbeten"? —: „Nein; denn er ist da nicht persönlich und in seinem ürlichen Wesen der menschlichen Natur natürlich und körperlich, auch we- tlich (natürlich?). Denn er ist im Himmel" — oder wie es im hand- iftlichen Texte heißt: „Denn er ist hier nicht in seinem natürlichen Wesen; ...dern zur Rechten .... und er wird nicht herabsteigen bis zum letzten Ge- e". Klarer kann die calvinische Antithese zur lutherischen Auffassung nicht wol ...esprochen werden. Ausdrücklich wird dieses Anfangsbekenntnis auch nirgend ...ckgenommen. Zur Rechtfertigungs- wie zur Abendmalslehre bietet Golls ...trag über den Brüderkatechismus S. 9 ff. nicht unwichtige Belege. So muss ...immer hienach als sehr zweifelhaft bezeichnet werden, wenn der polnische Senior Turnovius, der sich in den Zeiten jener Transaktionen am eingehendsten mit der Brüderlehre vom Abendmal beschäftigte, dieselbe dahin bezeichnet, dass sie eine zwischen Luther und Calvin in der Mitte stehende sei. Er suchte nachzuweisen, dass es eine selbständige Tradition von den Vätern der Unität her gebe, wonach man die „sakramentalische und geistige" Gegenwart des Lei- bes des Herrn immer so behauptet habe, dass dadurch das bloß „figürliche" Verständnis ausgeschlossen sei. Eben dabei muss man die nötige Schärfe der Begriffsbestimmungen sehr vermissen; doch war für jene Zeit der Standpunkt des Turnovius eine Abmanung vor der kläglichen Schwäche, die bald nach Wittenberger, bald nach Genfer und Pfälzer Auktoritäten den Ausdruck zu modi- fiziren bereit war. Man kann gegen die Anklage auf bare Unredlichkeit eben die- sen mittleren Standpunkt als mildernden Erklärungsgrund geltend machen, wonach die Brüderdeputirten bei den polnischen Diskussionen ganz naiv erklären konnten: „mit Luther und Melanchthon seien sie in Wittenberg, mit Butzer und Calvin in Straßburg eins geworden" (Gind. I, 406). Aber man muss dem Urteil unseres als Katholik neutralen Gewärsmannes zustimmen, dass dieses Hin- und Herschwanken zwischen den Männern des Tages nur bezeuge, wie weit man von der selbständigen Haltung der Gründer der Unität, eines Gregor und Lukas, sich entfernt hatte (I, 410). In Turnovius erwacht noch einmal am Ende des 16. Jarhunderts — seine von der Unität autorisirte Schrift erschien im Jare 1598 —, wie wir es in früheren Epochen beobachteten, das alte Bewusstsein selbständiger Traditionen. Mit Stolz schreibt er: „Die Unität sei kein altes Weib, das immer nur von anderen lernen müsse. Sie ist erstarkt, hat sich in ihrer Lehre vervollkommt und hat eine solche Perfektion (!?) in der Auffassung und richtigen Erklärung der heil. Schrift erlangt, . . , dass sie weit eher selbst anderen Ge- meinden als Lehrerin dienen könnte". Seinem Ansehen gelang es in dieser spä- ten Epoche noch, den Druck eines calvinischen Buches bei dem engen Rat zu ver- hindern, weil es darin hieß: „Der Leib des Herrn sei im Abendmal bloß figür-

lich vorhanden" (Gind. II, 329). Aber es war ein Sieg von kurzer Dauer. Wir deuteten oben schon auf den Umschlag hin. Auf der Synode von Zeravic verwarf die Mehrheit, trotz des Protestes des Seniors Zacharias Ariston, die Lehrauffassung des Turnovius.

Die eigentliche Mission der alten böhmischen Brüder lag auf anderem Gebiete, als auf dem der Lehrentwickelung. Ihre Disziplin und apostolische Lebensordnung, samt der Energie und regimentalen Weisheit, mit welcher sie dieselbe durch ein Jarhundert und länger ungebrochen in ihren Gemeinden zu bewaren wussten, macht sie zu einer für alle Kirchen des eingehendsten Studiums hochwerten, in ihrer Art einzigen Erscheinung. Die früh laut gewordenen Bedenken — sowol Flacius (Fontes S. 282) als Musculus (ebendas. S. 198) äußern dieselben —, dass eben dieser Charakter die Unität für Verbreitung über größere Ländergebiete ungeeignet mache, sind, ernster erwogen und nach Christi Worten gemessen, kein entscheidender Maßstab. Wie viel auch die Reformatoren beider Konfessionen im einzelnen auszusetzen hatten (Fontes 281 f. 394 f.), die übereinstimmende Bewunderung, welche dieselben der Unität zollten für das, was sie auf dem Gebiete des Lebens und der Organisation geleistet, ist bekannt. Man kann die mancherlei unrichtigen Traditionen darüber jetzt nach den Quellen berichtigen, resp. ergänzen (vgl. über Luthers Aussprüche insbesondere Fontes S. 17 f. und Gind. I, 257 f.; Butzers und der Straßburger Theologen: Fontes S. 32. 37 ff.; Calvins S. 201 u. ö.). Ein Gemeinsinn, der zu jedem persönlichen Opfer befähigte, eine feste regimentliche Ordnung, die frei von hierarchischen Gelüsten, wie von Vermischung mit weltlicher Gewalt, ganz auf den Dienst zur Erbauung und Erhaltung der Gemeinden gerichtet war, der Geist wachsamer Visitation, vor allem aber eine warhaft väterliche Fürsorge für die Erziehung der Gemeinden zu bewusster und treuer Kirchengliedschaft bilden die Hauptmerkmale ihrer glücklichen, für alle Kirchengemeinschaften vorbildlichen Organisation. **G. v. Zezschwitz.**

Brüder, d. langen, s. Mönchtum.

Brüder des freien Geistes. Unter den vielen häretischen Parteien des Mittelalters ist diese, besonders im 13. und 14. Jarh. sehr verbreitete Sekte eine der merkwürdigern, wegen des von ihr gelehrten Pantheismus und der aus diesem gezogenen praktischen Folgerungen. Ihre Lehre, wie sie aus dem Schreiben des Erzbischofs von Köln, 1306, und des Bischofs von Straßburg, 1317, sowie aus den Edikten der Päpste Clemens V., 1311, und Johannes XXII., 1330 (bei Mosheim, De Beghardis etc.), hervorgeht, bestand im wesentlichen aus folgenden Punkten: Gott ist Alles was ist, selbst formaliter; der Mensch ist Gott one Unterschied; durch die Sünde jedoch ist eine Trennung eingetreten (die Sekte sagt indessen nicht, woher die Sünde komme); die Widervereinigung mit Gott besteht darin, dass man zum Bewusstsein der Einheit gelangt, sodass man sich als Gott weiß, ebenso vollkommen und ewig wie er. In diesem Zustande bedarf man der kirchlichen Vorschriften nicht mehr; Sünde ist nicht mehr möglich; was man auch tue oder genieße, es geschieht one Sünde. Jeder Vollkommene ist Christo gleich, ja Christus selbst; es ist ihm sogar möglich, das Verdienst Christi zu übertreffen. Tugend ist ein niederer Standpunkt, sie ist ein Relatives; für den Vollkommenen gibt es keine mehr, da er über allen Unterschied erhaben ist; er ist frei von dem Sittengesetze; alles ist eins, also gehört alles sein; er hat nur dem Geiste zu folgen, der in ihm wont nnd Gott selber ist. Auf die einzelnen antikirchlichen Sätze, Verwerfung der Hierarchie, der Sakramente ꝛc., ist nicht nötig einzugehen; die Sekte folgerte sie aus ihrem Grundsatze der Freiheit des Geistes, und hatte sie übrigens mit allen andern damaligen Ketzern gemein.

In dieser Ausfürlichkeit findet sich die Lehre der Sekte nicht vor dem 14. Jarhundert, allein schon im 13. erscheinen einzelne Sätze und Spuren, die Berichterstatter heben besonders die praktischen unsittlichen Folgerungen hervor. 1212 lehrte zu Straßburg Ortlieb, der von Innocenz III. verdammt wurde, der Mensch solle ab exterioribus abstinere, et sequi responsa Spiritus intra se (Anhang zu Rainerius, in der Bibl. PP. Max., T. XXV, p. 277, s. den Art. Ortlieb und

Ortlieber). Um 1216 verbreiteten ſich dieſe Tendenzen in der Schweiz (Hartmannus, Annales Eremi, bei Füßlin, Kirchen und Ketzerhiſtorie der mittlern Zeit, Frankf. 1770, B. II, S. 6); 1230 ſcheinen ſie ſich in Lyon mit waldenſiſchen Lehren vermiſcht zu haben (Stephanus de Borbone, bei d'Argentré, Coll. judic. de novis error., T. I, p. 87); um die Mitte des Jahrhunderts treten ſie in Köln und in Schwaben auf. Am verbreitetſten ſind ſie in der erſten Hälfte des 14. Jahrhunderts, am Rhein, zu Köln und im Elſaſs. Oft mit den Begharden verwechſelt, in Deutſchland meiſt unter dieſem Namen erſcheinend, verbreiteten ſich die Häretiker nicht nur nach dem nördlichen Frankreich, wo das Volk ſie, beſonders zu Paris, Turlupinen genannt, ſondern bis nach Italien (Clemens V. an den Biſchof von Cremona, bei Raynaldi, Ann. eccles. ad ann. 1311) und in die Schweiz (Chronik von Tſchudi, S. 483 und 599). Sie nannten ſich Brüder bald des freien, bald des neuen Geiſtes; in Brüſſel traten ſie zu Anfang des 15. Jahrh. unter dem Namen homines intelligentiae auf, deren Häupter Aegidius und Wilhelm von Hildeniſſem (welcher widerrief) mit den pantheiſtiſchen Lehren noch andere one inneren Zuſammenhang verbanden, Baluzii, Miscellanea, T. II, p. 277 sqq.). Päpſte und Inquiſitoren bekämpften die Sekte mit eifriger Strenge; viele ihrer Anhänger wurden verbrannt, die Partei aber nicht ausgerottet, da Pantheismus und falſch verſtandene Freiheit des Geiſtes zu leichte Reſultate eines ungeregelten Denkens ſind. In Deutſchland gab es noch zu Ende des 15. Jahrh. Brüder des freien Geiſtes; zu Calvins Zeiten erkennt man ihre Tendenzen bei den Libertinern von Genf.

Über den Urſprung der Sekte haben wir bis jetzt nichts geſagt; nur vermittelſt Vermutungen läſst ſich eine Meinung darüber aufſtellen. Die natürlichſte ſcheint uns die Gieſelers zu ſein, welcher die Sekte mit Amalrich von Bena in Verbindung ſetzt; die Lehre dieſes Mannes ſtimmt mit dem Pantheismus des freien Geiſtes überein; aus gleichzeitigen Berichten geht hervor, daſs ſogleich nach der Verurteilung Amalrichs zu Paris (1210) ſeine vertriebenen Schüler ſich im Lande verbreiteten und ſeine Anſichten weiter trugen. Mosheim läſst ſie in Italien entſtehen, aber one hinreichenden Grund. Hahn nimmt an, ſie ſeien in Deutſchland entſtanden, unabhängig von Amalrich, deſſen Syſtem ihm mit dem ihrigen nicht vereinbar ſcheint, wovon er jedoch den Beweis ſchuldig bleibt. — S. überhaupt Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, Leipz. 1790; Hahn, Geſchichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1847, B. II, S. 420 ff.; Gieſeler, Kirchengeſchichte, Bd. II, Th. II, 4. Ausg., S. 642 ff.; beſonders Jundt, Histoire du panthéisme populaire au seizième siècle, Paris 1875. **C. Schmidt.**

Brüder des gemeinſamen Lebens. Unter den verſchiedenen freien Vereinigungen, welche in der zweiten Hälfte des Mittelalters in den Niederlanden, dem klaſſiſchen Lande der Vereinsbildungen, auf dem Boden der chriſtlichen Kirche erwuchſen, iſt die, von welcher wir in dieſem Artikel zu ſprechen haben, die Genoſſenſchaft der Brüder des gemeinſamen Lebens, der fratres communis vitae, die letzte und bedeutendſte. Es iſt das dieſelbe Genoſſenſchaft, deren Mitglieder auch unter den Namen: fratres devoti, fratres bonae voluntatis, fratres collationarii (Kollatien-Brüder) bekannt ſind, auch wol ganz einfach Fraterherren oder Brüder, oder nach den von mehreren Fraterhäuſern gewälten Schutzheiligen Hieronymianer oder Gregorianer genannt werden. Mit den vor ihr entſtandenen freien Vereinen, den Vereinen der Beghinen, Begharden, Lollarden, teilt die neue Genoſſenſchaft die Richtung auf das praktiſche Leben; aber wärend die genannten älteren Vereine die Förderung des äußern Lebens, den Schutz vor eigner Lebensnot, die Unterſtützung der Nebenmenſchen durch äußere Dienſtleiſtungen ſich angelegen ſein laſſen, bezweckten die Mitglieder der neuen Genoſſenſchaft die Förderung des inneren Lebens, die Hebung der Seelennot. Indem die in dieſer Richtung ſich bewegenden Beſtrebungen der Brüder des gemeinſamen Lebens von Anfang an mit myſtiſchen Elementen durchzogen ſind, ſtehen ſie an der Seite der mittelalterlichen Myſtik, im Gegenſatz zur Scholaſtik; aber nur in entſchiedener Unterordnung unter das innerlich-praktiſche Intereſſe tritt der Einfluſs der Myſtik hervor. Angeregt durch die in der Zeit verbreitete Pflege einer volkstüm-

lichen Bearbeitung biblischer Erbauungsstoffe, insbesondere der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, vertiefen sich die Brüder in die hl. Schrift, vor allem die evangelischen Darstellungen des vorbildlichen Wandels des Heilands, und suchen von diesem Standpunkte aus und mit diesem Mittel auch das Heil des Volkes. Nachfolge des demütigen Lebens Jesu, negativ durch Welt- und Selbstverschmähung, positiv durch völligste, liebevollste Hingabe an den Herrn, ist ihnen der Inbegriff der rechten Lebensweisheit, weil der rechte Weg, um aus der an Versuchungen, Mühsalen und Trübsalen so reichen Fremde dieses Erdendaseins in die selige Heimat des Himmels zu gelangen. Zur Erreichung dieses Ziels fordern sie steten Kampf gegen die Welt, den Satan, das eigene Ich; und legen in dieser Beziehung auf die stete Erneuerung des ernstesten Vorsatzes der Besserung, auf die wachsende Stärkung des guten Willens, Gotte zu dienen, den größesten Wert (daher nach Luk. 2, 14 ihr Name: fratres bonae voluntatis). Voll Zuversicht sind sie dabei auf den Beistand der göttlichen Gnade, die sie vorzugsweise als die heiligende suchen und preisen. Dieser Gnade verdanken sie den Vorschmack der ewigen Seligkeit, den sie so oft genießen, die Schauungen der Herrlichkeit des Herrn und seiner Heiligen, deren ihre innige Seele in ihren Entzückungen (excessus mentales, raptus) immer wider gewürdigt wird. Diese Entzückungen und die denselben zur Voraussetzung dienende Stimmung der Innigkeit (devotio), welche die charakteristische Erscheinungsform des subjektiven religiösen Lebens der Brüder ist (daher der Name fratres devoti), machen das aus, was ihnen Mystisches anhaftet. Ihre Mystik ist kontemplativ, nur selten ein wenig ins Spekulative hinüberstreifend; frei von allem Pantheistischen und Antinomistischen, entschieden theistisch auch in den überschwänglichsten Äußerungen, im Dienste der Zwecke der Heiligung, welche als ihre höchste Aufgabe während der ganzen Zeit ihrer Blüte die Genossenschaft nie aus dem Auge verloren hat.

Die Ursachen, sowol die in der damaligen Zeit liegenden allgemeinen, als die mehr örtlichen und besonderen, welche gegen Ende des 14. Jarhunderts in den Niederlanden zur Stiftung der aus Geistlichen und Laien bestehenden Verbrüderung fürten, lassen sich in den aus den Kreisen der Brüder stammenden Schriften leicht erkennen. Es ist mit einem Worte die Verweltlichung der Christenheit jener Tage und Lande; jene Verweltlichung, wie sie ebensosehr in der selbstgenugsamen, im Streite um theologische Spitzfindigkeiten sich erschöpfenden Scholastik als in der Veräußerlichung der gottesdienstlichen Feiern und Übungen, ebensosehr in der Unwissenheit, Trägheit, Genusssucht, Zuchtlosigkeit, Ehr- und Habgier eines sehr großen Teils der Welt- und Klostergeistlichkeit, als in der unter den Laien verbreiteten Roheit, Spielsucht, Völlerei und in dem durch fortwärende innere und äußere Fehden und Zwistigkeiten beunruhigten und verwüsteten bürgerlichen Gemeinwesen in erschreckender Weise hervortrat. Eine vom heil. Geist in den christlichen Gewissen hervorgerufene Gegenwirkung gegen diese Verweltlichung ist die Stiftung jener Gemeinschaft. Durchdrang damals — in der Zeit des päpstlichen Exils und Schismas, unter den Schrecken jener, Stadt und Land ein Jarhundert hindurch in immer erneuetem Wüten verödenden schwarzen Pest — die ganze abendländische Christenheit der Ruf nach Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern; so bestrebten sich die Brüder an ihrem Teile den Forderungen dieses Rufes dadurch nachzukommen, dass sie Hand anlegten an die Bekehrung der Christenherzen. In diesem Sinne suchten sie sich selbst untereinander innerlich zu fördern, indem sie sich aus der öffentlichen Welt in größere häusliche Stille zurückzogen und in eigenen Häusern zu einer gemeinsamen, der Klosterregel nachgebildeten, jedoch durch kein für immer bindendes Gelübde abgeschlossenen Lebensweise vereinigten (daher der Name fratres communis vitae). In demselben Sinne wirkten sie in ihren Häusern und von denselben aus durch Predigen, Beichtehören, Vermanen, Woltun, durch Unterweisung, Erziehung, Nachhilfe im Schulunterricht für die Besserung des Volkes, insonderheit des jüngeren Geschlechtes, vornehmlich der Knaben, aber mancher Orten auch der Mädchen.

Der Urheber der Genossenschaft war Gerhard Groot, ein echter christlicher Volksmann; eine charaktervolle, tief ernste, bei aller Milde und Freundlichkeit der

nden Liebe kräftige, entschiedene, schneidige Persönlichkeit, one
und Menschengefälligkeit; ein Mann von umfassendstem Wissen
Welterfarung, von großem Scharfsinn und ergreifender, erschüt-
keit. Die latinisirte Form seines Namens ist Gerardus Magnus,
erländische Schreibung zwischen Gerrit oder Geert, Groot, Groote,
wechselt, daneben auch wol der Artikel de vor dem Geschlechts-
it. Sogar in denselben Handschriften und Drucken schwankt die
elche höchst warscheinlich nach der Weise der Zeit bei dem Träger
st nicht feststand. Eine ausfürliche eigentliche Biographie Groots,
u. a. auch die chronologische Folge der Begebenheiten seines Le-
Sicherheit feststellen ließe, besitzen wir nicht; aber zalreiche ein-
e den Entwurf einer im wesentlichen durchaus zuverlässigen Lebens-
sind uns bekannt. Einiges liegt uns vor in Groots gedruckten
meiste und wichtigste gibt Thomas von Kempen in seiner Vita
in gelegentlichen Anfürungen in einigen seiner andern Vitae und
onicon montis S. Agnetis. Daneben sind zu vergleichen die Aufzeich-
Petrus Horn, eines im J. 1479 gestorbenen Fraterherrn zu Deventer
in einem Mskr. der burgund. Bibliothek zu Brüssel, Nr. 8849—8859,
druckt), ferner Rudolfs Dier von Muden (gest. 1459, ebenfalls Frater-
zu Deventer; vgl. Gerh. Dumbars Analecta, Daventr. 1719 — 1722,
I); endlich verschiedene Mitteilungen Joh. Busch's, des bekannten Kloster-
mators des 15. Jarh., in seinem Chronicon Windesemense (herausgeg. von
weyde, Antwerp. 1621) und seiner Reform. Monaster. (bei Leibnitz, Scriptor.
unsvic. Tom. II).

Groot ward geboren im Oktober des J. 1340 in der damals zum Stifte Ut-
ht gehörenden, volkreichen und wolhabenden Handelsstadt Deventer. Er war der
einer angesehenen, begüterten und ehrenwerten Familie, die das leiblich zarte
d mit großer Sorgfalt und Liebe erzog; sein Vater Schöffe und Ratsherr
Stadt, bis er, geärgert durch die Ungerechtigkeiten seiner Amtsgenossen, mit-
telst Zalung einer Summe Geldes von jenem Amte sich losmachte.

Den ersten Unterricht empfing Groot in der Kapitelschule zu Deventer, den weiteren in Aachen und Köln. Als fünfzehnjähriger Jüngling bezog er die Universität Paris, wo damals der Nominalismus in Blüte stand, der auch ihn gewann. Indem er nicht bloß die hergebrachten theologischen und scholastischen Studien, sondern auch Medizin, Astronomie, und ganz besonders Kirchenrecht trieb, legte er den Grund zu jener außerordentlichen, von seinen Zeitgenossen auf das höchste bewunderten Gelehrsamkeit. Selbst Magie studirte er, one jedoch jemals von der Kenntnis ihrer Geheimnisse Gebrauch zu machen. Auch nachdem er im J. 1358 Magister der freien Künste geworden, blieb er, im Umgange mit Gelehrten, noch eine kurze Zeit in Paris zurück; ging dann auf den Ruf seines Vaters wider nach Deventer, später aber — man weiß nicht genau, wann? — teils um noch weiter zu studiren, teils um öffentlich zu lehren, nach Köln. Infolge einer Nachricht Horns hat er auch Prag Studien halber besucht. Im J. 1366 befindet er sich am päpstlichen Hofe zu Avignon, vermutlich in Geschäften seiner Vaterstadt. — Die Einkünfte zweier Kanonikate, zu Utrecht und Aachen, die ihm verliehen wurden, gestatteten dem onehin bemittelten, jungen, schöngestalteten Manne ein äußerlich glänzendes, weltliches Leben. Den Versuchungen dazu widerstand er nicht. Er fand Gefallen an Kleiderschmuck, gezierter Hartracht, Gastereien. Er ward aufgeblasen vom Dünkel auf seine Talente; er geizte nach den Ehren der Welt. Als er später in einem Briefe an einen Freund (in Acquoys Briefsammlung S. 89) an diese Periode seines Lebens zurückdachte, sagte er in Anspielung an Worte des Jerem. 2, 20 und 3, 6 von sich: sub omni ligno frondoso et in omni colle sublimi fornicatus sum. Der milde Thomas aber sagt in seinem Chronicon von ihm: mundi pompis insolenter diu incubuit.

Wärend seines Aufenthaltes zu Prag soll (nach Horns Bericht) durch die ihm mitgeteilte Vision eines Eremiten, der ihn in feurigen Ketten erblickte, die erste Manung zur Bekehrung an ihn ergangen sein. Ein zweiter Weckruf traf ihn, als

er einst zu der Zeit, wo er in Köln wonte, weltlichen Spielen zusah. Da trat in Veranlassung der Weissagung eines Einsiedlers, dass er bald, und zum Heile Vieler, bekehrt werden würde, jemand mit den Worten zu ihm: „Was suchst du hier und schenkst eitlen Dingen deine Aufmerksamkeit? Du musst ein anderer Mensch werden". Aber auch dies Erlebnis blieb für jetzt noch one merklichen Erfolg. Zwei Begebenheiten waren es, durch deren Zusammenwirken, wie es scheint, die völlige Veränderung der bisherigen Richtung seines Herzens und Lebens zu Stande kam. Die eine, welche Rud. Dier erzält, ereignete sich zu Deventer. Von schwerer Krankheit heimgesucht, begehrt Groot den Empfang des Abendmals; aber der Priester will es ihm nicht eher reichen, als bis er die in seiner Bibliothek befindlichen Bücher über Magie habe verbrennen lassen, und geht, da Groot sich weigert, unverrichteter Sache wider fort. Nachdem er sich entfernt, prüft Groot den Zustand seines Körpers. Seine medizinischen Kenntnisse sagen ihm, dass er dem Tode nahe — er lässt den Priester zurückzurufen, willigt in die Verbrennung jener Bücher und empfängt den Trost des Sakraments. Nun wird er wider gesund; und auch in seinem inneren Leben tritt ein Wendepunkt ein. So Rud. Dier; wärend Thomas zwar auch dieser Begebenheit kurz erwänt, die Umwandlung Groots jedoch dem Einflusse Heinrich Aegers, des gelehrten und frommen Priors des Karthäuser-Klosters zu Munnikhuizen bei Arnheim zuschreibt. Dieser, gewönlich nach seinem Geburtsorte Heinrich von Calcar genannt (vgl. Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi nach dem Autograph des Thomas v. Kempen, Berlin 1873, Habel, Bd. I, S. 514 folgg.), trifft mit Groot, den er von früher her kennt, einst in Utrecht zusammen; und es gelingt unter dem Beistande der göttlichen Gnade den eindringlichen Vorstellungen des befreundeten Mannes, dass Groot endlich den Vorsatz fasst, sein Leben zu bessern und dem weltlichen Dünkel zu entsagen.

Seine Bekehrung fand höchst warscheinlich statt im Laufe des J. 1374. Je länger Groot — änlich dem Apostel Paulus — wider den Stachel der göttlichen Heimsuchungen gelöckt hatte, desto völliger und eifriger lebte und diente er nun, nachdem der alte Mensch in ihm zum Tode getroffen war — auch darin dem Apostel vergleichbar — dem Herrn. Was mit ihm vorgegangen, machte sich sofort in seinem ganzen äußeren Verhalten und Wandel bemerkbar; und er erregte dadurch bei den Leuten seiner Bekanntschaft Kopfschütteln, Spott, ja Zweifel an seiner geistigen Gesundheit. Er entäußerte sich der von seinen Eltern ihm vererbten ziemlich bedeutenden Besitzungen. Einen Teil gab er dem Kloster zu Munnikhuizen; nur einige Einkünfte davon behielt er sich für seine Lebenszeit vor. Einen andern Teil — ein Grundstück zu Deventer — bestimmte er, laut einer aufbehaltenen Urkunde vom 20. Sept. 1374 (vgl. Dumbar, Het kerkelyk en wereltlyk Deventer, Dev. 1732, Bd. I, S. 548 f.) zu Wonungen für gottesfürchtige Arme. Nur wenige kleine Räumlichkeiten bewarte er zu eigener Benutzung. In jener Urkunde wird der Schenkgeber nur noch als Utrechter Kanonikus bezeichnet; so war denn auch die Verzichtleistung auf das Kanonikat zu Aachen eine frühe Frucht seiner Bekehrung, und bald darauf entsagte er auch noch dem zu Utrecht. Seine frühere kostbare Kleidung vertauschte er jetzt mit einem ärmlichen Anzuge von grauem Wollenstoff, ein härenes, mit vielen Knoten versehenes Hemd bedeckte seinen Leib. Höchst einfach wurde seine tägliche Kost, die er sich selbst zu bereiten pflegte, obwol er das Kochen nicht verstand. Auch mit ungesalzenen und angebrannten Speisen, mit schimmeligem Brot nahm er dankbar fürlieb, indem er sich damit gleichsam für sein früheres Wolleben strafte. Seine Schüsseln wusch er selten; er wischte sie mit Brot ab, überließ ihre Reinigung den Hunden oder den Mäusen. Die kirchlichen Fastengebote beobachtete er mit äußerster Strenge; am Freitage versagte er sich sogar den Genuss von Milchspeisen. In seinem Verkehre mit andern, Vornehmen sowol wie den geringsten Laien, bewies er die größeste Demut; so hervorragend an Wissen und Schärfe des Urteils, verschmähte er jetzt jedoch auch die Ratschläge und Belehrungen anderer, selbst jüngerer, nicht. Nur einer Neigung seiner früheren Lebensperiode blieb er auch jetzt getreu: der Vorliebe für die Bücher und das Studium. Was er irgend an Geld erübrigen konnte,

verwandte er zur Vermehrung seiner Bibliothek; zu diesem Zwecke machte er noch bald nach seiner Bekehrung eine Reise nach Paris. Er war ein guter Bezaler und gab für das zu niedrig angebotene Buch freiwillig einen höheren Preis; jedoch legte er nicht mehr, wie sonst beim Ankauf der Bücher, einen übertriebenen Wert auf schöne äußere Ausstattung in Material, Schrift, Einband. Auch in betreff des Inhalts der Bücher leiteten ihn jetzt beim Erwerb und bei Benutzung derselben andere Gesichtspunkte. Nicht zur Verherrlichung seiner selbst, sondern zu tüchtiger Verteidigung der orthodoxen Lehre, zur Unterweisung anderer, zu seiner Selbst- und der Welt Besserung schätzte er jetzt noch den Besitz vieler Bücher und setzte seine Studien, insonderheit das der hl. Schrift und der Kirchenväter, fleißig fort.

Der gewöhnliche Aufenthalt Groots blieb Deventer. Von dort machte er seine kleineren und größeren Ausflüge. Zu den bedeutsamsten unter diesen gehörten seine wiederholten Reisen zu Joh. Ruysbroeck, dem Prior des Klosters der Regular-Kanoniker des hl. Augustinus in Viridis Vallis (Groenendael in der Nähe von Brüssel im Walde von Soignes). Mit einem seiner vertrautesten Freunde, Joh. Cele, dem frommen Rektor der Schule zu Zwolle, machte er Ruysbr. den ersten Besuch. Dieser, der ihn nie gesehen, erkannte ihn dennoch — infolge einer göttlichen Offenbarung, wie Thomas erzält — sogleich und nahm ihn auf das freundlichste auf. Er teilte ihm während der Tage ihres Zusammenseins in Unterredungen über die hl. Schrift aus dem Schatze seiner mystischen Anschauungen reiche Belehrungen mit, die, wie Groot bekannte, dessen Verständnis überschritten. Als bei dieser Gelegenheit auch auf Stellen in Ruysbr.'s Schriften die Rede kam, in welchen nun Groot freimütig äußerte, leicht ein Widerspruch gegen den Kirchenglauben gefunden werden könnte, gab ihm Ruysbr. die beruhigende Antwort, er habe nur [illegible] geschrieben als auf Eingebung des hl. Geistes, aber — wie ein anderer Bericht über diese Antwort lautet — als in Gegenwart der hl. Dreieinigkeit. Zu [illegible] eines anderen Besuches hielt Groot, wie Rud. Dier berichtet, eine Rede über die Furcht Gottes. Es wird dies derselbe Besuch gewesen sein, von dem Joh. de Pomerio, einer der Nachfolger Ruysbroecks, in seinem [illegible] monasterii Viridis Vallis erzält (vgl. Archief voor Kerkelijke [illegible] onderheid van Nederland, Leiden, Luchtmans, 1837, Th. 8, [illegible]. Die Erzälung findet sich im Kap. X jenes Buches, das die Übermodo Magister Gherardus devoto Priori (näml. Ruysbr.) vorem de poenis inferni sed non potuit". Hiernach hatte Groot einen „magister timoris aculeo plus quam amoris igniculo sa- mehreren gesprächsweise gemachten Äußerungen Ruysbr.'s die Ruysbr. habe zu wenig Furcht und verlasse sich zu sehr auf die derzigkeit, ja so sehr, dass er selbst vor den Strafen der Hölle mehr empfinde. Als nun bei Gelegenheit einer Kollation der Groot ihm hierüber in einer Ansprache Vorwürfe machte, erwiderte allerdings bisher von keiner Furcht beunruhigt worden, sondern bevon Gott anzunehmen, was derselbe über ihn beschlossen habe, sei's Tod.

Diese Besuche übten auf Groot eine tiefe, bleibende Wirkung, die sich in Weise äußerte. Das persönliche Verhältnis Groots zu Ruysbr. Verhältnis der innigsten Liebe und demütigsten Verehrung. Zu weiVerbreitung der Werke Ruysbr.'s, die im „sermo teutonicus", d. i. in der niederländischen Volkssprache der damaligen Zeit, abgefasst waren (in dieser Orthographie kürzlich, nach Beschluss der Maatschappij der Vlaemschen Bibliophilen im Jare 1856, durch David in 6 Bänden herausgegeb., Gent bei Annoot-Braeckmann), übersetzte Gr. zwei Schriften, darunter das Hauptwerk R.'s, „Die Zierheit der Geesteleker Brulocht", ins Lateinische, wobei er sich freilich die Abänderung einiger Stellen erlaubte, die ihm kirchlich bedenklich erschienen. — Als Gr. den Plan fasste, ein Kloster zu errichten — ein Plan, an dessen Ausfürung sein frühzeitiger Tod ihn hinderte — war es der Gedanke an R. und Viridis Vallis, der ihn bestimmte, sich für den Orden der Regular-Kanoniker des heiligen

Augustinus zu entscheiden. — Auch dass Gr., wie Thomas erzält, von dem Tode R.'s († 2. Dez. 1381) durch eine göttliche Offenbarung Nachricht erhielt und auf die gleiche Weise die Kunde empfing, dass R.'s Seele nur eine Stunde im Reinigungsfeuer verblieben und dann sogleich zur himmlischen Seligkeit eingegangen sei, gibt Zeugnis von der dauernden Innigkeit seiner Beziehungen. — Am bemerkenswertesten aber ist, dass auch die ganze Denkweise Gr.'s und seiner Schüler und Anhänger von Ruysbr. den größesten Einfluss erfaren hat. Sowol die mystische, als die ethische Seite der Anschauungen der fratres devoti, ihre Betonung der Nachfolge Jesu, des Begriffs der bona voluntas, ihre bei aller Neigung zur Kontemplation doch höhere Wertschätzung der Tugendübung erinnern deutlich an R. (vgl. Joh. Ruysbroeck von van Otterloo, Amsterdam bei Brinkmann 1874, an verschiedenen Stellen, z. B. S. 201, 250, 251, 259, 301, 309, 310). Und selbst die Darstellungsform fordert hie und da zur Vergleichung auf, insbesondere der in den Schriften des Thomas von Kempen so häufig vorkommende Wechsel zwischen Prosa und Reim (vgl. Hirsche, Prolegomena Bd. II, sowie dessen Ausgabe der Imitatio Christi, Berlin, Lüderitzsche Buchhdlg. C. Habel, 1874), welcher bei R. auffällige Analogieen hat (vgl. besonders Bd. 4 und 5 in Davids Ausgabe), und auch in den lateinisch geschriebenen Schriften Joh.'s von Schoonhove, eines Schülers R.'s und unter ihm Supprior in Viridis Vallis (vgl. Codex 15129 der burgund. Bibl. zu Brüssel), deutlich erkennbar ist.

Wie die widerholten Besuche bei Ruysbr. und die Beschäftigung mit dessen Schriften teils die Richtung bezeugen, in welcher Groots Leben mit seiner Bekehrung sich entwickelt, teils auf diese Entwicklung selbst von bestimmendem Einfluss waren; so ist nun noch ein zweiter, nach den beiden genannten Seiten hin bedeutsamer Vorgang aus dem Leben Gr.'s anzufüren: seine Übersiedelung nach dem mehrgenannten Karthäuserkloster zu Munnikhuizen. Von den fünf Jaren, die (nach Rud. Dier) zwischen Groots Bekehrung und seinem öffentlichen Auftreten als Prediger verstrichen, bringt er gegen drei in einer Zelle jenes Klosters lesend und betend zu, wärend die Besuche bei Ruysbr., wenn nicht ausschließlich, so doch vornehmlich in die ersten beiden jener fünf Jare gefallen zu sein scheinen. Um seinen Leib dem Geiste dienstbar zu machen, teilt er die harte Lebensweise des Ordens und entsagt gänzlich dem Fleischgenuss; ja, noch über das Maß des von der Ordensregel Geforderten geht er in seinen Kasteiungen hinaus. Es bedarf des Zuratens verständiger Männer und Ordensbrüder, welche wegen seiner schwächlichen Körperbeschaffenheit die harten klösterlichen Gesetze auf die Dauer für ihn nicht geeignet halten, dagegen das von Gott ihm verliehene Pfund der Beredsamkeit erkennen, um ihn zur Predigt des Evangeliums in die Welt zurückzufüren. Und nun beginnt der letzte, zwar nur etwa drei und ein halbes Jar ausfüllende, aber segensreichste Abschnitt seines Lebens (vgl. über das Chronologische besonders Acquoy, Het Klooster te Windesheim en zijn invloed, Utrecht, van der Post, Bd. I, 1875, S. 22 folg.). Wärend dieser Zeit wont er wider zu Deventer, auf seinem väterlichen, mehrere Häuser in sich schließenden Erbe. Den schon früher zu woltätigen Zwecken abgegebenen Teil desselben bestimmt er jetzt durch Abänderung der früheren Statuten in einer neuen Urkunde (vom 20. Sept. 1379; vgl. Dumbar, Kerk. en wer. Deventer I, 549 folg.) ausschließlich zu einem Asyl für ärmere fromme Jungfrauen und Witwen, die, one ihre gewönliche bürgerliche Kleidung abzulegen, zum Gehorsam und zur Keuschheit — jedoch nicht durch Ordensgelübde — verpflichtet, dort unter der Leitung einer Meisterin zusammenwonen und, soweit es ihre Kräfte erlaubten, durch ihrer eignen Hände Arbeit für ihren Unterhalt mitsorgen sollten. Und so ward denn dieses Meister-Geertshaus, wie es im Volksmunde hieß, in seinen, von Groot ihm gegebenen Einrichtungen das Vorspiel jener, allerdings weit engeren genossenschaftlichen Verbindungen, zu denen, wie wir bald hören werden, Groot später sich entschloss.

Um öffentlich predigen zu dürfen, musste er es in der Stufenfolge der hierarchischen Weihen wenigstens zum Diakonat gebracht haben. Die Weihe dieses Amtes ließ er sich jetzt geben; und er ist auf dieser Amtsstufe stets geblieben. Priester zu werden, lehnte er ab. Er war so sehr von der Hoheit des priester-

...mo von solcher heiligen Scheu vor der mit diesem Berufe ver-
...nen ...untwortlichkeit durchdrungen, dass er erklärte, der Papst sei mäch-
...priester denn als Papst, und ein andermal äußerte, selbst um einen Hut
... dgulden wolle er auch nicht eine Nacht Seelsorger der Zwoller Kirche
..., auch sich glücklich schätzte, nur einen einzigen — es war Florentius — zur
...ahme der Priesterwürde bewogen zu haben. Einer gleichen Denkweise und
...mu... Beziehung auf diese Würde begegnen wir mehrfach im Kreise der
... ots.

...ge... et mit einer Vollmacht des kurz vorher (den 7. Nov. 1379) zum
...of von Utrecht installirten Florentius (Floris) van Wevelinkhoven, wonach
...die ganze bischöfliche Diözese offen stand, trat er sein Predigtamt an. Er
...te meist in der Landessprache, nur seltener lateinisch; im letzteren Falle wi-
...te er auch wol die Predigten großer Kirchenlehrer, die er vermöge seines
...ordentlichen Gedächtnisses nur einmal durchzulesen brauchte, um sie aus-
...big zu wissen. Er predigt, umherziehend, in Stadt und Land, vor Laien und
...lichen, Männern und Frauen, Erwachsenen und Kindern, Gelehrten und Un-
...rten, Vornehmen und Knechten, Reichen und Armen, Einheimischen und Frem-
Er predigt aus der Schrift nach den Bedürfnissen seiner jedesmaligen Zu-
...rschaft, über deren Eigentümlichkeit und Fassungskraft er sich zuweilen noch
...nd der Predigt selbst durch Umherschauen näher zu unterrichten sucht; aber
...redigt, was allen zum Heile not ist, in der Weise Johannis des Täufers
er wider hervorhebend und auf das beweglichste einschärfend die Notwendig-
einer gründlichen Buße, um durch diese und die Früchte derselben: Gebet,
...ofengeben, Fasten, dem Strafgerichte der Ewigkeit zu entgehen. Seine Pre-
...en, anschaulich durch eine Fülle erwecklicher Beispiele, machen einen gewal-
...n Eindruck und erwecken viele Seelen zur Verschmähung der Welt und ihrer
...lkeiten und zur Nachfolge des demütigen Lebens Jesu; aber auch Gegner ziehen
...hm zu, geheime und offene, aus den Kreisen derjenigen, deren Sünden er
...ast, sowol der Laien, wie der Welt- und Klostergeistlichen, vornehmlich der Bettel-
monche. Häresie, Simonie, Wucher, die Selbstsucht jener Mönche, welche unter dem Schein der Gemeinsamkeit nach eignem Besitz streben (der sogenannten proprietarii), die Unzucht, insbesondere die jener Geistlichen, welche im Konkubinate leben (der sogenannten focaristae) — das sind die hauptsächlichen Gegenstände, gegen welche die Pfeile seiner Strafreden gerichtet waren. Die Häretiker, gegen welche er mit einem Eifer predigte, der ihm den Beinamen eines „malleus haereticorum“ eintrug, waren wie die, welche Ruysbr. bekämpfte (Otterloo S. 319 flgg.), Anhänger der Sekte des freien Geistes (vgl. Joh. Busch, Chron. Wind. S. 10 folgg.; Acquoys Briefsammlung S. 24 folgg.; W. Moll, Studien en Bijdragen op't gebied der historische Theologie, Amsterdam bei Funke 1870, Thl. I, S. 343 folgg.). Der gefärlichste unter ihnen, welcher an mehreren Orten, besonders aber in der Stadt Kampen, vielen Beifall fand, war Bartholomäus aus Dortrecht, Mitglied des Bettelordens der Augustiner-Eremiten. Groot schildert ihn zufolge von Nachrichten, die er über sein Treiben erhalten, so: Saepius nominat et exaltat liberos spiritus; contra poenitentiam praedicat et vadit ultra omnia intelligibilia et imaginabilia, et utitur verbis profanis multis et erroribus. Et ipsemet dicit, quod non facit ea; et intrat tabernas et captat amicitias majorum et neminem inculpat. Dicit: bonus et perfectus vir non debet intrare eremum; et quod vita eremitarum non est perfecta; et quod Christus non est conversatus in eremo; et quidquid Deus est per naturam, hoc nos efficimur per gratiam; et quod paulativa debet esse poenitentia; et quod vita perfecti hominis debet fundari super puro nihilo et similia“. Je gefärlicher diese Häresie, in deren Schilderung Groot die Warnung einfließen läßt: „janua haeresis est velle contemplari altissima Dei sine purgatione praecedente“, desto unermüdlicher ist er in ihrer Bestreitung. Endlich erreicht er beim Bischof die Bestrafung des Bartholomäus; aber die Freunde des letztern vermehren die Zal seiner Gegner. Um der entstellenden Widergabe seiner Predigten nötigenfalls sogleich entgegentreten zu können, hatte er die Hauptsätze aufgezeichnet; die eignen Aufzeichnungen zog er, wo es

erforderlich wurde, zu seiner Rechtfertigung hervor. — Er durchwanderte auf seinen Predigtreisen das Stift Utrecht, das Herzogtum Geldern, die Grafschaft Holland. In der Hauptstadt des Stifts predigte er einmal vor der ganzen Geistlichkeit; öfter besuchte er Zwolle und Kampen — nächst Utrecht und Deventer die ansehnlichsten Städte des Stifts. Von geldernschen Städten, in denen er predigte, werden erwänt Amersfoort und Zutphen; von holländischen Leiden, Delft, Gouda, Amsterdam. In letztgenannter Stadt hielt er seine erste niederländische Predigt. Der Zuhörer waren oft so viele, dass die Kirche sie nicht fassen konnte. Man ließ das Essen im Stich, schob notwendige Geschäfte auf, um Gr.'s Predigten, die zuweilen drei Stunden und darüber dauerten, und deren er oft zwei an einem Tage hielt, nicht zu versäumen.

Aber diese Erfolge schreckten seine Gegner nicht von dem Versuche zurück, den ihrem Wolleben gefärlichen, ihrem Gewissen unbequemen Sittenprediger zum Schweigen zu bringen. Sie ergriffen dazu ein oft gebrauchtes Mittel: die Verdächtigung seiner Rechtgläubigkeit. Es war das ein sehr bequemes, aber in diesem Falle höchst ungerechtes Mittel. Groot sowol wie die Kreise, die sich zunächst um ihn bildeten, haben auf den engsten Anschluss an die römische Kirche im allgemeinen und deren Lehre im besonderen stets den größesten Wert gelegt, überdies das Gebiet des kirchlichen Dogmas weder in ihren Schriften noch in ihrer praktischen Tätigkeit jemals als selbständige Forscher betreten. Groot oder irgend einen seiner Schüler auch hinsichtlich ihrer Stellung zum kirchlichen Lehrbegriff als Vorläufer der Reformatoren hinzustellen, wie dies noch jüngst in betreff des Thomas von Kempen durch Kettlewell geschehen (The authorship of the de Imitatione Christi, London Rivingstons 1877), ist durchaus unstatthaft. Wenn bei Groot und seinen Freunden neben vielen andern Dogmen, die sie gar nicht berürt haben, auch manche der Lehren, gegen welche vorzugsweise die Reformatoren sich erhoben, in den Hintergrund treten, so ist das kein Beweis ihrer Missachtung dieser Lehren, sondern nur ein Zeichen dafür, dass sie derselben für die ethischen Zwecke, die sie verfolgten, nicht bedurften. So weit sie dazu ihnen dienen konnten, haben sie indess auch auf die durch die Reformatoren verworfenen Lehren hingewiesen, z. B. auf die Lehre von der Verehrung der Heiligen und Reliquien, von dem Fegfeuer, dem Messopfer, dem Ablass, dem Verdienstlichen der guten Werke u. s. w. Sie haben diese Lehren gepredigt und in ihrem eigenen Leben ihr Bekenntnis derselben betätigt; insbesondere auch den Marien-Kultus auf das eifrigste und andächtigste gepflegt. Und so war denn Groot im vollsten Rechte, als er gegen die Verleumder seiner Orthodoxie eine publica protestatio erließ. Er stellt darin Jesum Christum dar als den Grund seiner Predigten, behauptet deren völlige Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehre, im übrigen unterwirft er sich demütig dem Urteile der römischen Kirche. Diese Verwarung entwaffnete seine Widersacher nicht. Durch ein Edikt des Bischofs, welches von Groots Biographen mit Recht ein „callidum edictum“ genannt wird und (nach Rud. Dier) speziell von Kampen her erwirkt ist, ward ihm im J. 1383 das weitere öffentliche Predigen untersagt. Das Edikt nannte ihn nicht, machte noch weniger ihm Vorwürfe irgendwelcher Art; sondern es verbot überhaupt allen den Geistlichen, welche noch nicht die Priesterweihe empfangen, die Kanzel. Hatten bisher in der Diözese Utrecht auch schon Diakonen gepredigt, so beruhte dies nur auf einem alten Herkommen, nicht auf einer allgemein gültigen kirchlichen Satzung. So war das Edikt des Bischofs scheinbar harmlos; aber das für Groot so Kränkende lag darin, dass andern Diakonen, die gern predigen wollten, trotz des Ediktes durch eine besondere Erlaubnis ihr Wunsch gewärt, Groots Bitte aber abgeschlagen wurde. In einem uns noch erhaltenen Schreiben (vgl. Anhang zu Groots Vita bei Thomas) ließ er dieselbe dem Bischof vortragen. Sogar mit der Beschränkung, nur da predigen zu dürfen, wo auch die Pfarrer einverstanden sein würden, will er sich zufrieden geben. Mindestens aber bittet er um Angabe der Gründe des Edikts, soweit es gegen ihn gerichtet ist; wärend er zur Verantwortung seiner Lehre vor jedermann, und wenn es sein muss, selbst vor dem Papste, sich bereit erklärt. Alles vergeblich. Mit dem tiefsten Schmerze hatte er der öffentlichen Predigt, wodurch er vor allem

…ben der Welt nützen zu können glaubte, entſagt; dennoch fügte er ſich, und …Volk, das ihn des Ediktes ungeachtet hören wollte, erinnerte er an die Pflicht …Gehorſams gegen ſeine kirchliche Obrigkeit. Nur den letzten Schritt wagte …noch, der ihm auch jetzt noch offen blieb: er wandte ſich an den von ihm für …rechtmäßigen Papſt gehaltenen Urban VI., der damals ſich außerhalb Roms …hielt (alſo nach der Mitte des Jares 1383). Die ausgezeichneten Empfeh…gen, namentlich die an den Papſt ſelbſt gerichteten Schreiben des Guilielmus Salvarvilla, cantor Parisiensis, archidiaconus Brabantiae in ecclesia Leo…nsi (vgl. Anhang von Gr.'s Vita bei Thomas; auch Acquoy, Sammlung S. 59, …das Schreiben etwas vollſtändiger abgedruckt iſt, insbeſondere einen chrono…giſch wichtigen Zuſatz enthält) ſtehen Groot zur Seite. Er läſst die Empfeh…ngen übergeben durch einen übrigens unbekannten Dominus Bernardus, den er …hſt noch ſchriftlich (vgl. Acquoys Sammlung S. 60 folg.) mit näheren An…ſungen verſieht. Es iſt bezeichnend, daſs er in dieſem Briefe an Bernardus …ſonſt von ihm ſo weit zurückgewieſenen Möglichkeit, ſelbſt einmal Prieſter zu …rden, gedenkt; in demſelben Briefe ſchüttet er ſein ganzes Herz aus, wenn er …eibt: est praedicandum evangelium Christi tota mihi mens. Ein Beſcheid …Gr.'s Geſuch iſt vom päpſtlichen Hofe nicht erfolgt. Er ſcheint auf einen …ſtigen Beſcheid gehofft zu haben. Wärend die Sache noch ſchwebte, iſt er ge…ben.

So ſchmerzlich Groot perſönlich jenes biſchöfliche Edikt berürte — das Werk …oot's konnte es kaum ſchädigen. Seine Predigten, unterſtützt durch die Macht …es frommen Wandels, hatten bereits in den Herzen zalreicher Geiſtlichen und …ien eine nachhaltige Erweckung hervorgerufen, und viele von den Erweckten …ren außerdem in eine nähere, weitere Frucht des Lebens verheißende Ver…bung mit Gr. getreten. Der bedeutendſte unter dieſen, überhaupt der für die …nere Förderung der Beſtrebungen Gr.'s einflusreichſte Mann, war der wol…gabte und wiſſenſchaftlich tüchtige junge Utrechter Kanonikus Florentius, Rade…gns Son. Von angeſehenen und nicht unvermögenden Eltern zu Leyderdam in der Nähe Utrechts um das Jar 1350 geboren, auf der Univerſität Prag gebildet und zur Würde eines Magiſters der freien Künſte erhoben, war er bald darauf durch Verleihung des genannten Kanonikats ausgezeichnet worden; als aber die Pre…digten Gr.'s ſein Herz trafen, gab er die hohe Stellung auf, zog von Utrecht nach Deventer, wo er Gr. öfter hören und ſeines Umgangs genießen konnte, und übernahm dort eine Vikarie an der St. Lubuinus-Kirche. Daſs er eine zeitlang auch das Rektorat der dortigen Kapitelſchule verwaltet habe, iſt eine unbewieſene und mehr als unwarſcheinliche Vermutung Delprats (vgl. Verhandeling over de Broederschap van G. Groote en over den invloed der fraterhuizen op den weten…schappelijken en godsdienstigen toestand voornamelijk van de Nederlanden na de veertiende eeuw, tweede vermeerderde en verbeterde druk; Arnhem by Nijhoff en zoon, 1856, p. 31). Die Vermutuug beruht darauf, daſs bei Dumbar (Kerk. en Weltl. Deventer I, 360) ein Florentius Rodoginus als Rektor der Kapitel…ſchule zu Deventer genannt wird. Dieſen Rodoginus identifizirt Delprat mit Radewinus, wobei er ſich auf eine Stelle in Hamelmanns Opera Genealogico-Historica S. 321 beruft, deren Benutzung ſchon durch die groben geſchichtlichen Unwarheiten, die ſie offenbar enthält, wenig empfohlen wird. Die zeitgenöſſiſchen älteſten Quellen der Lebensgeſchichte des Florentius, das Chron. Windes. und die Vita des Florentius von Thomas von Kempen, die übrigens alles Bedeutende, was ihn betroffen, ſo ausfürlich erzälen, ſchweigen über ſein angebliches Rektorat gänzlich. Bei der Wichtigkeit dieſes Lebensumſtandes halte ich ſchon das Schwei…gen darüber für eine Widerlegnng der Anſicht Delprats. Auch auf den Predigt…reiſen Groots war Florentius öfter deſſen Begleiter; und das Verhältnis der beiden Männer, die ſich in ihrem eigentümlichen Weſen vortrefflich ergänzten, wurde binnen kurzem das allerfreundſchaftlichſte. War Gr. eine ſchöpferiſch-anregende und zum Erobern und Herrſchen geborene Perſönlichkeit, ſo war die vorzüglichſte Mitgift des Florentius die Gabe der Sammlung, Ordnung und Regierung. Mit dieſen Gaben ausgerüſtet, nahm er ſofort durch ſelbſtändiges Eingreifen an Groots

Wirken den tätigsten und folgenreichsten Anteil. Schon früher hatte Gr. mehrere von den Klerikern, welche nach der Sitte der Zeit, obwol erwachsene junge Männer, noch die Kapitelschule besuchten, mit Abschreiben von Handschriften der Kirchenväter und andrer Werke beschäftigt. Wenn sie dann das Abgeschriebene brachten und ihren Lon empfingen, hielt sie Gr. durch religiöse Ansprachen zurück und bildete sich so aus ihnen eine kleine Gemeinde. Dieser jungen Männer, „scriptores bonae voluntatis", nahm sich nun ganz besonders Florentius an. Er ließ sie nach seinem Hause kommen und dort unter seiner Aufsicht ihre Abschriften besorgen; er ordnete auch sonst ihre Lebensweise und ward ihr geistlicher Fürer und Vater. Da überrascht er einst Gr. mit dem Vorschlage und der Bitte: „was sollte es schaden, wenn ich und diese Schreiber das, was wir wöchentlich auszugeben haben, in Eins zurücklegten und in Gemeinschaft zusammenlebten?" „Gemeinschaft, Gemeinschaft?" — antwortete Gr. — „das werden die vom Bettelorden nimmermehr dulden, sondern mit allen ihren Kräften Widerstand zu leisten suchen." Aber weiteren Vorstellungen des Florentius gab er nach: „im Namen des Herrn fangt an"; für den Fall der Not versprach er sogar seinen Schutz. Das war der erste wirkliche Anfang jener vita communis, von welcher die Genossenschaft Gr.'s den bekanntesten ihrer mancherlei Namen empfing. Zu den Klerikern gesellten sich bald als Teilnehmer auch noch Laien, die durch Handarbeiten anderer Art zum gemeinsamen Unterhalte beitrugen. Dass — Vorkommnisse äußerster Not ausgenommen — nicht durch Betteln das tägliche Bedürfnis gedeckt werden solle, war eine strenge Vorschrift Gr.'s. Ward so das Haus des Florentius zum ersten Bruderhause, so bedurfte es nur weniger Abänderungen, um denjenigen Teil des Grootschen Erbes, den Gr. frommen bedürftigen Frauen zur Wonung eingeräumt hatte, zum ersten Schwesterhause zu gestalten. Die diesen Frauen zu gemeinsamem Erwerbe dienende Arbeit war Nähen, Spinnen, Weben. Die von Gr. mit so großer Strenge unter Berufung auf ein bekanntes Wort des Apostels Paulus (1 Thess. 4, 11) aufgestellte Forderung der Handarbeit war begründet in seiner ethischen Wertschätzung derselben. Es sind one Zweifel seine Gedanken, die Thomas in Kap. 14 der Vita Florentii ausspricht, wenn er dort sagt: „Est namque operatio sancta ad omnem spiritualem profectum utilissima, per quam carnis lascivia domatur et ab evagandi levitate mens dissoluta citius refrenatur. Per hanc otia nociva tolluntur et confabulationes frivolae ex otio surgentes facilius decurtantur. Occasione enim loquendi sublata labor proficiet in manibus; et erit semper ditior in bonis, qui fuerit operarius fidelis. Per hanc etiam necessitatibus fratrum sapienter providetur et pauperum miseriis copiosius subvenitur. Nam illa eleemosyna gratius Deo placet et clarius lucet, quae de vultus sudore procedit et justo labore quaesita reficit indigentes".

Die mit Groots Zustimmung durch Florentius ins Leben gerufene genossenschaftliche Verbindung war eine neue, in der Christenheit bisher noch nicht bekannte Erscheinung. Hatten die eingangs genannten Vereinigungen der Beghinen u. s. w. das klösterliche Ordenswesen in freier Weise insoweit nachgebildet, dass sie in einer auf Gehorsam ihrer einzelnen Mitglieder gegen einen Vorgesetzten begründeten häuslichen Gemeinschaft ehelos zusammenlebten, so hatten sie doch das dritte Klostergelübde, das der Armut oder des Verzichtes auf eignen Besitz, nicht mit übernommen. Dies fügte Florentius für die neue Stiftung hinzu, indem er in Nachamung des Vorgangs der ersten jerusalemischen Christengemeinde, wie derselbe den darüber verbreiteten Auffassungen gemäß gedacht wurde, Gütergemeinschaft einfürte. So war nun zum ersten Male eine in gegenständlicher Beziehung dem Mönchtum vollständig änliche und nur noch durch die Fernhaltung bindender Gelübde unterschiedene religiöse Genossenschaft entstanden. Es war die erste dieser Art und ist die einzige geblieben. Man würde irren, wenn man meinte, Groot oder Florentius hätte mit den neuen Gründungen dem bisherigen Klosterwesen Opposition machen, im Sinne evangelischer Freiheit dasselbe erneuern wollen. Ein solcher Gedanke lag beiden fern; auch in ihrer Beurteilung der Ordens-Institutionen standen beide auf dem Standpunkte ihrer Kirche. Keiner von ihnen hat je daran gedacht, etwas anderes an diesen Institutionen zu tadeln

swüchse; außerdem und ganz besonders haben sie das den über-
ensregeln oft so wenig entsprechende Verhalten der einzelnen Mit-
gehabt. Auch für die Klöster erstrebten Groot und seine Freunde
keine andere Reformation als die, welche überhaupt ihr Zweck
ung des Lebens. Ist unter den Namen der neuen Genossen-
inem äußerlichen, wenngleich charakteristischen Merkmal hergenom-
er fratres communis vitae der gewönlichste geworden, so treffen doch
fratres devoti und bonae voluntatis weit mehr das, was Groot
llte — die religiös-sittliche, zur Seligkeit notwendige Widergeburt
m Verhältnis zu diesem Zweck war ihm die Einrichtung einer
e in dem von Florentius gewünschten Umfange nur ein Mittel
andern, freilich immerhin ein sehr schätzbares. Es leistete, worauf
drang, in völlig ausreichender Weise: es entzog den Versuchungen
des weltlichen Treibens, one sofort eine unwiderrufliche Entschei-
eine einzelne bestimmte Lebensform zu fordern. Daneben war es für
Stande und Schichten der Ges , für Laien so gut wie Geistliche.
von da weiter gehen wollte in estere Verbindung des Klosterlebens,
ungehindert; ihm hatte das vora ngene Leben in der freieren Ver-
ung zu einer nützlichen Schule der prüfung gedient. Wer bis an sein
bleiben wollte, konnte sich beschäftigen, wie es seiner individuellen Neigung
prach, auch den von ihm früher erlernten Beruf nach Belieben fortsetzen. Und
sich nicht befriedigt fand, dem stand es frei wider zu gehen.

Trotz dieser dem Mönchtum prinzipiell nicht feindseligen Stellung Gr.'s er-
sich mönchischerseits sogleich ein heftiger Angriff wie gegen ihn selbst, so
er die neuen Stiftungen. Die Tatsache erklärt sich leicht, wenn wir uns er-
ern, wie streng Gr. den Bettel den Seinigen untersagt hatte, und nun er-
n, dass es, wie Gr. befürchtet hatte, Bettelmönche waren, welche das Feuer
ten. In den gegen die Beghinen und Begharden gerichteten Bullen Cle-
s des V. fanden sie die neuen Stiftungen mitverdammt, aber in klarer und
kräftiger Rede erwies Gr. die Unrichtigkeit dieser Deutung. Öffentlich predigte
er gegen seine Feinde. Die Öffentlichkeit seiner Verteidigung ist ein von Ullmann
(Reformatoren vor der Reformation, 2. Aufl., Hamburg 1842, Fr. Perthes, Bd. 2,
S. 73), Böhringer (Die deutschen Mystiker des 14. u. 15. Jahrh., Zürich 1855
bei Meyer und Zeller, S. 632) und andern unbeachtet gebliebener Fingerzeig,
dass die förmliche Einrichtung einer vollständigen vita communis nicht erst in
das letzte Lebensjar Gr.'s, wo ihm das öffentliche Predigen verboten war, son-
dern ein oder einige Jare früher fiel. Der Ansturm der Bettelmönche ward
glücklich zurückgewiesen, aber Gr. kannte seine Zeit zu gut, um nicht zu wissen,
wie leicht ein solcher Kampf sich widerholen konnte. Er musste dem von ihm
begonnenen Werke einen unanfechtbaren Stützpunkt geben, um es erhalten und
sicher fortpflanzen zu können; ein solcher Stützpunkt aber konnte nach der Be-
schaffenheit der Zeit nur das Kloster sein. Es ist eine in allem wesentlichen über-
einstimmende und nur in einigen unerheblichen Einzelheiten schwankende quellen-
mäßige Überlieferung, dass Gr. sich selbst schon mit dem bestimmten Gedanken
der Gründung eines Klosters getragen und unter mehren Orden, zwischen denen
die Wal zu treffen nahe lag, für den der Regular-Kanoniker des h. Augustinus,
welchen u. a. auch die mildere und daher allgemeiner annehmbare Regel empfahl,
sich entschieden hat. In den festen Ordnungen des Klosters sollten nicht allein
diejenigen seiner Anhänger, die in dasselbe eintraten, sondern auch die, welche
draußen blieben, sei's, dass sie in Häusern gemeinsam, oder einzeln in der Welt
lebten, Hut und Schutz finden; das Kloster sollte für die ganze, von Gr., den
„inceptor modernae devotionis", geweckte heilige Bewegung Leiter und Vorbild
sein; den Angegriffenen sollte es seine Hilfe senden, den Bedrängten eine Zu-
flucht bieten.

So lange er lebte, leistete dies alles, so weit die Kräfte eines Einzelnen zu-
reichen, Gr. selbst. Wir besitzen in den Quellen Schilderungen nicht bloß seiner
öffentlichen Tätigkeit, sondern auch seines stillern häuslichen Wirkens und persön-

lichen Lebens. Diese Schilderungen zeigen uns Züge von äußerlich gesetzlichem Wesen und Aberglauben; aber der Gesamteindruck ist und bleibt der eines warhaft frommen und großen Mannes.

Gr.'s Tagewerk, in dem kein Augenblick müßig verstrich, war nach einer von ihm entworfenen Norm geregelt. Sieben Stunden gebrauchte er zum Schlaf. Er war so mäßig, dass er selten an einem Tage mehr als einmal aß. Einladungen zu Malzeiten in fremden Häusern hatte er so streng abgelehnt, dass niemand ihn ferner zu bitten wagte. Dagegen bat er gottesfürchtige Arme, zuweilen auch wol einen oder zwei rechtschaffene Bürger zu sich zu Tisch, bewirtete sie aber nicht sowol mit sorgfältig zubereiteten Gerichten, als mit erbaulichen Reden, wie denn auch eine fromme Lektion jedesmal dem Essen voranging. Hatte er seinen Gästen nichts Erbauliches zu sagen, so beobachtete er Stillschweigen. Lachen und Scherz blieb ihm fern, noch ferner das Lästern über andere oder ungehöriges weltliches Gerede. Dem Eßtisch gegenüber stand in dem äußerst kleinen Speisezimmer ein mit Büchern angefüllter Schrank; daher schöpfte er, wenn das für den Leib bestimmte Gericht nicht schmeckte, einen Labetrunk für die Seelen der Gäste. — Von den in einem abgesonderten Hause neben ihm wonenden Schwestern nahm er keine persönliche Dienstleistung an. Sie besorgten wol die Einkäufe für ihn auf dem Markte, aber keine betrat seine Wonung. Zu seiner Hilfe wonte bei ihm ein Kleriker; eine längere Zeit befand sich in dieser dienenden Stellung sein geliebter Schüler Joh. Brinckerinck aus Zutphen (vgl. sein Leben bei Thomas von Kempen), der auch auf seinen Predigtreisen sein gewönlicher Begleiter war. Um auch nicht den geringsten Anlass zu übler Nachrede zu geben, unterhielt er sich mit den Schwestern nur bei verschlossenem und verhülltem Fenster; was ihm gebracht werden sollte, wurde durch eine drehbare Scheibe hereingereicht. Auf die Frage, warum er so sorgfältig das Fenster verschließe, antwortete er: „könnte ich, so würde ich selbst die Ohren verstopfen, um nicht der Frauen Stimmen zu hören". — Einen ansehnlichen Raum in seiner Tagesordnung erfüllten von ihm selbst aufgezeichnete geistliche Übungen, die er auch auf Reisen nicht aussetzte. Mit Lektion, Meditation und Gebet begann er den Morgen. Zur Unterstützung in der Selbstprüfung schrieb er seine Sünden auf Blättchen nieder, die er zusammenband. Auch seinen Schülern bekannte er seine Sünden, wie sie ihm ihre Sündenbekenntnisse ablegten, und erteilte ihnen und empfing von ihnen Vermanungen und Vergebung. In Akten der Devotion opferte er sich widerholt alltäglich und nächtlich dem Herrn. Brinckerinck erzält von ihm, er habe einst gejammert, dass er an einem Tage nicht mehr als sieben- bis neunmal und in einer Nacht nicht mehr als zwei- oder dreimal dieses Selbstopfer dargebracht habe (W. Moll: Acht Collatien von Joh. Brinck. in kerkhistorisch Archief, verzameld door N. C. Kist en W. Moll, Amsterdam bei van Kampen, 1866, 4. Theil S. 152). Jeden Tag begab er sich zur Messe. Regelmäßig las er die Horen. Bei seinen Übungen liebte er die größeste Stille um sich her; in der Kirche der Minoriten-Brüder zu Deventer war ihm ein verborgener Platz eingeräumt, von wo er, selbst unbemerkt, den Altar sehen konnte und das h. Sakrament anbetete. In seiner Andacht war er innig und feurig. Oft verkündete Jubelton oder lauter oder leiser Gesang das Entzücken seiner, der Gnade der Kontemplation gewürdigten Seele. Als er einst in einer wichtigen Sache nicht weiß, was er tun soll, um den Willen Gottes zu erfüllen, ruft er, nachdem er gebetet, einen Jüngling von der Straße herein und fügt sich dessen Ausspruche als einer Erklärung Gottes (J. Busch bei Leibnitz Script. Tom. II. S. 932). Aber auch den Versuchungen des Satan fülte er sich ausgesetzt und einigemale meinte er sogar dessen leibliche Gestalt in nächster Nähe zu schauen. Nach den Berichten der Quellen ist ihm auch die Gabe der Weissagung zu teil geworden, und der Kraft seiner Gebete hat man es zugeschrieben, dass, als einst Feinde die Stadt Deventer bedroheten, ein plötzlich entstandener dichter Nebel dieselben verscheuchte. — So viel Zeit seine Andacht, die Sorge für das eigene Heil in Anspruch nahm — niemals litten darunter die Pflichten der Nächstenliebe. Wie Ruysbroeck, entzog auch er sich gern den Süßigkeiten der Kontemplation, um den Nebenmenschen zu dienen. Er war ungemein woltätig

und liebevoll; insonderheit der armen Kleriker, welche sich auf der Schule noch weiter ausbilden wollten, nahm er mit väterlicher Sorgfalt sich an. Die Unterredungen mit ihnen fürte er in lateinischer Sprache, und es war die Verabredung getroffen, dass, wer deutsch spreche, zur Strafe den Erdboden küssen solle. Als Groot einmal der Verabredung untreu wird und die Schüler ihn nur durch Lächeln hieran zu erinnern wagen, legt er one Besinnen sich selbst die verabredete Strafe auf. Zwar sehr streng im Tadel der Sünden anderer, war er sonst milde und heiter. Die Einfachheit und Demut seines ganzen Auftretens, sein vorbildlicher glühender Tugendeifer, sein scharfsinniges und besonnenes Urteil erwarben ihm weit und breit großes Vertrauen. Mündlich und brieflich, aufgefordert und unaufgefordert, erteilte er Ratschläge, Mahnungen, Verweise.

Er hat eine ausgedehnte und vielseitige Korrespondenz gefürt, von der manches herausgegeben ist, vieles aber noch in Handschriften verborgen liegt. Diese Korrespondenz diente, wie überhaupt sein ganzes Wirken, nur praktischen Zwecken; auf ebensolche Zwecke war auch seine ganze schriftstellerische Tätigkeit gerichtet. Er hat nie ein rein gelehrtes Werk verfasst, mit keiner seiner Schriften die Wissenschaft als solche bereichern wollen; es waren fast alles nur durch das unmittelbare Bedürfnis veranlasste Schriften, was er verfasste. Leider ist unsere Kunde über seine schriftstellerischen Arbeiten bis jetzt nur eine sehr unvollständige. Einzelnes mag verloren gegangen sein oder ist bisher noch nicht wieder aufgefunden; anderes, wie außer einem großen Teile seiner Korrespondenz die Übersetzungen zweier Schriften Ruysbroecks, ist zwar handschriftlich bekannt, harret aber noch der Herausgabe. Bis zum J. 1829, wo (im Archief voor kerkel. geschiedenis, inzonderheid van Nederland, vers. d. N. C. Kist en H. J. Royaards, Leyden, Luchtmann) der Anfang der Clarisseschen Abhandlung over den Geest en de Denkwyze van Geert Groote, kenbaar uit zyne schriften, erschien, ist nur sehr weniges veröffentlicht, das meiste von diesem wenigen im Anhang der Vita Gerh. von Thomas und im Chron. Wind. Aber auch nicht einmal eine genaue Kenntnis der Anzal und Titel seiner Werke steht uns zu Gebote. Die Quellenschriftsteller, welche die beste Kunde hatten, begnügen sich neben der namentlichen Hervorhebung einzelner Werke mit allgemeineren Angaben; die späteren: Joh. Trithemius (de scriptor. eccles. unter Nr. 656), J. Revius (Daventria illustr. Leyd. 1647, p. 33, 34), J. A. Fabricius (Bibl. lat. med. et inf. aet., Hamburg 1735, lib. VII, p. 117, 118), J. F. Foppens (Bibl. belg., Bruxell. 1709, Tom. I, p. 354, 355) haben entweder nachweislich lückenhafte oder offenbar fehlerhafte Verzeichnisse, und auch durch Clarisses Bemühungen (vgl. das eben genannte Archief Thl. I, S. 357 folg., Thl. II, S. 248 folg.) ist die litterargeschichtliche Frage noch nicht völlig aufgeklärt. Indem ich im folgenden eine Liste und kurze Charakteristik der Schriften Groots gebe, beschränke ich mich auf das, was davon durch den Druck bekannt gemacht ist, schließe jedoch auch die gedruckte Korrespondenz mit ein.

1) Gr.'s ausfürlichstes und gelehrtestes Werk ist sein „in domo capitulari Trajectensi", wie es in einer Handschrift heißt, vor der Geistlichkeit gehaltener Sermo de focaristis oder nach anderen Titelangaben Sermo de focariis oder contra focaristas; auch als Tractatus wird das Werk bezeichnet. Der Sermo ist stückweise, mit Hinzufügung trefflicher Erläuterungen, abgedruckt in dem mehrfach angefürten niederländischen Archiv für Kirchengeschichte Thl. I, S. 365—379, Thl. II, S. 307—395, Thl. VIII, S. 5—107. Schon der außerordentliche Umfang zeigt, dass wir in diesem geschriebenen Sermo nicht die ursprünglich gesprochene Predigt vor uns haben, sondern eine erweiterte Bearbeitung derselben. Zu dieser hatten Missverständnisse des mündlichen Vortrags und daher entstandene Angriffe Veranlassung gegeben, wie denn aus denselben Gründen Groot auch eine ins kurze gezogene Redaktion der ursprünglichen Predigt (mitgeteilt von Clarisse im Thl. VIII, S. 108—117 des Archivs) verfasst hat. — Dem Sermo liegt als Text zum Grunde ein Wort des Propheten Jesaias (52, 11), welches als Mahnung, von den buleriischen Geistlichen durch Handhabung einer strengen Zucht, durch ernsten Tadel ihrer Sünden, durch tiefen Abscheu des eigenen Herzens sich los-

zusagen, wie ein Refrain die einzelnen Teile der Ausfürung durchtönt. Dieser Teile, dicta genannt, sind 26, welche in drei größere Gruppen sich gliedern. Der Ausfürung geht eine längere Einleitung voran. Was vom Standpunkte des positiven Kirchenrechts, was auf Grund der göttlichen Gebote, insonderheit des Gebotes der Nächstenliebe, was endlich von Seiten des Gewissens gegen jene Sünder und ihre Sünden zu sagen ist, wird in den drei Gruppen mit Hilfe einer außerordentlich großen Zal von Belegstellen, besonders aus dem Jus canonicum und den Glossatoren desselben, dann aber auch aus der h. Schrift, den Kirchenvätern und selbst den alten Klassikern in scharfsinniger Entwicklung auseinandergesetzt. Der kältere Ton der Abhandlung herrscht in dem Sermo vor, aber auch der warme Ton der schwungvollen und ergreifenden Rede läßt sich darin vernehmen. Viele Gedanken verraten eine tief ethische, warhaft evangelische Betrachtungsweise, und auch in der Benutzung und Auslegung der kirchenrechtlichen Bestimmungen macht eine solche sich geltend. Die Höhe, von welcher der ganze Sermo seinen Ausgang nimmt und zu welcher er zurückstrebt, zeichnen die großartigen, in die Form eines Wunsches eingekleideten Worte der Einleitung: „Utinam a summo caelo, quod est Verbum Dei aeternum, omnis nostri sermonis et doctrinae egressio sic fieret per media convenientia sacrarum scripturarum et sanctorum doctorum et jurisperitorum, ut semper esset regressio nostra per easdem vias ad summum Verbum". Auch was in diesen Worten Mystisches anklingt, wird nicht überhört werden.

2) Der Sermo in festo palmarum de paupertate ist zum erstenmale mitgeteilt von W. Moll (Studien en Bijdragen op't gebied der historische Theologie, verzam. door W. Moll en J. G. De Hoop Scheffer, Amsterdam bei Funke 1872, Th. II, S. 432—469). Mehrere der vorhin genannten Verzeichnisse der Schriften Gr.'s haben fälschlich aus dem einen Sermo zwei Schriften gemacht: einen Sermo in festo palmarum und einen Traktat de paupertate. Der Sermon, welcher Psalm 68, 33: Videant et laetentur zum Texte hat, ist bis ins einzelne klar disponirt. Die Einleitung schildert den Einzug Jesu in Jerusalem nach den beiden dabei hervortretenden Seiten seiner königlichen Majestät und seiner größesten Armut, am ausfürlichsten nach der letzteren Seite. Man soll diese Armut ansehen („videant"), um sie nachzuamen; man soll sich dieses Anblickes freuen („laetentur"), indem man den Segen der Armut bedenkt. Was insbesondere die religiosi, „ad quos est sermo", verpflichten müsse, das Vorbild der Armut Jesu nachzuamen und zwar ehrlich und nicht bloß dem Scheine nach, erörtert der erste Hauptteil des Sermo. Den mannigfaltigen Segen der Armut, hauptsächlich die Segnungen, welche sie schon im gegenwärtigen Leben mit sich bringt, beschreibt in ganz allgemeiner, über die Grenzen des Klosters weit hinausblickender Darstellung der zweite Hauptteil. Zum Lobe der Armut wird beispielsweise hier angefürt: „ad ipsummet Deum in hac vita modo possibili comprehendendum et contemplandum oppido juvat" — ferner: „pauperes divites sunt, quia pauperes omnibus rebus dominantur"; dagegen „temporales divitias nos non, sed ipsae nos habent; si tu eas te habere dixeris, non contendam de nomine, sed scias quod eo tunc modo quo febres habes" — ferner: die Armut macht frei von Sorgen, ja sie schafft Freude, ware, ernste Freude, die mehr ist als Scherz und Lachen; „ridet quis", — sagt Gr. mit einer für seine Zeit unanstößigen Naivität — „si ventum emiserit, si quis ceciderit; non, si diu optatum et magnum bonum attigerit: tunc facies plana, tunc vultus submissus, quia verum gaudium severa res est". Neben vielen Citaten aus der Bibel finden wir im Sermo auch dergleichen aus Kirchenlehrern, insbesondere Augustin, Bernhard, Thomas Aq., aber auch aus den alten Lateinern und Griechen, besonders Aristoteles und Seneca. Auch auf heidnische Beispiele wird rühmend hingewiesen. Der Stil ist rhetorisch, auch durch Bilder belebt, die Satzbildung öfter etwas verwickelt. Zur Bezeichnung der Person Christi wird, wie das auch sonst bei Gr. und seinen Geistesgenossen üblich ist, mehrmals der Ausdruck Veritas gewält. Das vitium proprietatis, vor welchem die Mönche zu warnen die Hauptabsicht Gr.'s in dem Sermo ist, nennt er „inexcusabile et enorme vitium"; „vix tam grande vitium" — setzt er hinzu — „haeresi excepta inveni".

Die unter Nr. 1 und 2 genannten Sermones Gr.'s sind die einzigen, welche bisher veröffentlicht wurden; einen dritten Sermo: De nativitate Christi fürt Foppens als handschriftlich vorhanden an, dieser ist aber noch nicht wider aufgefunden; von einem vierten Sermo: De septem verbis Domini pendentis in cruce besitzt (nach W. Molls Mitteilungen in den Stud. en Bijdr. II, p. 427) eine Handschrift Dr. Nolte. Außer in der Form von Sermonen, d. i. von streng nach den Regeln der Homiletik disponirten Reden, hat Gr. sehr häufig in der freieren Form der Collatio (Collatie, Toespraak) geprediget. Von diesen Collatien Gr.'s ist bis jetzt nur eine einzige und zwar nur einem Bruchstücke nach bekannt.

3) Dies Bruchstück ist unter dem Titel: Zedelijke Toespraak von J. van Vloten in dem Nieuw Archief voor kerkelijke Geschiedenis etc. verz. d. N. C. Kist en H. J. Royaards (Leyden, De Bruck, 1854, Th. II, p. 299—307) nach einer aus dem J. 1471 stammenden Handschrift vollständig, in seiner Verzameling van nederland. Prozastukken van 1229—1476 (Leyden en Amsterdam, Gebhard & Comp. 1851) unter der Überschrift: Huwelijkslessen im Auszuge veröffentlicht. Gr. fürt hier in warhaft evangelischer und durch Popularität ausgezeichneter Darstellung den Gedanken aus, dass alle äußerlichen Übungen: Fasten, Geißeln, Wachen, Beten, hartes Lager, härene Kleidung u. s. w. nur so weit gut und nützlich seien, als sie Gerechtigkeit, Friede und Freude im h. Geist einbringen; er ermant zur Übung dieser Tugenden im Leben, besonders im Familienleben. Die Eheleute erinnert er an Eph. 5, 22 folg. und ruft ihnen zu: „jeder soll den andern geistlich lieben, und allen seinen Gewinn und all sein Gut soll er gießen, feuern und opfern in die Liebe, die Gott selbst ist". — Dass, wie der Abschreiber sagt, die Toespraak nur für ein par Leute bestimmt gewesen und nicht für einen größeren Kreis, ist nach dem Gedankengang und überwiegenden Inhalt derselben nicht anzunehmen. —

4) Neben der Toespraak ist bis jetzt nur noch ein einziges Schriftstück Gr.'s in niederländischer Sprache bekannt: „Vijf poente die Meester Geert de Grote in den volke Utrecht predicte". Das kleine Stück ist von Ferd. v. Hellwald in einer Wiener Handschrift vom J. 1393 aufgefunden und durch W. Moll in den Stud. en Bijdr. Th. I, p. 409—411 herausgegeben. Die fünf Punkte behandeln den Gegenstand des unter Nr. 1 genannten Sermo und zeigen, dass Gr. nicht bloß vor der Geistlichkeit, sondern auch vor der Gemeinde zu Utrecht darüber geprediget hat.

5) Ich schließe hier an die schon erwänte publica protestatio, welche Gr. der gewönlichen Ansicht zufolge erst nach dem Predigt-Verbot des Bischofs, nach meiner Auffassung dagegen wegen der Art und Weise, wie darin des Bischofs gedacht wird, schon vor dem Verbot und zur Abwehr desselben verfasst hat. Sie ist abgedruckt bei Thomas im Anhange der Vita Gerardi und mit einigen Varianten nach einer Utrechter Handschrift von Clarisse im Archief voor kerk. geschied. etc. 1829, Th. I, p. 359 ff.

6) Gleichsam als ein Spiegel, worin Groot teils in allgemeinerer grundsätzlicher Darlegung, teils in einer Menge besonderer, bis ins einzelnste und kleinste gehender Lehren und Warnungen sich die von ihm zu beobachtende Lebensordnung vorhält, sind anzusehen die Conclusa et proposita, non vota, in nomine Domini a Magistro Gerardo edita, welche der Vita Gr.'s bei Thomas angehängt sind. Von drei Gegenständen spricht darin Gr. am ausfürlichsten: von der Wissenschaft, der Teilnahme am Gottesdienst, dem Verhalten hinsichtlich der Vorschriften de abstinentia. Vor der Wissenschaft warnt Gr., sofern die Beschäftigung damit ein Hebel der Gewinnsucht und des Ehrgeizes werden kann. Er empfiehlt als radix studii und speculum vitae in erster Linie das Evangelium Christi, quia ibi est vita Christi. Als principale bonum in vita spirituali preist er die libertas spiritus. In dem ziemlich am Ende vorkommenden Ausspruch: „Semper magis sperabis de aeterna gloria, quam timebis de gehenna" bin ich geneigt eine Nachwirkung der Besuche bei Ruysbroeck zu sehen. — Wann diese Conclusa etc. verfasst sind, ist nicht auszumachen. Da mehreres einzelne darin zusammenhanglos aneinander gereiht ist, scheint es fast, als ob das ganze allmählich entstanden sei

und zu verschiedenen Zeiten. Der Anfang wird aus der Zeit herrüren, wo Gr. von seinen beiden Pfründen noch eine besaß. — Dass Foppens und Revius die Conclusa etc. in zwei besondere Schriftstücke zerteilen, die sie in ihren Verzeichnissen unter zwei besondern Titeln namhaft machen, ist nicht zu rechtfertigen.

7) Im Archief voor kerk. Geschied. Thl. III Beil. Nr. 3 p. 13—28 teilt Clarisse ein Gutachten Groots mit: „Consilium cuidam juveni datum, cui collata fuit ecclesia quaedam curata ad instantiam sororis suae". Der junge Mann hatte noch nicht ganz das kanonische Alter erreicht, wünschte jedoch das geistliche Amt, um aus den Einkünften desselben seine armen Eltern zu unterstützen. Hiegegen macht Gr. in dem Gutachten teils Rechts-, teils Gewissensbedenken geltend. Die Bedenken der letzteren Art formulirt er so: Omnis volens digne intrare curam animarum judicio conscientiae, ex divinis et naturalibus legibus tenetur primo habere intentionem rectam, secundo tenetur illuminatus esse Dei scientia, tertio tenetur vixisse et vivere bona vita et exemplari, quarto tenetur amore interno et vita alios praecellere, quinto terrena et mundana contemnere". In der Ausfürung des zweiten dieser Punkte äußert Gr.: „scientia perfecta non habetur sine experimentali gustu, quae illuminata perficit". — Neben Citaten aus dem Kirchenrecht, der Bibel, den Kirchenlehrern kommen auch in diesem Consilium Gr.'s öfters Belege aus den Klassikern, insbesondere aus Aristoteles vor.

8) Ein Traktat in Briefform ist der von Clarisse im Arch. v. kerk. Gesch. Theil VIII, p. 129—249 abgedruckte Tractatus de matrimonio, „ad quemdam notabilem et solemnem virum in aetate sine matrimonio provectum directus, quia nubere voluit et consuetam continentiam infringere in grave periculum animae suae". Foppens und andere machen aus dem einen Traktat fälschlich zwei verschiedene Schrifen: „De incommoditatibus matrimonii" und „Contra quemdam volentem matrimonium contrahere". Der Zweck des Traktats, der außer einer kurzen brieflichen Einleitung aus 22 Kapiteln besteht, ist die Warnung vor dem Eingehen der Ehe. Zu dem Ende wird der Nupturient zunächst aufgefordert, die waren Motive zu prüfen, welche das Verlangen in ihm erregt haben, „de longe meliori et incomparabili bono altae et serenae conscientiae ad longe minus et inferius bonum sive ad vallem conjugalem, vastam, densam et umbrosam" herabzusteigen. Selbst wenn dies die biblisch erlaubten Motive wären: die „ustio" oder „quum proles ad Dei gloriam solum quaeritur", so könne man daraus noch nicht in jedem konkreten Falle das Recht zur Eheschließung ableiten; die „ustio" lasse sich auch überwinden, die proles lasse sich auch durch Adoption gewinnen. Sehr ausfürlich schildert Gr. in den letzten Kapiteln (18—22) die gewönliche weltliche Ehe seiner Zeit mit ihren Gefaren für Seele und Leib, insbesondere mit den großen Beschwerden und Versuchungen, die sie wegen des Naturells und der geringen Charakterfestigkeit der Frau, zumal bei der in der Zeit so weit verbreiteten Sittenlosigkeit, für den Mann mit sich füre. Der Traktat, obwol er auch eine Ehe kennt, in welcher „amor et claritas et unio Christi et ecclesiae seu animarum sanctarum" hell leuchtet, steht offenbar auf dem Standpunkte der Überschätzung der Ehelosigkeit und der zu geringen Schätzung des Segens und der Würde der Familie; er ist ein Beitrag zur Kulturgeschichte, sofern die auffällig niedrige Meinung von der geistigen und sittlichen Bildung der Frau, welche sich darin kundgibt, doch wol nur aus großer Vernachlässigung der weiblichen Erziehung in Gr.'s Zeit und Heimat sich erklären läßt. Auch in diesem Traktate zeigt sich Gr.'s ausgebreitete Belesenheit in einer Fülle der verschiedenartigsten Citate.

9) Wir kommen endlich zu den Briefen Gr.'s. Ein Dutzend davon finden sich zerstreut im Chron. Wind. von J. Busch (S. 15—16; 385—86; 394—95; 395—96; 424—26; 426—27; 510—15; 609—10; 610—11; 611—12), jedoch meist nur in größeren oder kleineren Auszügen. Indessen sind einige von diesen im Chron. Wind. nur auszugsweise vorkommenden Briefen von Clarisse (im Arch. voor kerk. Geschied. Th. III, Beil. Nr. 2 p 5—12) und in den sogleich zu nennenden Sammlungen von Briefen Gr.'s vollständig mitgeteilt. Diese

Sammlungen sind 1) die schon mehrfach oben angefürte Acquoy's mit dem Titel: Gerardi Magni epistolae XIV, Amstelod. ap. H. W. Mooij, 1857, sehr wertvoll durch die in Einleitungen, Anmerkungen, Exkursen hinzugefügten ausfürlichen Erläuterungen; 2) Venerabilis Gerardi Magni de Daventria epistolae VIII, ex duobus codicibus MSS. bibliothecae publicae Argentoracensis, mitgeteilt von P.-F.-X. De Ram (in der Commission royale d'histoire der académie royale de Belgique, Sitzung vom 2. April 1860; Bruxelles, M. Hayez 1860; auch in einem Separat-Abdruck erschienen); 3) Sieben unausgegebene Briefe von Gerhard Groote, veröffentlicht von Dr. Nolte in der Tübinger theol. Quartalschrift, Tübing. 1870, H. Laupp, 2. Heft, auch mit Bemerkungen begleitet. — Diese Briefe, so gering ihre Zal ist, sind in ihrer lebendigen Frische, in der Mannigfaltigkeit der darin berürten Beziehungen ein warer Schatz. Fast nach allen Seiten seiner Persönlichkeit und seines Wirkens erblicken wir Gr. darin vor uns. Er zeigt sich als der unnachsichtige und unermüdliche Bestreiter der Häresie, und neben der Häresie des Bartholomäus findet er Zeit auch die Charlatanerie eines umherziehenden Arztes zu entlarven. Er bedrohet einen Verleumder seiner Rechtgläubigkeit. Er schreibt über seine Bibliothek, was sie an Büchern hat, was ihr fehlt; er gibt Anträge zum Ankauf, zum Abschreiben; er teilt die Bedenken mit, die ihn verhindern, ein von der öffentlichen Meinung dem h. Bernhard zugeschriebenes Werk als authentisch anzusehen. Er erteilt seinen Rat in Fragen des Kirchenrechts und der Moral. Er gibt pastorale Winke über die correptio auditorum in der Predigt, in Betreff des regimen hominum obstinatorum vel non contritorum vel de quibus spes non habetur. Als väterlicher Freund sorgt er für junge Leute und empfiehlt sie zur Unterstützung. Den Regular-Kanonikern in Viridis Vallis bietet er seine Hilfe für den Fall, daß ihr Prior Ruysbroeck angegriffen werden sollte; bittet aber auch freimütig, einige mißverständliche Stellen in dessen Schriften zu ändern. In freimütiger Rückhaltlosigkeit schüttet er einmal über seinen herzlich geliebten Freund Joh. Cele die volle Schale seines Unwillens aus, als dieser sich weigert, in einer wichtigen Sache ein Zeugnis abzulegen. Als tiefer Menschenkenner rät er dem einen ab, dem andern zu, ins Kloster zu gehen. Über die klösterlichen Pflichten gibt er einem Novizen die zweckmäßigsten Weisungen. Vielleicht am größesten ist er in diesen Briefen als Seelsorger. Die in der Reihe derselben vorkommenden Trost- und Ermanungsschreiben enthüllen uns zugleich die ganze Tiefe seines eigenen religiösen Lebens und die Innigkeit seiner um das Heil des Nächsten besorgten Liebe, zeigen uns den ernstesten Bußprediger, welcher in seiner Demut auch der eigenen Sünden sich bewußt bleibt, und verschmähen, obwol sie zunächst der Seele in ihrer Not zu helfen suchen, in umsichtiger Würdigung des Zusammenhangs zwischen Seele und Leib doch auch diätetische Weisungen nicht Leider verbietet es der Raum, aus diesen Briefen, die an manchen Stellen deutlich die Quelle warnehmen lassen, woraus Thomas v. Kempen geschöpft hat, umfangreichere Mitteilungen zu machen; jedoch werden einige wenige Belege gestattet sein. Wie einzelne Blumen reiche ich sie meinen Lesern, indem ich es diesen selbst überlasse, sie zu einem Strauße zu verbinden „Vilescunt terrena pericula, si consideraverimus praemia caelestia. Gaudeamus quod nos mundo aequaliter crucifixi sumus, seu quia mundum crucifigimus. Quid mirum? Et magnum gaudium est, et congruum gloriae nostrae est, quod et mundus nos crucifigit" (Acquoy p. 51). — „Vestrum est", schreibt Gr. einem Freunde (Acquoy p. 72) mit Beziehung auf Ps. 37, 6, „orare pro me, quia vitia inanitatis et superbiae atque impetuosae iracundiae pro loco et tempore corruptis cicatricibus erumpunt a facie insipientiae et pessimae custodiae meae. Non appono debita remedia. Aliis credo esse juvamini, sed quid mihi non video. Antiquis vulneribus meis non provideo. Sed vestrum est orare". — „Solus Deus convertit peccatores. Conversio peccatorum major est quam creatio mundi. Etiam per claves non aperit gremium vel ostium nisi contritis, nisi de quibus est spes, et non obstinatis; nec Deus absolvit homines hujusmodi. Quid est hoc, quod presbyter eum absolvit in terris qui non absolvitur in caelis? Ostendit eum ecclesiae absolutum, quem vera mater ec-

clesia immaculata non suscipit" (Acquoy p. 83). — „Cogitetis quod saepe homo plus meretur quando est in minore fervore, quam quando est in majore, et tunc est punctus merendi, quando Deus relinquit hominem et retrahit manum suam et homo manet vel confidens in Deo vel se ipsum et omnem salutem suam Deo libere offerens, sciens quod infinita bonitas ejus eum in finem non relinquet" (De Ram p. 80). — „Sancta scriptura singulare tristitiae remedium et meum fateor quotidianum solatium" (De Ram p. 84). — „Semper paene ubique doceo, quod passio Domini nostri Jesu Christi semper et quasi frequenter in mente est habenda et retractanda, et non solum hoc modo ut sit ipsa per meditationem in nostro intellectu, sed etiam et magis ut per poenarum, opprobriorum et laborum imitationem sit per desiderium in effectu — — modicum valet sola meditatio passionis, si non desiderium vehemens Christum imitandi comitatur. — Crux Christi est omnis voluntaria laborum, poenarum et opprobriorum assumptio, per quam mundus homini crucifigitur: id est ab homine ea quae mundi sunt contemnuntur, et ipse mundo: id est ipse a mundanis hominibus despicitur et affligitur. Haec est crux Domini Jesu Christi cruci conformis, et ab ipso ut a fonte rivulus et a sole radius in nos derivatur. Sed heu! multi nostrum crucem, quam nobismet facimus sive in ciliciis portandis sive in privatis orationibus sive in singularibus jejuniis, libenter assumimus; sed eam, quam nobis Deus facit quae vere necessaria est et a nobis portanda et amplexanda, non solum voluntarie non tollimus supra nos, imo abhorrendo a nobis projicimus — — Quid fortius est quam voluntatem propriam frangere, et quid divinius et pinguius quam voluntati Dei se conformare? Nihilque in caelo desuper vel in inferno deorsum est quod non possit dejici, si propriam voluntatem abnegaverimus et Dei manibus nos totos commendaverimus" (De Ram p. 87—89). — „Frustra ad aurem sonus venit, nisi Deus in corde loquatur" (De Ram p. 94). — „Mirum est, quot mala contingunt uno malo dato in voluntate; nihil enim realiter et perduranter viride manet in arbore radice bonae voluntatis sublata" (De Ram p. 106). — „In statu meo" — schreibt Gr. nach Viridis Vallis — „modicum vel nihil novi oritur. Semper sum inutilis, semper garrulus semperque avarus et peravarus librorum, ut noscitis: cui deinceps modum cogor et finem imponere, tum quia pecuniae deficiunt, cum etiam quia taedio tractandi scriptores et ea quae annexa sunt afficior" (Nolte p. 283—84). —

In diesen Briefen spricht sich Gr. einigemale auch über seine schriftstellerische Tätigkeit aus (Acquoy S. 71, Nolte 281, 294); eine andere Stelle der Art findet sich in dem unter Nr. 7 genannten Gutachten. Diese Andeutungen, sowie die in den Handschriften den einzelnen Briefen gegebenen Überschriften sind zum Verständnis und zur Verbesserung der erwänten Verzeichnisse der Schriften Gr.'s zu benutzen. Vermutlich steckt in einigen der in diesen Verzeichnissen aufgefürten Schriften nichts weiter als einer oder der andere der obigen Briefe. Dass das in den Verzeichnissen Gr. zugeschriebene Cordiale quatuor novissimorum nicht von ihm ist, sondern von Gerard Vliederhove (oder Vlinderhove), scheint durch Clarisse (Archief voor kerk. Gesch. II, p. 256 ff.) erwiesen. Ausgelassen sind in den Verzeichnissen einige von den Quellenschriftstellern erwänte deutsche Übersetzungen Groots. Rud. Dier sagt hierüber: „Tempore quo a praedicatione cessavit transtulit Horas Beatae Virginis, Septem Psalmos Poenitentiales et Officium Defunctorum a latino in teutonicum, addens ad aliquos psalmos difficiles aliqualem glossam pro faciliori intelligentia. Credo etiam quod ipse letanias ad septem psalmos poenitentiales composuit. Et hac translatione et letaniis devotae sorores jam utuntur".

Noch sind ein par Worte zu sagen über die Sprache und den Stil der Grooteschen Schriften. Die Sprache ist, wie die des Thomas von Kempen, des Florentius, Joh. Busch und anderer seiner Geistesgenossen, one Spuren eines Einflusses des Humanismus, voll von Barbarismen in grammatischen Formen, Wörtern, Wendungen, Konstruktionen. Auf Gr.'s Stil kann man mit vollstem Recht das bekannte Wort anwenden: le style c'est l'homme. Was diesen Stil

kennzeichnet, das ist nicht sowol die blühende Phantasie, als der leuchtende Verstand; nicht die sich ausbreitende Betrachtung, sondern die fortschreitende Entwicklung; nicht die Amplifikation, sondern die Präzision; nicht der Ausdruck eines weichen, schwelgenden Gefüls, sondern der Energie eines Willens, der von heiligem Hirten-Eifer entbrennt, Seelen zu gewinnen dem Reiche Gottes, die gewonnenen aber zu hüten und zu verteidigen. Auch der Liebe, die so oft in den Schriften Gr.'s sich äußert, findet sich, so groß sie ist, doch auch dort keine Spur von Schwäche beigemischt. —

Der Liebe fiel er zum Opfer. Im Jare 1383 ward Deventer wider von der Pest heimgesucht; sie „war so groß und so schwer, dass der eine Freund von dem andern weglief" (Delprat S. 26). Auch im folgenden Jare dauerte sie fort. Es war das dieselbe Zeit, wo Groot nicht mehr öffentlich predigen durfte. Und wenn es ihm auch da noch erlaubt gewesen wäre, wer weiß, ob er von dieser Erlaubnis außerhalb Deventers Gebrauch gemacht hätte? Er hatte genug in Deventer selbst zu tun. Einst wird er zu einem pestkranken Freunde gerufen, zu dessen Besuch er sich um so mehr verpflichtet fülte, da derselbe auf seinen Rat für ein neu zu gründendes Kloster der Regular-Kanoniker ein Legat ausgesetzt hatte. Er kommt, um ihm als Seelsorger Trost, um ihm vermittelst seiner Kenntnis von der Heilkunde womöglich Rettung zu bringen, und wird selber von der ansteckenden Krankheit ergriffen. Nun sieht er ergeben und voll Gottvertrauen dem Ende entgegen, das er nahen fült. Sein Sterbelager wird zu einem Heiligtum; sein Sterben zu einer Feier. Zu den Brüdern, die trauernd und trostverlangend ihn umgeben, spricht er: „Siehe, ich werde gerufen von dem Herrn, und die Zeit meiner Auflösung stehet bevor. Augustin und Bernhard klopfen an die Tür. — Stehet fest im heiligen Vorsatz; Gott wird mit Euch sein. Sobald ich zum Herrn komme, hoffe ich Euch Blumen vom Himmel herabzuwerfen, damit Ihr die Gnade empfindet und Frucht schaffet in der Welt". Zu seinem Nachfolger empfahl er Florentius; „er, auf welchem in Warheit der h. Geist ruhet, wird Euch Vater und Fürer sein". Als fromme Scholaren zu ihm kamen, die wie er pestkrank waren und als Seelenarznei ein heilsames Wort von ihm zu hören begehrten, sagte er: „Wenn Ihr den guten Willen habt, Gott immer zu dienen, so könnt Ihr getrost sterben. Alle Lektionen, die Ihr gelernt habt, werden Euch als Vater-Unser angerechnet werden wegen der frommen Absicht, die Ihr auf Gott beim Studiren gerichtet habt". Gr. starb im noch nicht vollendeten 44. Lebensjare Sonnabend den 20. August 1384, am Tage Bernhards, jenes Heiligen, dem er mit besonderer Innigkeit zugetan gewesen, Nachmittags zwischen 5 und 6 Uhr. In der Marienkirche zu Deventer wurden seine irdischen Überreste beigesetzt; jedoch mussten sie öfter ihren Ruheplatz wechseln. Erst seit dem 1. Okt. 1855 (vgl. Acquoy, Het Klooster te Windesheim I, p. 57) sind sie wider in Deventer, nachdem sie vorher eine zeitlang in Emmerich und zuletzt in Xanten geruhet. Sie befinden sich zu Deventer im St. Vincentius-Stift in einer Lade mit den Überresten des Körpers des Florentius: zwei Häupter und etliches Gebein. — Die reiche Büchersammlung, die Gr. hinterließ, wurde der Grundstock der Bibliothek des Bruderhauses des Florentius; Gr.'s Bestimmungen gemäß wurde sie unter eine ebenso sorgfältige als liberale Verwaltung gestellt. —

So ausfürlich ich in meiner bisherigen Darstellung habe sein müssen, so kurz kann ich mich von jetzt an fassen. Bisher aber musste ich ausfürlicher sein, teils wegen der hervorragenden Bedeutung, die Gr.'s persönliches Sein und Wirken nicht bloß für die ersten Anfänge, sondern für die ganze fernere Entwicklung der an seinen Namen sich knüpfenden Geistesströmung hat, teils weil es an der Zeit schien, auf Grund der in den letzten Jarzehnten gemachten neuen Forschungen, fremder wie eigener, eine neue wissenschaftliche Zusammenfassung zu versuchen. —

Der Wunsch Groots, seinem Werke durch Zuhilfenahme von klösterlichen Einrichtungen einen dauernden Halt zu geben, ward durch die Bemühungen des Florentius binnen kürzester Frist erfüllt. Schon im Oktober d. J. 1387 wurde das Kloster der Regular-Kanoniker des h. Augustinus in Windesheim, einem Dorfe unweit Zwolle, geweiht. Sechs treffliche junge Leute („juvenes bonae

voluntatis"), Schüler des Florentius und Mitbewoner seines Hauses zu Deventer, traten als erste Ordensbrüder ein. Dies ist der Anfang der schon nach wenigen Jarzehnten so umfang- und einflussreich gewordenen Windesheimer Kongregation (s. d. Artikel), deren Verdienst es ist, eine Besserung des Klosterlebens weit und breit, namentlich in den Niederlanden, Deutschland und Frankreich, im Verlaufe des 15. Jarhunderts bewirkt zu haben. Dass diese Besserung im ethischen Sinne Gr.'s, im Geiste der durch ihn hervorgerufenen moderna devotio, statthatte, dafür sorgten insbesondere die zalreichen erbaulichen Schriftsteller, welche der Kongregation angehörten, und unter welchen Thomas von Kempen nicht allein durch die Zal und Mannigfaltigkeit seiner Schriften, sondern durch die Vielseitigkeit seiner zu mystischer wie praktischer Betrachtung gleich befähigten Geistesart, durch weitesten und feinsinnigsten Ausbau der Gedanken Gr.'s, durch eine dichterischen Glanz mit kindlicher Herzenseinfalt vereinigende Form der Darstellung der bei weitem bedeutendste ist. Auch Hand-, vornehmlich Schreib-Arbeit wurde Gr.'s Bestimmung gemäß in den Klöstern der neuen Kongregation fleißig getrieben. Die gelehrt-kritische Richtung Gr.'s setzte sich fort in der Fürsorge der Windesheimer für bessere Ausgaben der Kirchenväter und vor allem für einen berichtigten Text der Vulgata; und es dürfte eine nähere wissenschaftliche Untersuchung ergeben, dass auch jener, am Ende des 16. Jarhunderts kirchlich festgestellte Text der Vulgata vonehmlich auf die Vorarbeiten Windesheims und der mit diesem verbundenen Klöster sich gründet. Dagegen wurden die Bestrebungen Gr.'s, auf das Volk und insbesondere die Jugendbildung einzuwirken, von der Windesheimer Kongregation nicht fortgesetzt. Nach letzterer Seite hin sind es vielmehr die Bruder- und Schwesterhäuser, welche dem Vorbilde Gr.'s treu bleiben. Wärend sie mit den Regular-Klöstern das Abschreiben und andere Handarbeit gemein haben, auch wie jene selbständiger Schriftstellerei sich nicht verschließen, ist es ihr unterscheidender Vorzug, dass sie die moderna devotio nicht bloß in ihrer Mitte, sondern auch im Volke und vorzugsweise in der bildungsfähigen Jugend zu pflegen suchen.

Dass in der eben beschriebenen Weise die beiden Arten Grooteschen Stiftungen, welche wie zwei Stämme derselben Wurzel entwachsen waren, sich gegenseitig ergänzten, konnte von vornherein nur der Anbanung und Aufrechterhaltung eines freundschaftlichen Verhältnisses zwischen ihnen förderlich sein. Und in der Tat war es so. Viele Jarzehnte hindurch sind — wenige geringfügige Trübungen abgerechnet — die Windesheimer mit den in freierer Vereinigung lebenden Brüdern und Schwestern innig verbunden gewesen. Und als die Glut der ersten devotio sich mehr abgekült hatte, traten sie einander wol ferner, zumal auch das Bestehen der Bruder- und Schwesterhäuser ein gesicherteres geworden war; jedoch wurden ihre Beziehungen nie feindselig. Obwol Florentius formell weder mit dem Kloster zu Windesheim, noch mit den andern Klöstern derselben Regel, welche in rascher Folge entstanden, etwas zu tun hatte, wurde er doch als der gemeinsame Vater und Berater angesehen, und nichts Wichtiges geschah one seine Kenntnis und Zustimmung. Und als er im J. 1400, ein fünfzigjäriger Mann, gestorben war, wandte das allgemeine Vertrauen der Person des zweiten Priors zu Windesheim, Johann Vos von Heusden, sich zu und verblieb demselben ungeschwächt bis an sein Ende († 1424). Das im J. 1392 gegründete Regular-Kloster Marienborn bei Arnheim verdankte seine Entstehung sowol den Beisteuern des Mutterklosters Windesheim, wie der Mitwirkung der Bruderschaft zu Deventer. Johannes Brinckerinck, zweiter Rektor des Deventerschen Schwesterhauses nach Groots Tode (1392—1419), veranlasste nicht allein die Errichtung eines Frauenklosters in Diepenvene bei Deventer, sondern nahm auch zu seinem Rektorate, das er beibehielt, die Verwaltung dieses Klosters hinzu. Das alles sind Zeichen der engen Verbindung zwischen den Windesheimern und den freieren Vereinigungen; und ein ferneres Zeichen dieser Art ist das gleiche Verhalten bei Gelegenheit des Utrechter Schismas (1423—1433). Die Windesheimer wie die Brüder ließen sich lieber vertreiben, als dass sie den nach dem Ableben Friedrichs von Blankenheim zum Bischof von Utrecht gewälten, vom Papste jedoch nicht bestätigten Ru-

dolf von Diepholz anerkannt oder dem zur Strafe der Widersetzlichkeit verhängten Interdikte sich nicht gefügt hätten. Ins hellste Licht aber trat die Aufrichtigkeit jener Beziehungen, als seitens der Bettelorden die Angriffe gegen die Genossenschaften der Brüder und Schwestern durch den Dominikaner Grabow zu Groningen wider aufgenommen wurden. In einer Streitschrift stellte Grabow u. a. die Behauptung auf, dass niemand, der nicht einem von der Kirche gutgeheißenen Orden angehöre, die drei Klostergelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams one Todsünde erfüllen könne. Der angegriffenen Freunde nahmen sofort die Windesheimer unerschrocken sich an, und als die Sache schließlich vor das Konzil zu Costnitz gebracht wurde, fanden sie an Johann Vos und andern, die zu ihrer Verteidigung abgesandt waren, die kräftigsten und erfolgreichsten Vertreter. Grabow, dessen Anklage durch Peter d'Ailly und Gerson auf das schärfste beurteilt und widerlegt wurde, verstand sich infolge eines Konzilbeschlusses vom 3. April 1418, der ihm die Wal zwischen der Strafe des Feuertodes oder feierlichem Widerruf ließ, zu letzterem (Chron. Wind. p. 547—550; von der Hardt, act. conc. const. III, 8, 107). Freilich konnte es nicht ausbleiben, dass die zur Schau getragene Meinung mancher Regular-Kanoniker, sie ständen als Ordensglieder auf einer höheren Stufe als die freier lebenden Brüder und Schwestern, bei diesen eine gewisse Verstimmung hervorrief; auch konnte es selbst einen Mann wie Florentius nicht angenehm berüren, dass schon bei seinen Lebzeiten ein weit größerer Zudrang zu den Windesheimer Klöstern als zu den Bruder- und Schwesterhäusern sich zeigte (Chron. Wind. p. 319) — jedoch wurde auch dadurch das gute Einvernehmen, das im allgemeinen stattfand, nicht gestört. Selbst die Umwandlung einiger Bruderhäuser in Klöster, welche sowol gegen äußere Anfeindungen, als gegen innere Versuchungen größeren Schutz zu bieten schienen, erregte keinen tieferen Anstoß. Und nahm gleich die Zal der Klöster weit schneller zu als die der Häuser, so blieben doch auch diese lange Zeit hindurch in einem steten Fortgange begriffen.

Für die Geschichte dieses Fortgangs, überhaupt für die ganze Entwicklungsgeschichte der Bruder- und Schwesterschaften vom gemeinsamen Leben, stehen uns zalreiche und zuverlässige Quellen zu Gebote. Am ergiebigsten fließen dieselben für die älteste und wichtigste Zeit, die Epoche der Wirksamkeit des Florentius und seiner nächsten Nachfolger. Die Hauptquelle ist Thomas von Kempen, in seinen Lebensbeschreibungen des Florentius und der Schüler und Freunde desselben: Joh. Gronde († 1392), Joh. Brinckerinck († 1419), Lubert Berner († 1398), Heinr. Brune († 1429), Gerhard Zerbolt von Zutphen († 1398), Aemilius von Buren († 1404), Jacob de Viana († 1400), Joh. Cacabus, vulgo Kettel († 1398), Arnold von Schoonhoven († 1430). — Von nicht geringerer Wichtigkeit aber sind die im ersten Teile von H. Dumbars Analekten abgedruckten Quellenschriften: Scriptum Rudolph Dier de Muden de Magistro Gerhardo Grote (S. 1—12); Domini Florentii et multis aliis devotis fratribus (S. 12—87); eine Sammlung von acht Briefen des Florentius und anderer aus der Zeit, da Florentius und ein Teil der übrigen Fraterherren von Deventer wegen der dort ausgebrochenen Pest sich in Amersfoort aufhielten (S. 88—113); Continuatio scripti R. Dier de Muden, composita per Petrum Hoorn (S. 114—148); Vita Petri Hoorn, composita ab Alberto Lubeck (S. 148—162); Vita D. Egberti ter Beek, quinti Rectoris domus D. Florentii (S. 162—178); Vita D. Joh. Hatten, collecta et conscripta per venerabiles fratres Petrum Trajecti et Gerardum de Busco discipulos ejus (S. 179—223); Registrum bonorum domus D. Florentii, ab ipsis fratribus emptorum de propriis pecuniis (S. 224—244). Was wir hier zusammengestellt finden, sind meist im Chroniken-Stil aneinandergereihte, sehr charakteristische Einzelheiten aus dem Leben des Florentius und mehrerer seiner Nachfolger im Rektorate. Auch von einigen andern Mitgliedern der Bruderschaft des Florentiushauses ist die Rede. Die Sterbescenen werden, wie in den Lebensbeschreibungen des Thomas, mit größerer Ausfürlichkeit geschildert. Die Erzälung geht fort bis zum J. 1483, worin Egbert ter Beek starb. — Ist das Chron. Windes., wie schon der Titel sagt, vornehmlich zur Darstellung der Geschichte der Windesh. Kongregation be-

stimmt, so liefert es doch auch zum Verständnis der Eigentümlichkeiten der im Geiste Groots zusammenlebenden freieren Genossenschaften schätzenswerte Beiträge. Hervorzuheben sind die Mitteilungen aus dem Leben des Florentius (darunter Auszüge aus Briefen desselben S. 319, 351, 369, 431, 435—436) und die Beschreibung der Schule zu Zwolle unter der Leitung eines der moderna devotio herzlich zugetanen Mannes, des Joh. Cele, jenes mehrfach oben erwänten Freundes Groots (S. 614 folgg.). — In dem von Thomas verfaßten Chronicon des Agneten-Klosters, worin er bekanntlich selbst als Mönch lebte, findet sich eine interessante Schilderung des Fraterhauses, aus welchem jenes Kloster hervorging. — Unter den neueren Arbeiten über die Bruder- und Schwesterhäuser ist epochemachend das Werk von Delprat (geb. 1791, gest. 1871). Es erschien im J. 1830; in deutscher Bearbeitung und mit Zusätzen und einem Anhange von Mohnike (Leipzig, C. Cnobloch) 1840. Im Jare 1856 erschien aus Delprats Feder eine zweite Auflage, welche von ihm selbst in der Vorrede als eine vollständige Umarbeitung bezeichnet wird, gleichwol aber bisher weder ins Deutsche übertragen, noch in Deutschland gebürend benutzt und verwertet ist. — Ergänzungen und Verbesserungen der Delpratschen Schrift in einer ansehnlichen Zal nicht unerheblicher Einzelheiten bringt Acquoys großes, für die Geschichte der Windesheimer Kongregation gleichfalls epochemachendes Werk: Het Klooster te Windesheim en zijn invloed (bis jetzt 2 Bde., 1875 und 1876; das Erscheinen des dritten Bandes, welcher eine Sammlung der wichtigsten Urkunden enthalten wird, steht bevor). — Ebenso sind die kirchengeschichtlichen Forschungen W. Molls, welche größtenteils der mittelalterlichen Kirche der Niederlande gewidmet sind, insbesondere auch für die Aufhellung der Geschichte Groots und seiner Stiftungen von hervorragendster Bedeutung. Sie sind niedergelegt in: Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen in de vijftiende eeuw, grootendeels volgens handschriften geschetst, 2 Thle., Amsterdam, G. Portielje en Zoon, 1854; ferner in: Kerkgeschiedenis van Nederland voor de hervorming, 2 Thle., der zweite in 4 Abtheilungen, Utrecht, Kemink en Zoon, 1864—1869; endlich in zalreichen größeren und kleineren Abhandlungen, welche in den kirchengeschichtlichen, unter seiner Mitredaktion erschienenen Zeitschriften (Kerkhistorisch Archief, verzameld door N. C. Kist en W. Moll, Hoogleeraren te Leiden en Amsterdam, 4 Thle. 1857—1866, Amsterdam, P. N. van Kampen; Studien en Bijdragen op't gebied der historische theologie, verzameld door M. Moll en J. G. De Hoop Scheffer, bis jetzt drei Teile, 1870—1876, Amsterdam, G. L. Funke) enthalten sind. — Was wir aus den genannten Quellen und den mit ihrer Benutzung verfaßten Schriften über die Geschichte und Wirksamkeit der Bruder- und Schwesterschaften wissen, reicht im allgemeinen aus, uns von den meisten Seiten ihrer Tätigkeit ein in den Grundzügen sicheres Bild zu verschaffen: nur über *eine* Seite, über das Verhältnis der freieren Grooteschen Genossenschaften zu dem öffentlichen Schulwesen ihrer Zeit, über Maß und Art ihrer Teilnahme an der Hebung desselben, insbesondere über ihre Beziehungen zu dem Humanismus und den Humanisten, bedürfen wir noch einer weit genaueren Aufklärung, als uns bis jetzt geworden. Die insgemein herrschende Ansicht, wie sie u. a. von Dr. Fr. Cramer (Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in den Niederlanden während des Mittelalters u. s. w., Stralsund 1843, Löfflersche Buchhandlung), K. von Raumer (Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit, erster Theil, dritte Aufl., Stuttgart, Liesching 1857), H. Kämmel (vgl. dessen Artikel: Hieronymianer in K. A. Schmids Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, dritter Band, Gotha, R. Besser, 1862) ausfürlich dargestellt ist, schreibt den Brüdern des gemeinsamen Lebens einen sehr weitgehenden Einfluss auf die Umgestaltung der Schulen, die Verbesserung nicht bloß der Schulzucht, sondern auch des Lehrplans und der Unterrichtsmethode zu. Aber nach sorgfältiger Durchforschung der Quellen, sowol der oben angefürten ältesten, als der späteren, welche erst in den letzten Jarzehnten in Schulprogrammen, Zeitschriften, Monographieen eröffnet sind, kann ich jene Ansicht nicht teilen, die ich wesentlich für nichts mehr oder weniger halte, als für ein Luftschloss, das auf dem trügerischen

Grunde einer Hamelmannschen Notiz mit Hilfe einer, geschichtliche Überlieferungen geschickt kombinirenden Phantasie nach und nach aufgefürt ist. Diese schon oben berürte Notiz Hamelmanns (gest. als Oldenburger Superintendent im J. 1595) lautet wörtlich und vollständig so (vgl. Hermanni Hamelmanni opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia inferiori etc., herausgegeb. von E. C. Wasserbach, Lemgo H. W. Meyer 1711, S. 321 und 322): „cum Thomas de Kempis post suum praeceptorem primo Florentium Rodiginum, deinde M. Gerhardum Magnum aliosque eorum collegas suscepisset curam scholae Daventriensis — ecce in ea erant discipuli Rodolphus Agricola, Mauritius comes Speigelbergicus, Rodolphus Langius, Antonius Liber Susatensis, Ludovicus Dringenbergius Paderbornensis, Alexander Hegius et similes. Illos praeceptor, postquam audiret reflorescere studia in Italia per Franciscum Petrarcham, Joannem Bocatium, Leonardum Aretinum, Franciscum Philelphum et alios, plerosque hortatur, ut se in Italiam reciperent, imo fuit suasor ditioribus tribus ut Comiti Mauritio et utrique Rodolpho“ etc. Unter der grünen Decke nicht zu beanstandender Namen birgt sich in diesen Angaben Hamelmanns ein bodenloser Abgrund, dicht gefüllt mit Unrichtigkeiten. Wir haben oben bemerkt, was der in diesem Citate ausgesprochenen Behauptung entgegenstehe, dass Florentius eine zeitlang Rektor der Schule zu Deventer gewesen; aber auch nicht einmal als einen praeceptor jener Schule und insonderheit des Thomas können wir ihn gelten lassen. Thomas sagt in seiner Vita Florentii sehr genau, was er diesem zu verdanken hat: Florentius hat ihn vielfältig unterstützt, sogar in sein Haus aufgenommen, als er die Schule zu Deventer besuchte; hat ihn vermant, getröstet, an seinen Kollatien teilnehmen lassen — aber er ist nie sein Lehrer gewesen, was Thomas — als eine der allerwichtigsten Woltaten, die ihm von Flor. hätte zu teil werden können — gewiss nicht verschwiegen haben würde. Noch weniger kann Gerhard Groot, bei dessen Tode Thomas erst etwa drei Jare alt war, diesem Unterricht erteilt haben; und ebensowenig lässt sich den vorhandenen Nachrichten über das Leben Groots ein Zeitraum abgewinnen, in welchem derselbe der Schule zu Deventer vorgestanden haben könnte. Am schlimmsten jedoch steht es mit der Hamelmannschen Angabe, dass Thomas selbst einmal das Rektorat jener Schule verwaltet haben solle, er, der in Deventer sich nur in seinen Jugendjaren als Schüler aufgehalten und als Mann und Greis ununterbrochen im Agneten-Kloster bei Zwolle gelebt, außerdem aber nie und nirgends ein Lehramt bekleidet hat. Zu der Zeit, als er in Deventer seine Studien machte, war dort Schulrektor Magister Joh. Boheme (Boom); dieser aber wird in der Vita Florentii (cap. 24) von Thomas nur charakterisirt als „magnus amicus Domini Florentii, libenter eum audiens, faciens quod Deo placitum fore sciebat“, nicht als homo oder frater „devotus“ — eine Charakteristik, die darauf hinzudeuten scheint, dass Boheme, wie sehr auch sonst mit Flor. befreundet und von Achtung gegen ihn erfüllt, doch ein näherer Gesinnungsgenosse desselben nicht gewesen sei. — Haben indess jene von Hamelmann genannten Männer ihre Bildung durch Thomas von Kempen nicht empfangen, und ist insofern jene Notiz unrichtig, so könnte immerhin — wenn man die Worte nicht pressen will — ein wirklich geschichtliches Verhältnis darin, wenn auch nur dunkel, sich abspiegeln, eine Erinnerung an die geistige Abhängigkeit des Wirkens der genannten Männer von den Anschauungen der fratres devoti. Aber selbst eine derartige Beziehung, wonach sie zwar nicht als unmittelbare Schüler des Thomas, so doch als Genossen seiner Geistesrichtung und Schüler Groots anzusehen sein würden, ist geschichtlich nicht nachzuweisen; wenngleich sie allerdings alle Zeitgenossen des alternden Thomas, der im J. 1471 im 92. Lebensjare starb, gewesen sind. Am fernsten steht dem Geiste Groots und Thomas' der große Grieche Rud. Agricola (geb. c. 1443, gest. 1485). — Graf Moritz von Spiegelberg (geb. c. 1420, gest. 1493) war Propst in Emmerich, und bemühete sich als solcher, wiewol vergeblich, die dortige Stiftsschule mit Hilfe des gleichfalls von Hamelmann in obiger Stelle genannten Liber von Soest zu reformiren (vgl. W. Dillenburgers Geschichte des Gymnasiums zu Emmerich, im Gymnasialprogramm über den Schulkursus 1845—1846); von Liber aber sagt Butzbach in seinem Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis, worin

derselbe nie vergisst, die von ihm aufgefürten Schriftsteller, wenn sie etwa Anhänger der moderna devotio Groots gewesen, auch als solche zu kennzeichnen, nichts weiter als dies: „Zuzatensis, natione Westphalus, homo in litteris humanitatis egregie institutus, orator et poeta haud ignobilis, ingenio clarus et eloquio tersus, scripsit nonnulla ingenij monimenta, quibus in utroque scribendi stilo se potentem ostendit, e quibus extant“ etc. (vgl. Beiträge zur Geschichte des Humanismus am Niederrhein und in Westfalen von Pastor Karl Krafft und Dr. Wilh. Crecelius, erstes Heft, Elberfeld 1870, Abdruck aus der Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins). — Domherr Rudolf von Langen, der berühmte Reformator des Schulwesens in Münster (geb. c. 1438, gest. 1519), war weder selbst ein frater devotus, noch unterrichteten die dortigen Fraterherren an den unter seinem Ephorate stehenden Schulen, sondern beschäftigten sich mit Abschreiben und Binden von Büchern (vgl. Joseph Königs Geschichtl. Nachrichten über das Gymnasium zu Münster ꝛc., Münster 1821, S. 112). — Alexander Hegius, der große Schulmann, unter dessen Rektorate (von 1474—1498, seinem Todesjare) die Schule zu Deventer ihre höchste Blütezeit hatte, war ebenso fromm wie gelehrt, war selbst presbyter und schätzte ebenso wie Gerhard Groot die gelehrten Studien nur insoweit, als sie Förderungsmittel der Tugend sind. Äußerte sich Groot (vgl. die oben angefürten Conclusa desselben): „quidquid meliores nos non facit vel a malo non retrahit, nocivum est“, so schreibt Hegius in einem Briefe an Wessel zur Beantwortung einer Anfrage dieses letzteren über seine Unterrichtsweise: „sequutus sum consilium tuum; perniciosa enim literatura est quae cum jactura probitatis discitur“ (öfters abgedruckt, u. a. in älteren Ausgaben der Werke Wessels). Aber aus solcher Ansicht des Hegius lässt sich doch nun nicht folgern, dass er der devotio Groots sich angeschlossen hätte. Und war einer seiner Unterlehrer, der ausgezeichnete Philologe Synthis (oder Sinden), ein „frater domus Florentii in Daventria ex ordine eorum, qui se fratres communis vitae nominant“ (vgl. Butzbach's Auctarium in „Beiträge zur Gesch. d. Human.“ ꝛc., s. ob. S. 34), so folgt daraus nicht ein Recht, die Schule zu Deventer unter Hegius, wie noch heutiges Tages insgemein geschieht, eine Schule der Hieronymianer oder der Brüder des gemeinsamen Lebens zu nennen. Hegius war es nicht um die Vorbildung seiner Zöglinge für eine spezielle Form des frommen oder klösterlichen Lebens, sondern um die Erziehung zur Frömmigkeit überhaupt zu tun. Deutlich erhellt die Weise des Hegius in dieser Beziehung aus einer Bemerkung Butzbachs, der als Jüngling sein Schüler war und als Prior des Benediktiner-Klosters am Laacher See, 48 Jare alt, gestorben ist (c. 1526). Hegius wird von ihm in seinem Auctarium (vgl. Beiträge u. s. w. S. 30) „religionis nostrae (also des Benediktiner-Ordens) et aliorum et maxime de observantia minorum et regularium fautor pariter et fotor“ genannt. (Mit „regularium“ ist auf die Regular-Kanoniker der Windesheimer Kongregation hingewiesen.) Und weiter färt dann Butzbach fort: „Fovebat namque eas personas eisdem ministrando, quos jam competenter litteris imbutos ad Christi famulatum jugiter exhortari quoquo modo poterat et suadere non cessabat. Probant haec et astipulantur diversi religionum ordines qui usque in hodiernum diem infinitis adhuc de suis doctis gaudent discipulis“. — Endlich steht in der Reihe der von Hamelmann als Schüler des Thomas aufgefürten Männer der bekannte Pädagoge Dringenberg, der die Schule zu Schlettstadt, an der er länger als 40 Jare tätig war (bis 1490, wo er starb), zu so hohem Ansehen gebracht hat. Auch in bezug auf ihn befindet sich Hamelmann im Irrtum. An Deventer ist Dringenberg durch kein anderes Band geknüpft, als dadurch, dass er in seiner Jugend die dortige Schule besucht hat. Ob er auch zu den fratres communis vitae gehört hat, „bleibt“, wie Röhrich in seiner Abhandlung über die Schule zu Schlettstadt sagt (Illgens Zeitschrift für d. histor. Theol., 4. Bd., zweites Stück, S. 204), „wegen des Mangels der Nachrichten unentschieden“. Auch geht aus der Schilderung, die Röhrich von dem Schlettstadter Schulleben zur Zeit Dringenbergs macht, keineswegs weder eine unmittelbare noch mittelbare Beeinflussung durch Groots oder Thomas' Lehre hervor. Und so fällt denn nicht nur die ganze Mitteilung Hamelmanns, sofern sie die

Hauptbeförderer des Humanismus und vorzüglichsten Schulmänner des 15. Jarh.'s als Schüler des Thomas hinstellt, sondern auch jede Modifikation jener Mitteilung, wie sie bei den oben genannten Schriftstellern über die Geschichte der Pädagogik und vielen andern vorkommt, in sich zusammen. Inzwischen ist es seltsam, wie tief jene auf Hamelmann zurückzuführende irrtümliche Ansicht bislang eingewurzelt gewesen, und selbst bei solchen, die der Warheit dicht auf den Fersen waren. Dillenburger schreibt in seinem Schulprogramm (s. o. S. 700): „dass in den beiden Fraterhäusern zu Emmerich selbständiger Unterricht erteilt sei, wie das an den meisten Orten der Fall war, läst sich nicht nachweisen. Die Fraterherren begnügten sich, wie auch zu Delft, Brüssel, Münster und sonstwo, damit, junge Studirende in ihre Häuser aufzunehmen, besorgten deren religiöse Ausbildung, dienten ihnen als Beichtväter und sorgten für ihren leiblichen Unterhalt". Was Dillenburg hier für eine Ausnahme hält, ist vielmehr nach den Zeugnissen der beglaubigten Geschichte die durchherrschende Regel; und wo wir im Folgendem nicht ausdrücklich etwas anderes bemerken, bitten wir unsere Leser stets vorauszusetzen, dass nach dieser Regel von den Fraterherren verfaren sei.

Zunächst war es in Deventer so, wohin wir unsere Blicke zurückwenden. Florentius verschaffte den armen Scholaren Unterkommen bei frommen Bürgern der Stadt, unterstützte sie auch selbst, lud sie zu sich, ließ sie an seinen Hausandachten teilnehmen, ward ihr geistlicher Vater und Beschützer; kurz in ganz änlicher Weise, wie er sich des jungen Thomas annahm, gestaltete sich sein Verhältnis auch zu dessen bedürftigen und würdigen Mitschülern. Und wie in dieser, so ward auch in jeder andern Hinsicht das Florentiushaus zu Deventer, wie es war, als es unter der Leitung des Florentius selbst stand, das Vorbild für alle Folgezeit und alle übrigen Fraterhäuser; und auch die Schwesterhäuser, sofern nicht die Eigentümlichkeiten des weiblichen Geschlechts selbstverständliche Ausnahmen mit sich brachten, folgten den Spuren des ihnen von Florentius gegebenen Beispieles. Da übrigens das Haus des Florentius, welches der erste Sitz eines bruderschaftlichen Zusammenlebens wurde, eine Dienstwonung war, die beim Todesfall ihres Besitzers wider geräumt werden muste; so war die zeitige Fürsorge für eine andere Räumlichkeit notwendig. Woltätige fromme Leute gaben zum Erwerb derselben die erforderlichen Mittel; und noch Florentius selbst erlebte die Fertigstellung und Eröffnung des neuen Hauses, welches das Volk durch den Namen „das reiche Fraterhaus" von dem älteren unterschied. In der bezüglichen Stiftungsurkunde, welche im J. 1396 ausgefertigt ward, heißt es: „das Haus muss bewont werden von vier oder mehr Priestern, außerdem von mindestens acht geistlichen, jedoch zum Klosterleben nicht geneigten Personen. Diese sollen gehalten sein, alle gottesfürchtigen Menschen, die zu ihnen kommen, aufzunehmen und zu prüfen, ob sie für das geistliche Leben, namentlich das im Kloster zu Windesheim bei Zwolle oder Marienborn bei Arnheim, geeignet sind, denjenigen aber, die in der Welt bleiben, sollen sie eine geeignete Zufluchts- und Übungsstätte zu guten Werken gewären". Die Bewoner des neuen Hauses wurden bald auf das schwerste geprüft. Mit außerordentlicher Heftigkeit trat von neuem im J. 1398 in Deventer und ganz Overyssel die Pest auf. Die ganze kleine Gemeinde des Florentius schwebte in dringendster Todesgefar. Es ward beschlossen, dass wenigstens einige Mitglieder Deventer verlassen sollten, damit nicht, wenn alle eine Beute des Todes würden, mit ihnen die ganze Stiftung erstürbe. Aber nun entzündete die Liebe einen Streit, wer bleiben und sich opfern — wer fortgehen solle. Die, welche scheiden musten, unter ihnen Florentius, begaben sich nach Amersfoort. So entstand jener Briefwechsel (oben S. 698) zwischen den Geschiedenen und den Gebliebenen, worin die todesmutige Ergebung, welche den gefardrohenden Posten bis ans Ende behaupten will, mit der zärtlichsten Liebe ringt, die mit beredtestem Wort das Recht des Wechsels auf jenem Posten für sich in Anspruch nimmt. Drei der besten unter den zurückgebliebenen Brüdern erlagen damals der Pest. Als gegen Ende des Jares die böse Seuche etwas abgenommen, ließ sich Flor. nicht länger halten, sondern kehrte mit den Genossen zurück. Er hatte von jeher einen schwächlichen Körper gehabt; aber durch übermäßiges Fasten und andere Kasteiungen, die

er sich in dem ersten Feuer seines Eifers auferlegt hatte, war er ein sehr kränklicher, der äußersten Schonung bedürftiger Mann geworden. Da seine rastlose Liebe, die, der eignen Schwäche und Schmerzen nicht achtend, zu Rat und Tat stets für jedermann zugänglich blieb, keine Rücksicht gegen sich selbst kannte, raffte ihn und wie ihn so auch viele seiner ersten Anhänger, die wie er in zwar guter, aber doch falscher Meinung die leiblichen Übungen übertrieben, ein früher Tod dahin. Weit seltener als Groot, dem Florentius an Geistesschärfe und Gelehrsamkeit nachstand, hat letzterer zum Abfassen von Schriften die Feder ergriffen. Nach der Seite der Gelehrsamkeit schildert ihn Rud. Dier (Dumb. Anal. I S. 50 u. 51) so: „Dominus Florentius solebat legere libros de simplici materia, ut puta Meditationes beati Bernardi vel similes. Quamvis esset magister in artibus Pragensibus, non tamen occupavit se cum altis sive difficilibus scripturis, sed cum his quae poterant incutere timorem Dei et humilitatem.“ In betreff der Schriftstellerei des Flor. erwänt Dier eines von ihm an einen Regular-Kanoniker zu Windesheim gerichteten erbaulichen Briefes; dieser ist auszüglich im Chron. Wind. (S. 319) und vollständig von Thomas im Anhange seiner Vita Florentii mitgeteilt. Ferner sagt Dier: „composuit etiam Dominus Florentius quemdam libellum qui incipit: Multum valet. Dieses Büchlein wider aufgefunden und veröffentlicht zu haben ist das Verdienst Dr. Noltes. Es ist erschienen unter dem Titel: Magistri ac Domini Florentii Radewijns, primi patris nec non et institutoris congregationis in Daventria, tractatus devotus de exstirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et proximi et verae unionis cum Deo et proximo, seu tractatulus de spiritualibus exercitiis, Friburgi Brisgoviae, Sumptibus Herder. 1862. Da dies Büchlein das einzige ist, worin Florentius eine zusammenhängende Darlegung seiner Gedanken gegeben hat, wenn auch nur in einem beschränkten Umfange (50 Seiten kl. Okt. bei Nolte), so verdient es wol eine eingehendere Erwänung, und dies um so mehr, da es bisher fast gänzlich unbekannt geblieben oder doch noch nirgends gewürdigt zu sein scheint. Den Beweggrund, von welchem Florentius in der Abfassung desselben ausgegangen, bezeichnet die Vorrede: „Multum valet ad perfectionem sanctitatis scire intentionem dirigere ad eam quaerendam et studium suum ad hoc ordinare in tantum, ut aliquis faciliori labore quoad corporale exercitium majores mentales virtutes obtineat qui scit prudenter disponere gressus suos, quam alius difficiliori labore. Exemplum de quolibet perito artifice, qui melius et citius et levius operatur opus quodcumque quam alter imperitus cum labore multo“. Die Hauptgedanken des Büchleins läßt die der Vorrede folgende kurze Einleitung erkennen: „Ut ergo modus aliquis brevis habeatur, quem homo continue in moribus et ante oculos habeat ac secundum quem in vita spirituali gressus suos dirigat, est sciendum, quod veraciter volens proficere, in vita scilicet spirituali, omnem intentionem suam et conatum et omnem laborem, jejunia, vigilias, lectionem et meditationem sacrarum scripturarum et alia exercitia debet dirigere ad duo et facere propter duo tamquam fines: ut videlicet per illa exercitia possit purgare cor suum a vitiis et passionibus noxiis, et ut vitiis exstirpatis possit acquirere veras virtutes et maxime caritatem Dei et proximi et veram unionem cum Deo et proximo. Haec duo, scilicet puritas cordis et caritas Dei, sunt duo fines in hac humana vita, quibus homo quantum appropinquat, tantum appropinquat veraciter suae perfectioni. Caritas autem vera non est nisi in corde puro a vitiis et ipsa in se comprehendit omnem virtutem; caritas non aemulatur, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, ut scribit apostolus in prima ad Cor. 13, 4—5. Ad haec igitur duo homo in omni actione et exercitio oculum intentionis tamquam ad metam vel destinationem habeat directum, sicut sagittarii in sagittando oculum semper habent ad signum constitutum et penes hoc signum cognoscunt, utrum artificialiter bene vel male sagittant“. Die in dieser Einleitung ausgesprochenen Gedanken sind das Thema, welches Florentius im Traktate selbst, in näherem Anschluss an Bonaventura ausfürt. Der Traktat ist demnach eine Anweisung über die Wege, welche einzuschlagen sind, um vermittelst geistlicher Übungen zum

Ziel — der perfectio sanctitatis — zu gelangen. Der dahin führenden Wege aber sind zwei: via purgativa und via illuminativa. Somit zerfällt der Traktat in zwei Hauptteile. Im ersten geht der Verfasser von dem Gedanken aus, daſs durch den Sündenfall die Reinheit des Herzens verloren gegangen. Durch denselben sind die Kräfte und Affektionen des Menschen, in denen zusammen das Herz besteht, in Unordnung geraten, wie die Saiten eines musikalischen Instrumentes, welches keine gute Melodie mehr hervorbringen kann. Die ursprüngliche Ordnung wiederherstellen, das heiſst das Herz reinigen. Die zur Erreichung dieses Zweckes dienenden geistlichen Übungen sind lectio, oratio, meditatio. Über jede dieser drei Arten von Übungen läſst sich Florentius des weiteren aus. In betreff der lectio sagt er u. a., es solle der Mensch ante omnia primo et principaliter omne studium et laborem ad hoc dirigere, ut possit vitia exstirpare et virtutes inserere. Über die meditatio handelt er am ausführlichsten. Er sagt, darin könne der Mensch auf dreifache Weise sich üben, so nämlich: „ut primo stimulum conscientiae exasperet, secundo exacuat, tertio dirigat: Die erste Weise geschieht durch Selbstprüfung, die zweite durch Umschau („debet autem homo tria circa se conspicere, scilicet diem mortis imminentem, sanguinem Christi recentem et faciem judicis praesentem vel horum consimilia sicut tormenta damnatorum et gloriam beatorum"), die dritte durch consideratio boni. „Et sunt tria bona, in quorum acquisitione rectificetur stimulus conscientiae: primum est strenuitas contra negligentiam; secundum est severitas contra concupiscentiam". (Als Hilfsmittel im Kampfe wider die Begierden im allgemeinen wird empfohlen: daſs der Mensch niemals müſsig sei und stets, weil er in seiner Gebrechlichkeit nicht ununterbrochen frommen Betrachtungen sich hingeben könne, täglich etwas Handarbeit treibe.) Tertium est benignitas contra nequitiam. (Benignitas autem est quidam dulcor animi excludens omnem nequitiam et habilitans animam ad benevolentiam, tolerantiam et omnem laetitiam. Nequitia autem dicitur hic iracundia, invidia, acedia.) Die verschiedenen Gestaltungen der nequitia und benignitas werden nun von [illegible] genauer geschildert. Von den mancherlei ethischen und psychologischen Bemerkungen, die wie überhaupt den Traktat, so insbesondere gerade diesen [illegible] auszeichnen, hebe ich einige hervor. Contra iram — sagt Florentius — [illegible] provida meditatio illorum, quae possunt occurrere, tam verborum [illegible] contrariorum, ut ante pugnam se homo ad patientiam praeparet, [illegible] quasi in insidiis paratus exspectet. Item os comprimere [illegible] dammam irae in corde suffocare. Valet autem [illegible] contra invidiam, ut homo cogitet, quod, si alius non habet [illegible] invidet, tamen ipse non haberet. Unde ergo cupit illud alterius [illegible] damno habet? Über die Trägheit äuſsert er: Experimentum [illegible] acediae impugnationem non declinando fugiendam, sed [illegible] Pigris etiam utilis est laboris exercitatio cogente stre[illegible] non possint remissius agere prae taedio laboris, nisi debili[illegible] Item contra taedium cordis valet varietas actionis. Efficacius [illegible] contra acediam est cogere se ad ea spiritualia, quae maxime [illegible] Über die benignitas sagt er u. a.: Maxime autem debet homo [illegible] compationis intrinsecus super proximos et fratres, quos videt [illegible] irretitos, et debet niti verbis et factis secundum suam men[illegible] posit aliquos trahere ad ovile Christi et eripere de praesenti [illegible] Und ferner: ut autem homo sit fructuosus saluti proximorum, secun[illegible] et conditionem cujuslibet unumquemque studeat admonere. Et non[illegible] studeat timorem incutere et proponendo districtum examen ex[illegible] poenas malorum et gloriam bonorum etc.; illis vero qui bonam [illegible] voluntatem, praemuniat de temptationibus futuris et admoneat, [illegible] videre, sed aliorum consiliis acquiescant et quod sae[illegible] et cogitationes suas aliis revelent; et sic de aliis hujusmodi [illegible] secundum suum statum studeat admonere atque in suis dirigere [illegible] et informare. Der zweite Hauptteil des Traktats: de via illumi[illegible] meditat de memoria beneficiorum Dei, umfaſst nur wenige Seiten, welche

größtenteils ausgefüllt werden mit einer Skizze: De memoria passionis dominicae, indem in dem Leiden Christi die größeste Woltat Gottes erkannt wird. Die Skizze gibt eine Anleitung, über die einzelnen Wochentage vom Montag an bis zum Sonnabend die betrachtenden Erinnerungen an die einzelnen Momente der Leidensgeschichte passend zu verteilen. Damit schließt der Traktat, welcher an mehreren Stellen und namentlich im eben erwänten letzten Abschnitte einen frater devotus als Verfasser deutlich verrät. Eine solche Verteilung der Meditationsstoffe, wie sie dieser letzte Abschnitt enthält, finden wir öfter im Kreise jener Brüder; und es ist das Ausgezeichnetste dieser Art, was, vom ersten Prior des Windesheimer Klosters, Joh. Vos van Heusden, verfasst, im Chronicon Windes. S. 217—245 mitgeteilt ist: Epistola de vita et passione Domini nostri Jesu Christi et aliis devotis exercitiis, secundum quae fratres et laici in Windesem se solent exercere, a teutonico in latinum per libri hujus editorem (Joh. Busch) translata. In einer Beziehung hat der Traktat des Florentius etwas auffälliges. Wärend nämlich in der Einleitung nicht bloß der geistlichen, sondern auch der leiblichen Übungen Erwänung geschieht, kommt die Ausfürung auf diese letzteren nicht wider zurück, sondern beschränkt sich auf die Empfehlung der geistlichen Übungen. Diese Beschränkung scheint mir bezeichnend zu sein, mindestens auf eine hohe Wertschätzung der leiblichen Übungen nicht hinzudeuten. Und darf man nun annehmen, dass Florentius, welcher die anfangs von ihm im Übermaß betriebenen Übungen durch Gesundheitsrücksichten sehr zu mäßigen genötigt ward, auch nach dieser Mäßigung keine Abnahme seines Tugendeifers verspürte, so liegt wol die Vermutung nicht fern, dass er unsern Traktat erst in einer späteren Lebensperiode abgefasst habe. — Noch ein anderes Schriftstück bemerkt Rudolf Dier an jener Stelle, wo er über Florentius als Schriftsteller spricht: „Scripsit etiam quaedam puncta, secundum quae actus suos volebat moderare, quae quis legens poterit aliqualiter cognoscere interiora ipsius Domini Florentii". Das Schriftchen, das Dier in diesen Worten meint, ist abgedruckt im Anhange der Vita des Florentius von Thomas. Es zält wenige Seiten und hat dort die Überschrift: Quaedam notabilia verba Domini Florentii presbyteri. Es ist nach Zweck und Inhalt verwandt jenem unter dem Titel Conclusa etc. (S. 692) von uns besprochenen Aufsatze Groots und gehört, wie dieser, in die Kategorie jener in den Kreisen der fratres devoti so häufig vorkommenden, wenig umfänglichen Schriftstücke, für welche der Name bona puncta gewönlich geworden ist. Solche Schriftstücke finden sich u. a. bei Thomas auch in dessen Lebensbeschreibungen des Lubert Berner und Joh. Cacabus. — Endlich fürt Dier eine Schrift des Flor. an, welche bisher noch nicht wider aufgefunden ist; zu ihrer Auffindung aber würde vorkommendenfalls die Charakteristik dienen, die Dier davon gegeben hat. Er sagt: Collegit ipse (sc. Flor.) ex dictis doctorum libellum qui incipit „omnes inquit artes", ex quo, ut fertur, Dominus Gherardus Zerbolt occasionem sive materiam accepit componendi illos duos tractatus, quorum unus intitulatur „De spiritualibus ascensionibus" et incipit „Beatus vir", alter vero „De reformatione trium virium animae" et incipit „Homo quidam". Da wir diese beiden Schriften noch besitzen (sie sind öfter abgedruckt), ist es nicht schwer, sich von dem Inhalte der verloren gegangenen oder vielmehr bisher noch nicht wider aufgefundenen Schrift des Florentius eine Vorstellung zu machen. Die beiden Schriften Gerhard Zerbolts behandeln beide wesentlich denselben Gegenstand, die eine kürzer (De ref. tr. vir. an.), die andere ausfürlicher; teilweise stimmen sie sogar in Unterabteilungen, Kapitel-Überschriften, Einzel-Ausfürungen überein. Dieser Gegenstand ist der ordo salutis, der Weg, den der Mensch einschlagen muss, um aus seinem gegenwärtigen sündhaften Zustande zum Gipfel der puritas und charitas zu gelangen. Die kürzere Schrift geht dabei mehr ein auf die drei Grundkräfte der Seele: intellectus, memoria (das Vermögen der Rezeption, Asservation, Reproduktion der Eindrücke der materiellen und immateriellen Welt), voluntas, um nach der Ordnung dieser Seelenkräfte die Tugendmittel darzulegen, die der Vf. seinen Lesern zu empfehlen wünscht. Die ausfürlichere Schrift lässt sich dagegen in der Gliederung ihrer Gedanken vom Bilde einer Leiter bestimmen,

...ne Stufen der Menſch zurückzulegen habe, um aus dem Stande der ... den er durch Adams Übertretung gefallen, nachdem die Schuld dieſes durch Chriſtum geſünt, ſich in denjenigen Zuſtand zurückzuerheben, in ... Adam urſprünglich von Gott hineingeſchaffen worden, einen Zuſtand, rin, wie Zerbolt u. a. ſagt, ſein Intellekt ſo erleuchtet war, „ut, quamvis ut mus Deum per essentiam non vidit, ipsum tamen puro mentis intuitu et ...emplationis excessu speculabatur“. Der letzteren Schrift liegt als ... Grunde Pſ. 83, 6 und 7: Beatus vir cujus est auxilium abs te, as- ... es in corde suo disposuit in valle lacrimarum in locum quem posuit! ...ieſen Worten findet der Verfaſſer fünf verſchiedene Geſichtspunkte angedeutet, ... das Nachdenken ſich zuzuwenden habe: zuerſt die Höhe, zu welcher der ... emporſteigen müſſe (in locum lieſt Zerb., während die kirchlich appro- ... ...ilgata in loco hat), ſodann den Ort, von wo das Steigen ſeinen Aus- ...g zu nehmen habe (in valle lacrimarum), ferner die im Herzen wol zu dis- ...nirende Methode des Steigens (in corde suo disposuit), weiter die zum Ge- ...gen nötige und zu erbittende Gnadenhilfe Gottes (auxilium abs te), endlich den ... ...ten Lohn (beatus vir). Hat die von Dier mit dieſen beiden Traktaten ... zuſammengeſtellte Schrift des Florentius wirklich einen ähnlichen Inhalt ...t, wie wir bei der notoriſchen Glaubwürdigkeit unſers Gewärsmanns nicht ...weifeln dürfen, ſo würde der Verluſt dieſer Schrift weniger zu beklagen ſein, ...al auch der von Nolte herausgegebene tractatulus devotus inhaltlich als ein ...tenſtück jener Traktate Zerbolts angeſehen werden kann. — Noch halte ich, ... dieſe litterariſche Skizze zu vollenden, für erwänenswert, daſs ſich einige Reſte ...n längeren Anſprachen des Flor. in ſeine von Thomas verfaſste Lebensbeſchrei- ...g gerettet haben. Wir finden ſie dort Kap. 23 (ein Stück einer collatio des ...r.), 25. 26. Vermutlich ſind dieſe Anſprachen von Flor. ſelbſt nicht aufge- ...hnet, ſondern von Zuhörern zur Erinnerung für ſich und zur Erbauung für ...dere aus dem Gedächtnis niedergeſchrieben. Daſs dergleichen Niederſchriften ...rhanden waren, bezeugt Thomas Kap. 23: quidam ex ipsis (nämlich den „bo- nis juvenibus“, die des Flor. Zuhörer waren), verba viri Dei in tabulis signa- bant et aliis absentibus indicare cum magno fervore satagebant. Ich füre einiges daraus an, was zur Beſtätigung der Richtigkeit jener Zeichnung dienen mag, die ich im Anfang dieſes Artikels von den Anſchauungen und Beſtrebungen der fra- tres communis vitae entworfen habe: Quilibet deberet omni die proponere vi- tam suam ferventer emendare et novum certamen contra tentationes et vitia sua arripere, et quae amplius eum molestant, fortius illa niti vincere et violen- tiam sibi propter Christum inferre. — — Qui ergo sic proponit Deo semper servire et totam vitam suam diligenter emendare atque ab omni peccato se ca- vere, de hoc magis meretur et acceptior fit, quam si centum pauperes pasceret et tale propositum continendi non haberet: quia maximum munus quod homo potest Deo offerre est bona et perfecta voluntas serviendi Deo omni tempore quo vixerit. Talis etiam non potest male mori, quamdiu in sancto pro- posito steterit; et si obierit, spero quod in statu salutis erit et misericordiam inveniet, quia bonum propositum habuit, et bona voluntas pro opere com- pleto ipsi ad meritum computabitur, sicut David sanctus confitetur dicens (Ps. 5, 13): Domine ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos (cap. 23). — Endlich laſſe ich, um die Denkweiſe des Flor. mit ſeinen eigenen Worten möglichſt vollſtändig zu charakteriſiren, einige Stellen aus den im Anhange ſeiner Vita unter dem Titel: „Quaedam notabilia verba D. Flor. presb.“ zuſammengeſtellten Aufzeichnungen folgen: Non debes malum alicujus dicere, nisi possit ipsi vel alteri prodesse. — Accusa alium cum compassione, sicut cum infirmo fratre. — Tunc conscientia est bona et ratio tua recta, quando nihil agis nisi secundum sanctam scripturam et intelligis eam sicut Sancti intellexerunt, et non credas capiti proprio. — Bonum esset homini spirituali quod temporalia sua in aliquo tempore deputato tractaret, et post ad spiritualia rediret quasi omnium obli- tus. — Existimo quod motus et cogitationes quae incidunt in corda nostra, non sunt in potestate nostra; sed tamen nostrum est aliquid boni in corde nostro

plantare legendo, orando, ruminando, donec alii motus illiciti ab his victi succumbant et per gratiam Dei cessent. — Si facis opus humile et vile in praesentia hominum, noli ridere; si rides, superbis, quasi hoc opus ad te non pertineat. — Disce intelligere quod oras, et sic expellentur vagae cogitationes. — In oratione potius desiderare debes gratiam et misericordiam Domini quam magna praemia. — Si quis haberet loqui magno regi, reconciliaret sibi speciales apud regem: sic de Maria agendum est quae maxime specialis est Deo. — Omnia fierent homini dulcia, si se bene exerceret in passione dominica. — Sine intermissione deberemus cor nostrum erigere ad caelum et ad sacram scripturam recurrere. — Fuge actionem cui appendet honor vel de qua vana gloriari potes, si posset per alium aeque bene fieri. — Noli invidere quod alius te sanctior sit vel majorem habeat famam; sed dona Dei ama in illo, et tua erunt. — Scientia saecularis est valde allectiva: caveat ergo homo ne nimis afficiatur ad illam; quasi per medium studeat transire ad Deum, nec satis sit in medio stare. — Si homo habuerit multas phantasias, tunc debet vocaliter orare. — Omnia exercitia et studia sua debet homo dirigere ut passiones et defectus suos superet: quia alioqui parum proficit. — Saepe debet homo resignare in die Deo et superiori suo et genua cordis pro venia flectere et intellectualiter obedire. — Quando aliquid boni facis, caute respice ut fiat utique propter Deum et non concupiscas aliud nisi honorem Dei et aedificationem proximi. — Inter fratres potes cogitare: o si possem me taliter habere, quod nullus per me scandalisaretur. — Quamvis pauper es in virtutibus et debilis, non debes tamen te dejicere, sed magis humiliare et cogitare: „quia non habeo magna, volo istud parvum Deo offerre quod habeo, sicut Maria obtulit par turturum et non agnum. — Ille vere est frater et amicus alterius, qui odit vitia ejus et juvat ipsum ea vincere. — Semper debes niti te occupare aliquibus bonis et omnino non attendere ad phantasias. — Abstineas a risu et cachinno, quia qualem ipsi viderint hominem ab extra, talem ipsum judicant ab intra, quamvis tamen talis non sit. — Parum prodest multum studere, nisi quis studeat vitam suam emendare et cum omni diligentia ad bonos mores ordinare; nam diabolus multa scit de scripturis, et tamen nihil ei prodest. — Non debemus attendere proximum nostrum ut pulchrum vel divitem, sed sicut sanguine Christi redemptum. — Optans in humilitate proficere saepe debet sibi dura et despecta proponere et semetipsum arguere, judicare et condemnare et secretis cogitationibus suam vilitatem considerare, ut adveniente humiliatione sciat patienter contemptum pati. — Quum sentis invidiam vel suspicionem aut vanam gloriam, responde tibi ad intra et dic: „proh pudor, quod tu adhuc tam miser et tam debilis es, quod ex aliorum profectu deficis et deterior efficeris."

Es ſind meiſt Perlen echter Weisheit, die hier aneinandergereihet ſind, Perlen, wie ſie nur ein im Lichte des göttlichen Wortes gebildetes zartes Gewiſſen im Bunde mit einem zu tiefer Welt- und Selbſtbeobachtung geſchickt gewordenen Auge hat finden können. Es charakteriſirt ſich darin Flor. vornehmlich als homo bonae voluntatis, alſo nach der einen jener beiden Seiten, welche zuſammen den Jünger Groots ausmachen; aber auch die andere Seite, der zur Kontemplation geneigte homo devotus, fehlt keineswegs. Nur zeigt ſich der letztere weniger in den uns bekannten Schriften als in ſeinem Leben. Von dieſer Seite ſchildert ihn Thomas, wenn er ſagt (Kap. 3 der Vita): Cui etiam Christus pro delectationibus vanis et carnalibus quas mundus offert suis amatoribus, gustum internae suavitatis praestitit, quam mundus accipere non meretur; et spiritualis laetitiae vino, dum divina mysteria celebraret, cor ejus et animam potissimum replevit, ut omnia interiora ejus divini amoris incendio ferverent atque in voce exsultationis cum propheta devotissimo jubilaret dicens: „cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum". Tunc enim totus intra se collectus et supra se in spiritu raptus, semetipsum hostiam viventem ac Deo placentem obtulit multumque fideliter pro sancta ecclesia et omni populo christiano suppliciter intercessit. In quo sacro convivio deificam in suo fonte dulcedinem gustans et prae magnitudine divinae largitatis amorose liquefactus, cum magna gratiarum actione

haec mystica verba ruminabat: „quam magna multitudo dulcedinis tuae Domine, quam abscondisti timentibus te!“

Flor. war ein äußerst demütiger, liebevoller, geduldiger und sanftmütiger, mit den Armen und Kranken mitfülender, höchst mildtätiger Mann. War Groot von Natur her mehr zu einer gewissen Heftigkeit und Herbigkeit geneigt, so besaß dagegen Flor. diejenige Milde und Ruhe der Umsicht, welche erforderlich waren, um den neuen Gedanken Groots im ausharrenden Kampfe mit Schwierigkeiten und Hemmnissen eine feste äußere Gestalt zu geben. Daß Flor. diesen Kampf siegreich bestanden, beweisen die Organisationen, die er geschaffen. Der Geist, welcher den Bruder- und Schwesterhäusern ihr eigentümliches lebensvolles Gepräge aufdrückte, ist ihnen von Flor. eingehaucht und in dem Florentiushause zu Deventer vorbildlich dargestellt. Es ist der Geist der Demut gegen Gott; der Geist des demütigen, unweigerlichen und freudigen Gehorsams gegen den oberen Leiter des Hauses, in welchem die Brüder einen Stellvertreter Gottes verehrten; der Geist der sanftmütigen, teilnehmenden, hülfebereiten Liebe der Brüder unter einander. Wer gegen diesen Geist verstieß, wurde ernst getadelt. Selbst körperliche Züchtigungen wurden als Strafmittel angewandt; und nicht bloß von den Nachfolgern des Florent., sondern auch von ihm selbst wird uns erzält, daß er Backenstreiche ausgeteilt. Die sollten offenbar keinen empfindlichen Schmerz bereiten, sondern nur die Fortschritte erproben, welche die einzelnen Brüder in der Demut gemacht; und so gab es sogar nicht wenige unter diesen, welche gern die Gelegenheit ergriffen, um durch geduldiges Ertragen der Züchtigung einen Tatbeweis ihrer demütigen Gesinnung zu geben. (Vgl. Dumb. An. I p. 119: Affectum quo fratres petebant ab eo — gemeint ist Toorn de Muerza, Rektor des Florentiushauses von 1410 bis 1450 — exercitari et humiliari, valde solebat diligere, vincebatur tamen pietate; qua impediente multo minus exercitabat nos quam volebamus, excepto quod nos juniores frequenter alapha caedebamur post confessionem.) Es war üblich, daß die Brüder nicht bloß dem Priester, wie es die Vorschriften der Kirche forderten, sondern auch sich untereinander freiwillig ihre Sünden bekannten; und es war das für viele der draußen Stehenden etwas so Befremdendes, daß auch diese Sitte zur Verdächtigung der Rechtgläubigkeit der Brüder benutzt wurde. Auch in der Geduld und Ergebung, womit sie selbst die schwersten Krankheitsleiden ertrugen, bewärte sich ihr demütiger Sinn. Auffallend häufig wird der Steinplage erwänt unter den Krankheiten, welche die Bewoner des Florentiushauses heimsuchten. Wenn der eben genannte Rektor Toorn einen heftigen Anfall der Plage zu erleiden hatte, so daß er vor Schmerz aufschreien mußte, dann rief er die Heiligen zu Hilfe oder betete ergeben zu dem Herrn: percute Domine, percute; bene promerui; panis comestus est, Domine, dolor meus. Das ward eine sprüchwörtliche Redeweise unter den Brüdern. Die Leiden, die sie auf Erden zu tragen hatten, nannten sie, sofern sie hofften daran einen Ersatz zu haben für die sonst noch bevorstehende Pein des Fegfeuers, vorgegessen Brot. Rürende Züge werden uns erzält auch von der gegenseitigen Liebe der Brüder. Da stand einer heimlich morgens ungewönlich früh auf, um die einem andern zukommende Arbeit an dessen statt auszurichten, und wenn dann der Bruder an seine Arbeit gehen wollte, fand er sie fertig, und niemand erfur, wer der Täter gewesen. Das war Erfüllung jenes bei den devoten Brüdern, sowol denen der klösterlichen, als denjenigen der freieren Observanz so beliebten Walspruchs: ama nesciri (Hirsche, Ausgabe der Imitatio Christi, in den Anmerkungen zu lib. I cap. 2; Chron. Mont. S. Agnet. p. 13). So lange man irgend selbst arbeiten konnte, anderer Dienste nicht in Anspruch zu nehmen, galt als Ehrensache. Als Muster in dieser Beziehung wird u. a. Joh. Hattem genannt, Prokurator im Florentiushause unter dem Rektorate Egberts ter Beek. Noluit — heißt es von dem alt gewordenen Manne (Dumb. An. I p. 217, 18) — cum scandalo infirmorum labores fratrum otiose consumere, unde et quod corpore non valebat, bona voluntate et obedientia propensiori ceterisque virtutum exemplis supplere curabat. Primus ergo ad communia venit, ministravit mensae, barbas rasit et similia fecit atque omnem curam procuratoriam egit,

nullum admittens in operibus vicarium ubi vires suppetebant, ne juxta dictum Florentii vicarium reciperet in retributione praemiorum. Mit scherzender Rede wehrt er der Liebe, die mitfülend ihm Hilfe erweisen möchte. „O crura crura! non servant vetera jura“ — scherzt er, als er auf der Treppe vor Erschöpfung ruhend bemerkt wird. Als er ant, dass es zum Sterben mit ihm geht, richtet er im Bette sich auf, lässt sich geziemend anziehen und Speise bringen; wie aber nun ein dienender Bruder den Löffel ihm in den Mund füren will, verlangt er selbst nach Teller und Löffel. Ich will wol selbst — spricht er — die Speise zu mir nehmen; denn viele Jare sind schon vergangen, seitdem meine Mutter zu mir gesagt hat: „Henneken etet alleene“ (Hänschen, iss es allein). — Einen feststehenden, regelmäßig widerkehrenden Bestandteil des häuslichen Lebens der Brüder bildeten die Kollationen: erbauliche Ansprachen, welche auch wol dann und wann durch Frage und Antwort unterbrochen wurden oder mit länger ausgesponnenen Unterredungen wechselten (daher der Name Kollatiebrüder für die Fratres comm. vit. — Der Ausdruck collatio, welcher verschieden gedeutet wird, ist zu erklären aus der Bedeutung des Verbum conferre: konferiren, sich miteinander unterreden. Der entsprechende französische Ausdruck ist conférence. Sofern bei oft sich widerholenden Unterredungen desselben Kreises von Personen über einen bestimmten, die ganze Unterredung beherrschenden Gegenstand leicht der eine oder andere der Sprecher ein solches Übergewicht erlangt, dass das Gespräch der vielen schließlich zu einer Ansprache des einzelnen wird, welcher die übrigen meist schweigend zuhören, erhält das Wort collatio die Bedeutung: Ansprache, toespraak). Diese in den Häusern der Brüder gehaltenen Kollationen zerfallen in zwei Klassen. Die eine ist für das Volk bestimmt, welchem an Sonn- und Festtagen die Türen der Häuser sich öffnen. Die Sprecher bedienen sich dabei stets der Landessprache. (Diese Klasse der Kollationen ist es namentlich, welche den Namen Kollatiebrüder populär gemacht hat.) Die andere Klasse der Kollationen ist nur für die Bewoner des Hauses bestimmt und findet alltäglich bei Gelegenheit der gemeinschaftlichen Mittags- und Abendmalszeit statt (daher das Wort: Kollation in der Bedeutung von gemeinschaftlichem Mal). Ein anschauliches Bild der Kollationen aus der Zeit von Joh. Hattem, das in seinen Hauptzügen gewiss als eine allgemein zutreffende Schilderung der bezüglichen Vorgänge anzusehen ist, finden wir in Dumb. An. I p. 182. 183. Ich setze die Stelle her, welche auch aus dem Grunde von Wichtigkeit ist, weil sie eine authentische Erklärung des Unterschiedes zwischen collatio und sermo enthält: Multum ferventer in collationibus suis informabat (nämlich Joh. Hattem) juvenes et exhortabatur ad salutaria, materias simplices proponendo scilicet sanctorum historias, quatuor novissima, de castitate, de contemptu saeculi; et de his exempla congrua frequenter adduxit, per quae multos ad contemptum saeculi, ad confitendum peccata sua et religionis ingressum induxit (auch dies letztere ein Beweis der fortwärend freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Klöstern und den freieren Vereinigungen). In collationibus suis humilem modum habebat atque benignum, legens aliquando ex libro velut oblitus dicendorum; interrogabat etiam aliquando ab assidentibus sanctorum nomina in historia quam prae manu habebat recitata, dicens: „dicatis charissimi quo nomine illum aut illum in initio historiae nominavi?“ Loquebatur etiam ex corde veluti se ipsum non minus quam alios instructurus, dicendo: „charissimi sic vel taliter faciamus“ aut simile. Non faciebat declamationes aut divisiones more praedicatorum, ne scilicet exhortatio ejus atque monitio collationis amisso nomine sermonis nomen acciperet. — Die Arbeiten der Brüder, wodurch sie teils die Mittel für den gemeinsamen Unterhalt, teils die Hilfsquellen zur Übung der Woltätigkeit zu gewinnen suchten, waren die allerverschiedenartigsten. Allerlei Handwerke, Garten- und Landbau und Fischerei wurden in der gleichen Absicht betrieben. Florentius empfahl seinen Hausgenossen, die meist Kleriker waren, vor allem das Abschreiben von Büchern, als die für sie passendste Beschäftigung; und eben diese letztere Beschäftigung ist es, welche, je mehr sie überhaupt in den Bruderhäusern Eingang fand, desto mehr

der Christenheit zu einem bleibenden Segen geworden ist. Noch jetzt besitzen wir in öffentlichen und Privatbibliotheken (bei den letzteren denke ich besonders an die vielen in Holland und Belgien zerstreuten) eine ungemein große Zal von Handschriften, welche aus Bruderhäusern oder den verwandten Klöstern der Regular-Kanoniker stammen; noch jetzt — obwol so vieles und Wertvollstes in den Kriegen des 16. und 17. Jarhunderts, in den Verwüstungen der josephinischen Zeit zu Grunde gegangen ist. Die Handschriften sind durchaus nicht alle von gleicher Vorzüglichkeit; aber den Abschriften der Bettelmönche gegenüber bezeichnen sie einen bedeutenden Fortschritt. Die ältesten, zu einer Zeit geschrieben, wo die für das Abschreiben gegebenen strengen Vorschriften noch am strengsten beobachtet wurden, sind die besten; und im Zweifelfalle kann man schon nach der größeren oder geringeren Trefflichkeit und Korrektheit der Schrift auf ein früheres oder späteres Alter des Manuskriptes schließen. Man schrieb Bücher in lateinischer und in der Volkssprache, wie man auch in den eignen Bibliotheken, zur Benutzung teils für die Laien unter den Brüdern, teils für das Laienpublikum draußen, in der Volkssprache geschriebene Bücher hatte. Man schrieb Bücher für den kirchlichen Chorgebrauch, die Vulgata, Kirchenväter, Erbauungsbücher u. s. w. Man sammelte auch wol aus den Büchern, die man las oder abschrieb, eine Blumenlese der am meisten gefallenden Stellen, zu denen von manchen auch eigne Gedanken hinzugefügt wurden. Solche Sammlungen — rapiaria genannt — finden sich häufig unter den aus den Regular-Klöstern oder Fraterhäusern stammenden Manuskripten. Geschrieben sind dieselben nicht immer nur von einer einzigen Hand; sei es, dass die von dem einen angefangene Sammlung in dem noch nicht vollgeschriebenen Buche nach dessen Tode von einem andern fortgesetzt, sei es, dass aus verschiedenen kleineren Sammlungen später ein Mischband zusammengefügt wurde. In diesen Rapiarien begegnen wir den verschiedensten Schriftstellern, Klassikern (besonders häufig Seneca), Kirchenvätern, namentlich Augustinus und Bernhard; Climacus, Gerson; Schriftstellern aus dem eignen Kreise, wie Thomas; David von Augsburg, dem Verfasser eines tief angelegten und von Florentius sehr empfohlenen und von ihm selbst als Erbauungsbuch benutzten speculum monachorum u. dgl. m. Die in den Manuskripten vertretenen kalligraphischen Formen gehören vier verschiedenen Schriftarten an, welche durch die Namen: textura, fractura, rotunda, brevitura bezeichnet werden. Die Bedeutung dieser Namen ist nicht ganz zweifellos; und selbst die neuesten paläographischen Werke geben, obwol auch sie der Namen erwänen, darüber keinen genügenden Aufschluss (vgl. u. a. Wattenbach, das Schriftwesen des Mittelalters, 2. Aufl., Leipzig bei S. Hirzel, S. 245—46); im allgemeinen aber wird man nicht irren, wenn man die unter den vier Schriftarten vorangestellten beiden, textura und fractura, als die größesten ansieht, durch deren, vom praktischen Bedürfnis geforderte Umgestaltung die übrigen entstanden sind. Bei dieser Umgestaltung sind die Formen rundlicher (rotunda) und zum teil sehr klein (brevitura) geworden und haben Verbindungszüge aufgenommen, die von einem Buchstaben oder Buchstabenteile zum andern bequem hinüberfüren (vgl. Acquoy, Het Klooster te Windesh. I p. 214—15; Hirsche, Proleg. II, erste Hälfte S. 6 fg.). Sehr beachtenswert ist auch ein eigentümliches Interpunktionssystem, von welchem in vielen Handschriften Gebrauch gemacht wird. Es ist das durchgebildetste des ganzen Mittelalters und von keinem neueren als Verdeutlichungsmittel nicht nur der Gedanken, sondern auch der Empfindungen des Schriftstellers übertroffen. Leitender Gesichtspunkt dabei ist die Absicht, die Gliederung der gesprochenen Rede, deren einzelne größere oder kleinere Abschnitte, Sätze, Satzteile durch größere oder kleinere Redepausen sich dem Ore als solche bemerkbar machen, möglichst treu widerzugeben. Neben dem Fragezeichen, welches, übereinstimmend mit seiner heutigen Bedeutung, lediglich als Tonzeichen aufzufassen ist, finden sich daher noch vier verschiedene Interpunktionszeichen, welche vier Pausenstufen von größerer oder geringerer Länge anzeigen. Dieses Interpunktionssystems hat sich u. a. Thomas von Kempen bedient, wie seine, in der königlich burgundischen Bibliothek zu Brüssel und in der Universitätsbibliothek zu Löwen noch jetzt vor-

handenen Autographa unwidersprechlich beweisen; und auch die Werke von Joh. Busch: das Chronicon Windesem. und De reform. monast., zeigen in den Handschriften, welche das Collége St. Michel zu Brüssel und die königl. Bibliothek daselbst besitzen, dieselbe Interpunktion (vgl. über das Wesen, die Bedeutung und das Vorkommen dieses Interpunktionssystems Hirsche, Proleg. I, S. 89 fg.; II, erste Hälfte, S. 539 fg. — Eine kürzere Darstellung ist enthalten in der Vorrede zu Hirsches Ausgabe der Imitatio Christi). Es ist auffällig, dass keiner weder der älteren, noch der neueren oder neuesten Paläographiker (auch Wattenbach nicht) von dem merkwürdigen, einzigartigen System Notiz genommen. Einige (wie Mabillon De re diplom., S. 373, Tafel 15 unter 4; Silvestre Paléographie universelle, Theil III; Facsimile aus einem Vulgata-Text) haben die zur Darstellung dieses Interpunktionssystems dienenden Zeichen, unter welchen außer dem Punkt und Kolon ein Clivis genanntes, dem musikalischen Viertelspausenzeichen ähnliches sich befindet, auf den paläographischen Tafeln ihrer Werke zur Anschauung gebracht; aber indem sie das taten, wussten sie, wie ihr Schweigen darüber beweist, nicht, was sie taten. — Die Lebensweise der Brüder war in jeder Beziehung eine sehr einfache; aber manchen genügte die hergebrachte Einfachheit nicht, sondern durch Gewönung an ausgesucht schlechte und unschmackhafte Speisen, durch Tragen eines schmerzenden, härenen Unterkleides meinten sie sich gegen die Versuchungen der Genusssucht noch mehr abhärten oder die erlangte Kraft zur Verschmähung der Welt noch gewisser bewären zu müssen. Wer indess durch solche Übertreibungen der Zucht sich schwere Leiden zuzog oder wegen körperlicher Schwäche sich denselben auf die Dauer nicht gewachsen fülte, besann sich auch wol eines besseren und kehrte in die Schranken der Besonnenheit zurück. Es war der eigene gute Geist, der diese Rückkehr vermittelte; aber im Sinne der Zeit und insbesondere auch der Bruderschaften lag es, als Ursache derselben auch wol eine außerordentliche, in einer Stimme oder Vision sich betätigende göttliche Einwirkung anzunehmen. So wird von Egbert ter Beek, Rektor des Bruderhauses zu Deventer von 1450—1489, erzält (Dumb. An. I p. 169): In principio rectoratus cilicio ad edomandam carnem suam usus est; sed quum prae debilitate corporis ferre non posset et abjicere timeret ne carni cedere videretur, et sic vesperi quodam inter utrumque anxius dormitum ivisset, audivit in somnis quasi vocem Godefridi praedecessoris sui jam defuncti valde sibi acclamantem: „Egberte, Egberte, cilicium abs te projice!“ statimque evigilans cilicium projecit. — Ob wegen Farbe, Stoff und Schnitts der Kleidung bindende Vorschriften erlassen sind, sei's für ein einziges Haus, sei's für mehrere oder alle, ergeben die Quellen nicht. Eine gewisse Übereinstimmung wird geherrscht haben (auf eine solche deutet u. a. der zur Bezeichnung der Brüder hie und da vorkommende, an eine eigentümliche Form der Kopfbedeckung erinnernde Name: Kogelherren); der Vorgang des Florentius, der sich selber grau zu kleiden pflegte, wird bei der Wal gern berücksichtigt sein. Delprat, der (S. 246) die Kleidung der Brüder sehr genau beschreibt, beruft sich als Gewärsmann auf keinen geringeren als Joh. Busch (Chron. Wind. p. 93. 94). Aber Busch beschreibt an der von Delprat citirten Stelle nicht die Kleidung der Brüder, sondern der Windesheimer; und schon die Überschrift des betreffenden Kapitels hätte Delprat vor Irrtum schützen können. Die Überschrift lautet: De veste linea per ephod designata, quae habitus est canonicorum regularium et de ejusdem excellentia. Freilich, wenn bewiesen werden könnte, dass die Windesheimer und die Brüder die gleiche Tracht gehabt, wäre dennoch Delprat im Rechte gewesen. Aber der Beweis ist nicht zu füren, wenigstens von Delprat nicht gefürt; und da erweislich selbst die Bewoner der Windesheimer Klöster, welche übrigens eine offizielle Kleidung hatten, nicht alle gleich gekleidet waren, sondern je nachdem sie dieser oder jener der verschiedenen Kategorieen der Klosterbewoner angehörten, verschieden, so wird der Beweis wol überhaupt nicht zu erbringen sein. — In dem Bruderhause des Florentius zu Deventer finden wir sowol zu dessen Lebzeiten, als auch später, eine kleine Genossenschaft, die aus Priestern (presbyteri), Klerikern (clerici; das sind im Unterschiede von den Priestern Leute, welche zwar dem

geistlichen Stande im allgemeinen zugehören, jedoch auf einer niederen Rangstufe stehen, insbesondere die Priesterweihe nicht empfangen haben) und Laien bestand. Ob diese Art der Zusammensetzung der Bewonerschaft die Regel für alle Fraterhäuser bildete, ist, so weit mir bekannt, nirgends in den Quellen gesagt; dass es so gewesen sein müsse, folgt aus der Bestimmung dieser Häuser an sich nicht. Ebensowenig lässt sich quellenmäßig beweisen, dass das Zalenverhältnis der geistlichen und weltlichen Elemente der Bruderhäuser durch ein allgemein gültiges Gesetz oder durch Gewonheit geregelt worden. Sind hierüber gegenteilige Ansichten verbreitet, so beruhen diese auf falschen Schlussfolgerungen aus Quellenstellen. Zu diesen gehört eine Äußerung des Thomas in seiner Vita Arnolds von Schoonhoven, welche auf eine Zeit bezug hat, da noch das alte Florentiushaus zu Deventer bewont wurde. Sie lautet: Cernens itaque Dominus Florentius Arnoldum ad serviendum Deo ferventer affectatum atque a saeculo totaliter aversum concessit ei mansionem in antiqua domo sua, ubi plures clerici numero fere viginti in communi bursa stabant unam communem mensam et sumptum habentes et in magna devotione Domino famulantes, inter quos (sc. clericos, d. h. in deren Gesellschaft) tres erant laici: unus procurator qui necessaria emebat, alius coquinae praefuit, tertius vestes sarciebat. Da haben wir also als Bestand des Bruderhauses einen Priester (nämlich Florentius selbst), ungefär 20 Kleriker und 3 Laien. Für das neue Florentiushaus dagegen verlangte die betreffende Stiftungsurkunde, wie wir gehört haben (S. 702), mindestens eine Zal von vier Priestern und acht Klerikern, wärend sie die Zal der aufzunehmenden Laien unbestimmt lässt. Es ist klar, dass diese Anfürungen, sowol die über die Kategorieen der Bewoner, als diejenigen über die Anzal der Mitglieder jeder einzelnen Kategorie, nur das Florentiushaus zu Deventer — bei Thomas das alte, in der Stiftungsurkunde das neue — im Auge haben; gleichwol sagt Delprat in dem Abschnitt seiner Schrift, worin er über die Verwaltung und den innern Zustand der Bruderhäuser handelt (S. 247 fg.), ganz allgemein: „ein jedes Haus bestand aus vier oder mehr Priestern und aus einer doppelten Anzal sogenannter Kleriker, angehender Geistlicher — — zu diesen gesellten sich die Novizen und einzelne Laien, sofern diese bloß eine zeitlang an der Lebensweise der Brüder teilzunehmen wünschten". Durch Mohnikes Übersetzung ist diese Ansicht Delprats auch diejenige Böhringers geworden, der, one seine Quelle zu nennen, die Delpratsche Erzälung fast wörtlich widerholt (S. 667): „Die Bestandteile eines solchen Hauses waren: Priester, vier oder mehrere; eine doppelt so große Anzal Kleriker, Novizen, Laien, die auf einige Zeit an der Lebensweise der Brüder teilzunehmen wünschten". Wärend Delprat und nach ihm Böhringer sich damit begnügen, die Vorschriften der für das neue Florentiushaus zu Deventer bestimmten Stiftungsurkunde zu generalisiren, nimmt Ullmann (Reform. vor d. Reform. Bd. II. S. 99) zu diesem Zwecke die obige tatsächliche Notiz des Thomas in seiner Vita Schoonhovii noch hinzu; ja, er legt die letztere bei seiner Konstruktion, die natürlich ebensowenig haltbar ist wie die Delprats und Böhringers, sogar als die Hauptsache zum Grunde. „Die gewönliche Einrichtung eines Bruderhauses" — sagt Ullm. — „war diese: Es lebten ungefär 20 Brüder (Thomas sagt in der betr. Stelle nicht fratres, sondern clerici) in einem Hause beisammen und hatten gemeinsame Kasse und Speisung. Sie teilten sich wider in Priester, Kleriker und Laien. — Gewönlich waren vier Priester oder einige mehr in einem Hause und etwa doppelt so viele sogenannte Kleriker" ꝛc. Noch verdient eine ganz eigenartige Darstellung dieser Verhältnisse, die sich bei Hase findet (Kirchengeschichte, 10. Aufl., Leipzig, Breitkopf & Härtel 1877), Erwänung. Er sagt (S. 337): „Zunächst unter Klerikern bildete sich — — zu Deventer und bei Bücherabschreiben ein Kreis der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens. Das Kloster regulirter Chorherrn zu Windesheim (1386) ward ihr geistlicher Mittelpunkt. Sie blieben teils bei ihren Gemeinden, teils lebten sie vom gemeinsamen Erwerb ihrer Arbeit in Brüderhäusern. — — Man zog Laien heran, gründete Schwesterhäuser" ꝛc. Verstehe ich Hase recht, so nimmt er an, dass die Kleriker, unter denen sich — wie er sagt — ein Kreis der Brüder d. g. L. bildete, in zwei

Teile zerfielen, in solche, die bei ihren Gemeinden blieben (also wol Pfarrgeistliche oder Gehilfen derselben waren), und solche, die in Brüderhäusern lebten. Aus welchen Quellen Hase diese Annahme herleitet, bemerkt er leider nicht; in den mir zugänglichen Quellen habe ich mich vergeblich nach einer Stelle umgesehen, die dafür zum Stützpunkte dienen könnte. — Will man sich über den Bestand der einzelnen Bruderhäuser, obwol allgemein verbindliche Normen darüber niemals erlassen zu sein scheinen, dennoch eine im ganzen zutreffende Anschauung verschaffen; so ergeben sich zuverlässige Grundlinien einer solchen Anschauung teils aus einer erheblichen Anzal geschichtlich beglaubigter Tatsachen, teils aus der Natur der betreffenden Verhältnisse selbst. Beispielsweise enthielt der allererste Verein von Brüdern zu Deventer im Anfange nur Kleriker; und erst später kamen Laien, und nachdem Florentius die Priesterweihe empfangen hatte, in seiner Person auch ein Priester hinzu. Dasjenige Fraterhaus zu Zwolle, aus welchem später das St. Agneten-Kloster wurde, zälte nur Laien und Kleriker. Die erste Urkunde, welche ausdrücklich Priester und Kleriker als Mitglieder fordert, ist die mehrerwänte Stiftungsurkunde (S. 702) für das neue Florentiushaus; dagegen lässt ebendiese Urkunde, richtig verstanden, den Beitritt von Laien fakultativ. Denn sie sagt zwar, das Haus müsse von Priestern und geistlichen Personen d. h. Klerikern bewont werden, und diese d. h. die Priester und Kleriker sollten gehalten sein, alle gottesfürchtige Menschen („alle", also auch Laien), die zu ihnen kommen, aufzunehmen und zu prüfen; dass aber auch Laien kommen sollten, hat die Urkunde nicht vorgeschrieben, wie sie es denn auch nicht vorschreiben konnte. Diese Auffassung der Urkunde wird bestätigt durch eine Stelle in Dumb. An. I p. 38. 39, worin gleichfalls von der Bestimmung des neuen Florentiushauses die Rede ist. Da heißt es: Intentio autem, quare aedificabatur haec domus, fuit, ut devoti clerici, postponentes scholas (also nach Zurücklegung des Schulkursus), ibidem possent sedere sub regimine domus Domini Florentii, promerentes panem suum cum opere sacrae scripturae (mit Abschreiben religiöser Bücher); eo quod per id temporis pauca essent loca religiosorum vel devotorum, ad quae potuissent divertere. Zur Aufklärung dieser ganzen Frage wegen des Bestandes der Bruderhäuser sind ferner sehr geeignet die von Aub. Miraeus mitgeteilten zalreichen Urkunden über, jenen Häusern von Bischöfen und Päpsten verliehene Privilegien (Regulae et constitutiones clericorum in congregatione viventium. Fratrum vitae communis, Theatinorum etc. Studio Aub. Miraei etc. Antverp. ap. C. J. Trognaesium, 1638, p. 4 ff.). Diese Privilegien verleihen das Recht, im eigenen Hause Messe lesen, einen tragbaren Altar haben, auch solcher Personen, die zu den Inquilinen nicht gehören, seelsorgerlich sich annehmen, sie zur Beichte zulassen zu dürfen u. s. w.; die Bewoner der Fraterhäuser werden in den Urkunden gemeiniglich presbyteri et clerici genannt. Aus dieser Bezeichnung zu schließen, dass in den betreffenden Häusern keine Laien als ständige Mitglieder gewesen, wäre falsch, da in andern gleichzeitigen, ebenfalls von Miräus mitgeteilten amtlichen Dokumenten auch Laien (familiares, commensales) genannt werden: aber man ersieht doch aus jener vorwiegenden Gewonheit, die Laien unerwänt zu lassen, dass sie mehr als eine Zugabe, denn als ein wesentlicher Bestandteil der Bruderhäuser gedacht werden. So mögen denn auch wol hie und da ständige Laienmitglieder ganz gefehlt, deren Stelle aber so weit nötig gemietete Diener versehen haben. Ebenso wie die eben berürten Tatsachen spricht auch die Natur der Verhältnisse für eine Bevorzugung des priesterlichen und klerikalen Elements in den Bruderhäusern. Als Handarbeit der Brüder war ja von vornherein vorzugsweise das Abschreiben empfohlen, also eine Arbeit, die vornehmlich für Kleriker geeignet war. Und sollte das Bruderhaus ganz besonders eine Stätte zur Übung der Tugend des Gehorsams bieten; so war angezeigt, an die Spitze desselben einen Mann zu stellen, der schon durch seine priesterliche Würde ein höheres Ansehen behauptete. Und offenbar gewann auch nach außen das Haus dadurch an Achtung, dass demselben kein geringerer als ein Priester vorstand. So viel über die Art der Zusammensetzung der Brüderhäuser. Was aber die oben angegebenen Zalen betrifft, wonach das Verhältnis der verschiedenen Kategorieen der Bewoner in

ge— imt gewesen sein soll; so läßt sich die allgemeinere Beobachtung gew numerischen Regel nicht nur nicht nachweisen, sondern auch nicht tal vermuten, indem in dieser Beziehung begreiflicherweise die Verschiedenheit eigentümlichen örtlichen und zeitlichen Umstände von eingreifendstem Einfluss esen sein wird. — Der Vorsteher des Bruderhauses, welcher von den Prie- n und Klerikern auf Lebenszeit gewält wurde, fürte den Titel Rektor. (Be- kt Delprat und nach ihm Ullmann und Böhringer, dass er daneben auch wol ior geheißen sei, so ist das ein Irrtum. Der Name Prior war der amt- Titel für die Vorsteher der zu der Windesheimer Kongregation gehörenden er.) Als zweiter Beamter wird Dumb. An. I p. 187 der Prokurator ge- nt („post rectorem in administratione rerum tam spiritualium quam spiritua- secundus"); es war zu der Zeit, wovon diese Stelle redet, nämlich unter Rektorate Egberts ter Beek, der Priester Joh. Hattem. Die oben angefürte lle aus der Vita Joh.'s Schoonhove bei Thomas (S. 712) dagegen zeigt uns en Laien mit der Warnehmung der Geschäfte des Prokurators beauftragt. Der chsel erklärt sich leicht aus der inzwischen gewachsenen Frequenz des Frater- uses. Überhaupt haben wir uns den ganzen Verwaltungsorganismus einiger- ßen im Flusse und namentlich abhängig zu denken teils von der Anzal der usgenossen, teils von der Art ihrer Beschäftigungen. Einen sehr ausgebildeten parat zeigen die Excerpta ex statutis Fratrum vitae communis in urbe Mo- steriensi, Coloniensi et Vesaliensi, welche A. Miraeus (S. 144—150) hat ab- cken lassen, und woraus wir einiges widergeben. Vorausgeschickt werde, dass ch eine päpstliche Bulle vom J. 1439 die Fraterhäuser zu Münster, Köln und esel unter dem Namen Collegium Canonicorum Fontis-salientis und mit Mün- als Sitz des General-Kapitels zu einer einzigen größeren Kongregation ver- igt waren, deren Vertreter sich regelmäßig järlich einmal zu gemeinsamen Be- ungen zu versammeln hatten. Das General-Kapitel erhielt sich durch Visitatoren, es abordnete, in fortwärender Kenntnis von dem Zustande jedes einzelnen uses. Diese Visitatoren nahmen auch an der Wal des Rektors teil. Außer diesem werden in den Statuten als Beamte genannt: Vizerektor, Prokurator, Skripturarius, Vestiarius, Magister Novitiorum, Sacrista, Cantor, Infirmarius, Hospitarius oder Hospitalarius, Rubricator, Ligator, Cellarius, Pistor, Coquus, Hortulanus. Über die Grundsätze des ganzen Gemeinschaftslebens, über die tägliche Lebensordnung, über das Disziplinarverfaren handeln die elf Kapitel des dritten Teils der Statuten: 1) De servanda perpetua castitate; 2) De concordia mutua; 3) De proprietatis abdicatione; 4) De lectione mensae et refectione Fratrum; 5) De silentio; 6) De labore et requie Fratrum; 7) De divinis officiis et ceremoniis; 8) De privatis Fratrum exercitiis; 9) De capitulo particulari et colloquio mensium; 10) De capitulo culparum; 11) De differentia culparum. Um den Geist der in diesen Kapiteln niedergelegten Anordnungen zu kennzeichnen, füre ich einiges an. Aus Nr. 4: A principio refectionis usque in finem lectio sacra, per Librarium ordinata, recitetur. Lectiones ordinabuntur per vices hebdomadales, a senioribus descendendo. Lector inter legendum Correctori aurem humiliter accommodabit. Historiae et Sanctorum Passiones legantur expeditius; Homiliae vero et Sermones et SS. Patrum Moralia quaeque attentius. Homilia de Evangelio diei primum sibi in lectione locum vindicat. Singulis diebus bis reficimur, in prandio decima hora, et in coena post quintam. Dominicis diebus, secundis, tertiis et quintis feriis, nisi jejunium obstiterit, carnibus vescimur; sexta feria jejunamus. Aus Nr. 7: Quicumque in cantu vel lectione chorali fallitur, terram manu tangat. Aus Nr. 9: Capitulum particulare domesticum repraesentabitur per Rectorem et eos qui in Canonicos recepti sunt; quod toties celebrandum erit, quoties pro quotidianis emergentibus causis fuerit opportunum. Aus Nr. 10: Semel ad minus in qualibet hebdomada celebretur Capitulum culparum. Surgat junior et flexis genibus culpam suam dicat, si contra statuta vel consuetudines domus aliquid fecerit etc. Ultra duas culpas nemo exaggerare praesumat; nullus suam vel alterius culpam pertinaciter defendat. Productis in medium culpis veniam petens, satisfactionis qualitate

accepta a Rectore, emendam promittat et in locum suum jussus revertatur; aliusque in ordine succedat. Traf jemanden die Strafe der Ausweisung aus dem Hause, so war es dem Rektor überlassen, was und wie viel er ihm mitgeben wollte außer der täglichen Kleidung, die er jedenfalls mitnehmen durfte. Als Gründe der Ausweisung werden genannt: Si quis caderet in haeresim vel lapsum carnis vel vitium proprietatis, vel furtum committeret etc. — Järliche Zusammenkünfte von Abgeordneten mehrerer Fraterhäuser, die wie die zu Münster, Köln und Wesel in einem engeren Zusammenhange miteinander standen, fanden auch sonst statt. Sie bildeten zusammen mit den Visitationen, deren Ergebnisse dabei zur Sprache kamen, ein wichtiges Mittel, um in dem immer weiter sich ausbreitenden Kreise von Genossenschaften eine in den wesentlichen Beziehungen übereinstimmende Entwicklung aufrechtzuerhalten. Schon nach Florentius' Abscheiden wurden solche järliche Repräsentanten-Versammlungen (colloquia), entsprechend den järlichen Kapitelversammlungen der Windesheimer Kongregation, eingefürt und am Sonntag nach Ostern abgehalten, anfänglich zu Zwolle, später an verschiedenen anderen Orten (Groningen, Hertogenbosch, Emmerich). —

Wir schließen damit den zweiten Hauptteil dieses Artikels, dessen Inhalt sich ebenso an den Namen des Florentius knüpfte, wie der Inhalt des ersten an den Namen Groots. Haben wir in Groot den Urheber der moderna devotio kennen gelernt, in Florentius den Organisator der Stiftungen, in denen das Feuer der devotio einen sicher umschlossenen Herd und eine tägliche gesunde Narung empfing, so werden wir uns nun einige der bedeutendsten Persönlichkeiten zu vergegenwärtigen haben, welche die Tätigkeit jener beiden großen Männer durch ihr Wirken in ausgezeichneter Weise unterstützten. Es sind Vertreter der verschiedenen Seiten, nach welchen die Gedanken und Bestrebungen Groots Ausdruck gefunden und Einfluss geübt haben. Wir übergehen indes hier, um die Grenzen unseres Artikels nicht zu überschreiten, alle die Männer, die, wie Thomas von Kempen, Joh. Busch und andere, ausschließlich dem festeren klösterlichen Verbande der Windesheimer Kongregation angehört haben; auch halten wir für angemessen, da, wo litterarische Nachlassenschaften vorhanden sind, vornehmlich bei diesen zu verweilen.

1) Zuerst nennen wir Gerhard Zerbolt von Zutphen, welcher, nachdem er seine Studien auf der Schule zu Deventer vollendet, in das Haus des Florentius eintrat und vermöge seiner Gelehrsamkeit, insbesondere seiner Rechtskenntnisse und seines Verwaltungstalentes bald eine Säule des Hauses, ja die rechte Hand („altera manus" sagt Thomas in seiner Vita) des Florentius wurde, neben welchem er auch die Priesterweihe empfing. Er war ein äußerst fleißiger Abschreiber und Leser frommer Bücher; unter ihm stand die Bibliothek. Er ist uns bereits bekannt (s. o. S. 705) als der Verfasser zweier Schriften; aber diese sind weder seine einzigen, noch seine wichtigsten Werke. Mehrere seiner Schriften sind verloren gegangen, oder doch nicht wider aufgefunden; darunter varii sermones, die Tritheim auffürt und, wie er sagt, selbst gesehen hat (De scriptor. eccles. unter Nr. 677). Da Zerb. ein beredter Mann war, dessen Kollationen, wie Thomas erzält (in § 6 seiner Vita), von vielen Klerikern gern gehört wurden, so ist dieser Verlust recht zu bedauern. (In dem Manuskripten-Katalog der Wiesbadener Bibliothek ist unter Nr. 45 eine Handschrift jener Sermonen verzeichnet, von Moll, vgl. Kerkgesch. d. Nederl. II, 2 S. 364, dort gesucht, aber nicht gefunden). Ferner verloren sind zwei Werke Zerbolts, deren Titel Revius in seiner Histor. Daventr. S. 60 namhaft macht: Tractatus de vestibus pretiosis, und: In quemdam inordinate gradus ecclesiasticos et praedicationis officium affectantem, cujus initium: Consulit quidam clericus. Als Revius sein Geschichtsbuch verfasste (die Vorrede ist datirt: Leiden, d. 8. Okt. 1650), waren jene beiden Werke noch handschriftlich vorhanden („in membranis nostris integri habentur"). Dasjenige Werk Zerbolts, welches um seines Inhalts und seiner Tendenz willen für das Hauptwerk zu halten ist, besitzen wir zwar nicht vollständig, jedoch in Auszügen, welche ausfürlich genug sind, um ein Urteil zu gestatten. Diese finden sich gleichfalls bei Revius (S. 41—58 seines in quarto

gedruckten Werkes; einen Abdruck davon enthält: Schöpf, Aurora, tom. 5, Dresden bei Adler & Dietze, 1859). Sie haben die Überschrift: Ex libello Gerardi Zerbolt, presbyteri fratris domus D. Florentii in Daventria: de libris teutonicalibus, excerpta duo; e membranis bibliothecae Daventriensis. Zwei Abschnitte dieses Zerboltschen libellus sind in jenen Auszügen vertreten: 1) de utilitate lectionis sacrarum literarum in lingua vulgari; 2) de precibus vernaculis. Der beiweitem ausführlichste und wertvollste dieser Abschnitte ist der erstere. Wenn Ullmann den Titel desselben übersetzt: „über den Nutzen des Bibellesens in der Landessprache" (Ref. vor d. Ref. II S. 118 fgg.; ähnlich Delprat S. 349 und Böhringer S. 653), so irrt er. Der von Zerbolt gebrauchte Ausdruck sacrae literae ist nicht bloß von der Bibel, sondern von heiligen, frommen Schriften überhaupt zu verstehen, wie schon die Einleitung des Abschnittes lehrt, die ich wörtlich mitteile, weil sie den Standpunkt angibt, von welchem aus das Ganze geschrieben ist. Sie lautet: Quoniam sunt nonnulli minus s. scripturam intelligentes aut patrum sanctorum dicta considerantes seu advertentes, qui credunt et dicunt hominibus laicis et illiteratis fore illicitum divinam scripturam relegere et in sacra pagina (dies ein terminus technicus für: Bibel) se exercere, atque proinde libros devotos in vulgari idiomate editos seu etiam ad ipsum translatos, qui solum vel maxime sunt pro laicis, aestimant merito debere reprehendi, fugari penitus et eliminari: ideo scire expedit utrum et quales libros scripturarum vel sanctorum doctorum laicis legere liceat vel potius secundum sanctorum cónsilium legere expediat, ut videlicet proinde appareat qui libri et quales doctrinae simplicibus et illiteratis ad legendum conveniant vel studendum, ac etiam ut ipsi laici et illiterati sciant ad qualem doctrinam et quales libros utilius et fructuosius recurrere debeant et in quibus minus possunt offendere non ignorent. Da die schiefe Auffassung Ullmanns in betreff der im Titel der Abhandlung genannten sacrae literae die ganze Analyse beherrscht, welche derselbe von dem Gedankengange Zerbolts gibt, auch sonst diese Analyse die wünschenswerte Treue in der Widergabe des Originals vermissen läßt, bin ich genötigt, statt mich auf Ullmann einfach zu beziehen, eine neue selbständige Analyse des für seine Zeit sehr merkwürdigen Schriftstücks zu versuchen. Zerb. unterscheidet nach dem Vorgange von Gregor, Chrysostomus und vielen andern Kirchenlehrern in den religiösen Schriften („divinis scripturis") eine doppelte Lehre. Die eine ist plana, simplex et aperta — — sicut vitae et gesta sanctorum, passiones et triumphi martyrum aliaeque doctrinae de vitiis et virtutibus, de sanctorum gloria ac damnatorum miseria hisque similibus plane et aperte pertractantes. Die andere Lehre ist alta, profunda vel obscura — — sicut communiter doctrinae de essentia divina, de trinitate personarum, de essentiae unitate et sic de aliis. Die Lehre der ersten Art kann genannt werden lac, potus vel aqua, auch fons; die der zweiten Art esca, cibus solidus vel panis, oder auch puteus aquarum viventium quae fluunt impetu de Libano — was durch Verweisung auf die diese bildlichen Ausdrücke enthaltenden Bibelstellen und deren Kommentatoren erläutert wird. Dies vorausgeschickt, stellt Z. zwei Thesen auf, die er dann weiter aus sanctorum testimoniis et auctoritatibus eingehend erörtern und bekräftigen will. Die erste These ist: quod simplicibus et illiteratis sive hominibus laicis tamquam parvulis secundum intellectum expediat et nequaquam sit prohibitum vel illicitum sed sit sanctorum consilium, quod divinarum scripturarum seu sanctorum libros in vulgari idiomate editos seu ad idioma vulgare aliunde transfusos legant vel studeant seu legi sibi permittant vel legi audiant qui doctrinam planam et apertam continent, dummodo tam stylo dictaminis quam veritate sensus ab ecclesiastica doctrina et usu et modo locutionis doctorum catholicorum non discordent. Die zweite These lautet: quod laicis simplicibus et illiteratis ut communiter non expedit, quod circa illos libros scripturarum vel sanctorum doctorum se multum occupent, ut plurimum tales libros studentes, qui altam, difficilem vel obscuram doctrinam continent, sive illi libri sint in vulgari vel quocumque idiomate editi vel translati. Wie die zweite dieser Thesen von Zerb. ausgefürt ist, erfaren wir aus Revius nicht, da

sich dessen Auszug auf dasjenige beschränkt, was Z. zur Begründung der ersten These gesagt hat. Sofern die erste These den Kernpunkt der ganzen Frage berürt, werden wir jene Auslassung um so leichter verschmerzen. Fünfzehn Argumente fürt Z. zur Verteidigung seiner These ins Feld. Dass Laien ein Verlangen haben, sich über göttliche Dinge näher zu unterrichten, ist an sich löblich; da sie aber wegen Unbekanntschaft mit der lateinischen Sprache dieses Verlangen nicht durch die Lektüre lateinisch geschriebener Bücher befriedigen können, so ist ihnen das Studium von Werken zu empfehlen, die in ihrer Muttersprache verfasst sind. So das erste Argument. Nr. 2: Die heilige Schrift ist nicht zur Unterweisung eines einzelnen besonderen Standes der Menschen bestimmt, sondern für jedermann; so darf und soll sie denn aber auch von jedermann gelesen werden. Nr. 3: Die heilige Schrift fordert selbst jedermann auf sie zu lesen. Nr. 4: Wenn man die Laien ermant zur Kirche zu kommen, um dort das göttliche Wort zu hören, warum sollen sie nicht auch lesen, was sie dort hören? Nr. 5: Hieronymus, Gregor, Augustin, Chrysostomus und andere Lehrer der heiligen Kirche ermuntern häufig in ihren Werken die Laien zum Studium der heiligen Schriften, was sie gewiss nicht täten, wenn sie es für übel oder unerlaubt hielten. Nachdem mehrere Belegstellen angefürt, heißt es: apparet quanto studio quantaque diligentia sancti doctores nisi sint populum ad studium et lectionem inducere scripturarum et sanctorum librorum. Nr. 6: Die heilige Schrift ist den Menschen gegeben zur Unterstützung des in ihren Herzen wonenden, aber verdunkelten und zumal durch die weltlichen Geschäfte in den Herzen der Laien verdunkelten natürlichen Gesetzes; daher non utique videtur eis illicitum, imo vero valde necessarium quod hujusmodi adminiculo devotorum librorum pro illustratione et adjutorio legis naturalis utantur et certis temporibus, ad se redeuntes de occupationibus, legant et in quibus excesserint, in speculo scripturarum videant. Nr. 7: Ipsi laici frequenter legunt et discunt carmina mundana carnalia et diabolica — — similiter legunt libros in vulgari editos de bello Trojano, de Rolandino, de formositate Dianae etc. et tamen viri literati et intelligentes propter hoc eos non reprehendunt vel prohibent; sed satis irrationabile esset si amplius deberent laici a scripturis divinis prohiberi, quibus ad amorem Dei accenduntur et ad desiderium patriae caelestis inflammantur et ad mundi contemtum informantur, quam a praedictis fabulis. Nr. 8: Laici tenentur scire ea quae expresse omnibus in divina lege praecipiuntur vel expresse prohibentur, secundum doctores theologiae et etiam secundum juristas. Unde tenentur ad minus scire decem praecepta et peccata mortalia quae expresse in divina lege ponuntur prohiberi — — si ergo talia tenentur scire, non utique peccant si legunt et discunt libros in vulgari editos de decem praeceptis et peccatis mortalibus aliisque hujusmodi pertractantes etc. Nr. 9: Multa sunt juris positivi quae laici quilibet secundum statum et officium scire tenentur — — unde illi qui reprehendunt in laicis lectionem et studium librorum teutonicalium, multo melius facerent et Deo gratius agerent, si unicuique laico persuaderent ut quilibet secundum statum suum et officium libros in vulgari editos haberet, quos illis temporibus legeret quibus otiosis fabulis et negotiis inutilibus solet occupari, et illis temporibus quibus in tabernis potantes et inebriantes se tempus inutiliter et male expendunt, circa lectionem ejusmodi librorum impenderent. Sehr schlagend, aber auch bezeichnend für den in gewissen Beziehungen sehr niedrigen Stand der damaligen Bibelforschung ist das nun folgende Argument Nr. 10: Tota scriptura primo et originaliter in tali idiomate est conscripta, in quo ab illis propter quos fuit scripta principalius, ab omnibus melius et generalius potuit intelligi: hoc intellige de scriptura canonica. Totum enim vetus testamentum, secundum B. Hieronymum in diversis epistolis et prologis bibliae, pro maxima parte Hebraeis hebraico sermone fuit conscriptum, et totum novum test. in graeco, excepto evangelio Matthaei quod Hebraeis hebraico sermone conscripsit, similiter excepta epistola Pauli ad Hebraeos, quam quia scripsit Hebraeis, hebraico similiter sermone dictavit. Et quidam etiam excipiunt epistolam Pauli ad Romanos, quam, ut dicunt, scripsit in latino. Et hoc dicit frater

Nicol. de Lyra super ad Rom. et in principio super 1. ad Cor. Si igitur apostoli et prophetae spiritu sancto inspirati in illis linguis libros suos scripserunt quibus vulgariter utebantur illi quibus scripserunt — — irrationabile videtur quod jam solum ipsa scriptura legi debet in latino et non quocumque idiomate possit a legente melius intelligi. Nr. 11: Plures sanctorum illis quibus praedicaverunt scripturas divinas in alia lingua jam editas ad idioma illorum quibus praedicaverunt transtulerunt, ut videlicet non solum audirent in sermonibus, sed etiam legerent ex libris. Nr. 12: Si propter hoc s. scriptura in latinum aliaque transfusa est eloquia, ut hanc omnes per orbem nationes legere et intelligere possent; utique non propter hoc in latinum transfusa est eloquium, ut latinum nescientes eam legere vel intelligere non deberent. Nr. 13: Von den heiligen Vätern in Ägypten ist es bekannt, daſs sie sehr fleißig in der Schrift laſen; nun aber waren sie zum größeren Teile illiterati, und nur die wenigsten verstanden Latein oder Griechisch: so ist es denn warscheinlich, daſs sie die Schrift in ihrer Mutterſprache laſen sicut in aegyptiaco vel consimili. Ein beſonderes Intereſſe bietet widerum Nr. 14, ſofern darin jener kritiſche Geiſt Groots ſich bezeugt, welcher ſeine Schüler veranlaſste und in den Stand ſetzte, für die Herſtellung eines verbeſſerten Textes der Vulgata Sorge zu tragen (ſ. o. S. 697). Die verſchiedenen Völker der Erde haben die scriptura canonica in ihrer Sprache; womit jenes Actor. II gegebene Zeichen erfüllt iſt, quod omni lingua esset lex spiritus sancti promulganda. Demnach haben ſie die Hebräer hebräiſch, die Griechen griechiſch — eine Tatſache, die allgemein bekannt iſt, nam in his duabus linguis vetus et novum testamentum primordialiter est conscriptum, und — ſetzt Zerb. in ſehr bemerkenswerter Weiſe hinzu — in his linguis divina scriptura magis est authentica quam in latino; nam scriptura in latinum translata semper ex editione hebraica vel graeca corrigitur et emendatur si quando oritur ambiguitas latini sermonis, sec. Hieron. in ep. ad Suniam et Fretelam. So haben ferner die Chaldäer die Schrift in chaldäiſcher Sprache (quae editio chaldaica in tantum etiam erat authentica apud Judaeos ut ipsi ea uterentur quodammodo quasi glossa veritatis hebraicae, quia in verbis aliquibus erat facilior quam editio hebraica ut dicit frater Nic. de Lyra in quadam quaestione). Ebenſo beſitzen die Bibel in ihrer Mutterſprache die Syrer, Araber, Goten, Ägypter, Slaven, Ruſſen. Ja ſogar die Indier, färt Zerb. ſehr kün fort, haben in ihrer Sprache das Evangelium, überſetzt von Bartolomäus, u. ſ. w. Und ebenſo wie die canonica scriptura in verſchiedenen Sprachen vorhanden iſt und geleſen wird, iſt's auch mit den Werken der sancti doctores und s. scripturae expositores. Auch dieſe haben nicht alle nur in einer einzigen Sprache geſchrieben, ſondern viele lateiniſch, viele griechiſch; und viele urſprünglich griechiſche Werke ſind ins Lateiniſche, und umgekehrt auch wol lateiniſche Werke ins Griechiſche überſetzt. Und wider andere Schriftſteller haben ihre Bücher in anderen Sprachen abgefaſst. Si igitur — ſo ſchließt Zerb. — sancta scriptura tam canonica quam non canonica in diversis habetur idiomatibus conscripta et legitur paene in omnibus linguis quae sub caelo sunt; quae est ratio vel quae causa quod non debeat legi in teutonico, sicut legitur in arabico vel slavico? Endlich Nr. 15: Si est illicitum laicis et illiteratis s. scripturam legere; aut est illicitum quia malum, aut est illicitum quia prohibitum. Keines von beiden aber iſt der Fall. Es iſt nicht malum — — imo legere divinam scripturam et scire eam est praecipuum instrumentum ut homo possit fieri bonus et vitare malum — — item: malum non cavetur nisi cognitum, sicut nec bonum amatur incognitum; non est ergo malum scire etiam malum. Ebenſowenig iſt das Leſen der s. scriptura prohibitum; quia nullibi nec in theologia nec in jure inhibitum reperitur, imo ubique recommendatum. Licet tamen verum sit quod quidam libri sermonum in vulgari editi articulos continentes haereticales sint prohibiti in quodam rescripto quod incipit „Ad apostolatus“: sed boni et devoti libri non sunt ibi prohibiti, imo magis sunt per idem rescriptum a sensu contrario approbati. Quare sequitur — ſo endet dieſer ganze Abſchnitt des Zerboltſchen Buchs — quod non

sit laicis illicitum s. scripturam legere vel habere in lingua propria, sed est ipsis multum meritorium, a sanctis et doctoribus consultum et laudatum. Zur Unterstützung aller dieser 15 Argumente hat Zerb. eine große Menge von Autoritäten beigebracht. Neben den biblischen Zeugnissen treten Augustin, Hieronymus, Cäsarius Arel., Gregor, Cassianus, demnächst Nikolaus de Lyra und Thomas Aq. am häufigsten auf; auch das kanonische Recht wird citirt, und beiläufig kommt unter dem Ehrennamen philosophus auch einmal Aristoteles vor. — Der zweite Auszug aus Zerbolts Schrift bei Revius, mit dem Titel: De precibus vernaculis, umfasst kaum vier Quartseiten; dennoch gibt auch diese kurze, an 1 Kor. 14 angeknüpfte und durch Belege aus Kirchenlehrern erläuterte Ausfürung des Themas uns reiche Gelegenheit, der Feinsinnigkeit und Gedankenschärfe Zerbolts uns zu erfreuen. Wenn er hier von den Vorzügen spricht, die das Sprechen deutscher Gebete vor dem Sprechen lateinischer für den Laien habe, so denkt er dabei vornehmlich an die Psalmen, die wie die übrigen üblichen Kirchengebete nach allgemeiner damaliger Sitte lateinisch gebetet wurden. Er räumt ein, dass sowol beim Beten lateinischer als beim Beten deutscher Gebete der gleiche affectus (die gleiche Andacht) im Gemüte des betenden Laien sein könne; dagegen entbehre der Laie, wenn er in einer ihm unverständlichen Sprache bete, den Segen des Gebets, welcher aus dem intellectus der Gebetsworte hervorgehe. Und diesen Segen entbehre er deshalb, weil fast die ganze Frucht des Gebets auf der Aufmerksamkeit beruhe. Es seien aber vier Arten der Aufmerksamkeit zu unterscheiden: erstens die oberflächliche, welche nur auf den Wortlaut der Gebete gerichtet sei — eine solche fruchte wenig; zweitens die Art der Aufmerksamkeit, welche sich an den Wortsinn halte — davon werde der Betende Frucht haben, wenn die Worte selbst ihrem Buchstaben nach einen Akt der Devotion ausdrückten (ex ista attentione reficitur mens quando verba psalmi vel orationis quam legimus aliquam devotionem ad literam sonant, sic ut ibi: „miserere mei Deus; Domine in furore"); die dritte Art der Aufmerksamkeit sei die intellectualis, d. h. diejenige, welche auch aus den Worten einen geistlichen Sinn zu ziehen wisse (quando etiam ex verbis psalmi vel vocalis orationis trahitur sensus spiritualis) — durch diese Art der Aufmerksamkeit könne der Betende immer erquickt werden (refici); die vierte Art der Aufmerksamkeit endlich bestehe darin, dass der Betende, wärend er die Gebetsworte spreche, seine Aufmerksamkeit auf Gott richte und den Gegenstand, um den er betet (quando homo attendit Deum et rem pro qua orat). Von diesen vier Arten der Aufmerksamkeit könne der des Lateinischen unkundige Laie, wenn er lateinisch bete, nur zwei haben: die ziemlich fruchtlose erste und die vierte, die ihm jedoch weit mehr nütze, wenn er nicht lateinisch, sondern in seiner Muttersprache bete; dagegen die zweite und dritte Art der Aufmerksamkeit seien dem Laien, wenn er lateinisch bete, nicht möglich, und ebendamit verschließe sich ihm der große Segen, welcher gerade mit diesen beiden Arten der Aufmerksamkeit für gemeine Leute (communibus hominibus) verbunden sei. Und daraus entnimmt denn nun Zerb. den Schluss: quod sine dubio melius et fructuosius est laicis se exercere in orationibus in lingua quam intelligunt quam ea quam ignorant. Ullmann, den ich ebenso wie Böhringer selbstverständlich in meiner Darstellung fortwärend vor Augen habe, auch da, wo ich, was meist der Fall ist, seiner von der meinigen abweichenden Ansicht nicht ausdrücklich erwäne, gibt die obigen Gedanken Zerbolts über die Aufmerksamkeit beim Beten in folgender Fassung wider, vgl. Ref. v. d. Ref. II, S. 123: „Es gibt im Gebet eine vierfache Art von Aufmerksamkeit oder Hinwendung des Gemütes. Zuerst eine oberflächliche auf den Wortlaut, wodurch der innere Sinn wenig Narung empfängt; sodann eine Aufmerksamkeit auf den Wortverstand, wodurch die Seele Narung empfangen kann, wenn das Gebet etwas Andächtiges enthält; ferner eine geistige Aufmerksamkeit, wenn aus den Worten ein geistiger Sinn entnommen wird; endlich eine vierte Art, wenn sich der Mensch zu Gott hinwendet und zu dem Gegenstand, für welchen er betet". Dem füge ich ein paar kritische Bemerkungen hinzu, um an einem weiteren Beispiele zu zeigen, wie sehr durch einen nicht selten bemerklichen Mangel an exegetischer Genauigkeit der so

verdienstvolle Gelehrte den Wert seiner kirchengeschichtlichen Untersuchungen beeinträchtigt hat. So ist es eine irrtümliche Ansicht, wenn er in vorstehendem „Aufmerksamkeit“ mit „Hinwendung des Gemüts“ identifizirt; und diese Ansicht ist um so befremdlicher, da sie, wenn begründet, eine Konsequenz in sich schlösse, deren Seltsamkeit schon allein hätte hinreichen können, ihre Unmöglichkeit darzutun. Danach nämlich müsste Zerbolt eine Art gemütlicher Hinwendung gekannt haben, welche sich nur auf den Wortlaut der Gebete bezieht. Es ist ferner durchaus unzulässig, intellectualis attentio und spiritualis sensus, also Worte von sehr konkreter Bedeutung, durch „geistige Aufmerksamkeit“ und „geistigen Sinn“, also durch einen identischen abstrakten Ausdruck zu übersetzen. Und endlich hätte auch das so prägnant gebrauchte, auf das Substantiv attentio zurückweisende Verb attendit keineswegs durch die so allgemein und unbestimmte Phrase „sich hinwendet“ widergegeben werden dürfen. — Zerbolt stand, als er, auf einer Reise begriffen, im J. 1398 zu Windesheim starb, im 31. Lebensjare.

2) Haben wir in ihm einen Mann kennen gelernt, der durch die Schärfe seiner Definitionen und Distinktionen, durch den streng geordneten Gang seiner Folgerungen beweist, dass die Anhänger Groots, wenngleich sie der Fesseln des Scholasticismus sich entschlugen, doch nicht aufhörten, die durch die scholastische Methode geförderte Zucht des Denkens hochzuschätzen; so wenden wir uns nun zwei Männern zu, welche als die Hauptvertreter des im Kreise der fratres devoti gepflegten mystischen Elementes anzusehen sind. Es ist Hendrik Mande (nicht: Maude, wie noch Delprat irrtümlich schreibt, S. 227) und Gerlach Peters (Gerlacus Petri, Pieters). Ist überhaupt alles, was sich bei Groot und seinen Jüngern Mystisches findet, vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, auf den Einfluss Ruysbroecks zurückzuführen, dessen bedeutendste Schriften in Bruder- und Schwesterhäusern gelesen wurden; so sind es doch insonderheit jene beiden Männer, die sich in Ruysbroecks spekulativ-mystische Anschauungen tiefer versenkt haben und nicht bloß durch die allgemeine Atmosphäre, in welcher ihre Werke sich bewegen, sondern auch durch ihre Ausfürungen im einzelnen vielfach an jenen großen südniederländischen Mystiker erinnern.

Hendrik Mande (mit dem Beinamen: der Nordniederländische Ruysbroeck) ist nach seinen äußern Lebensumständen uns nur wenig bekannt. Er wurde um das Jar 1360 zu Dortrecht geboren. Als junger Mann ward er Hofschreiber bei Wilhelm VI., Grafen von Holland, und dessen Gemalin. In dieser Stellung hatte er Gelegenheit, Gerhard Groot predigen zu hören. Er ward auf das mächtigste ergriffen, one jedoch sogleich sich entscheiden zu können. Das innere Ringen des Herrn mit ihm nahm eine Gestalt an, in welcher seitdem wärend der ganzen Zeit seines durch schwere und langwierige Krankheitsleiden geplagten Lebens der Umgang mit der himmlischen Welt ihm vermittelt wurde, die Gestalt der Vision. Wir haben schon öfter in unsrer bisherigen Darstellung von Visionen zu erzälen gehabt; und sie sind allerdings in den Genossenschaften Groots ganz gewönliche Vorkommnisse gewesen. Selbst die praktischsten, in ihrem ganzen Handeln verständigsten und nüchternsten Naturen wissen davon aus eigner Erfarung zu sagen. Es wird zum Belege hiefür kaum ein interessanteres Geschichtchen geben als das, worin Joh. Busch, der Klosterreformator (De ref. mon. bei Leibn. Scriptor. II, S. 940) seine eigenen Erlebnisse dieser Art beschreibt. Als er einst zur Visitation im Kloster Steterburg bei Wolfenbüttel sich aufhält, sagt ihm eine Nonne, se in extasi mentis raptam in caelum, ubi Dominum Jesum in magna vidit claritate, beatam Virginem Mariam, infinitos angelos et sanctos. Das erzält Busch der Herzogin Helene, Gemalin des Herzogs Heinrich von Braunschweig und Lüneburg, bei Gelegenheit eines Besuches am Hoflager zu Wolfenbüttel; und es entspinnt sich darüber das folgende Gespräch. „Mirum est“ — beginnt die Herzogin gegen Busch — „quod diabolo creditis qui ipsi hoc ostendit. Si non essetis sacerdos, merito comburi deberetis“. Busch erwidert: „Visio ejus esse potuit a diabolo et potuit etiam esse a Deo et bono angelo seu ex natura propria; et quamdiu aliquid boni inde sequitur, quare illam ad bonum non interpretarer?“ Aber die Herzogin beruhigt sich bei dieser Antwort nicht und widerholt,

Busch müsse verbrannt werden, wenn er nicht glaube, dass der Teufel der Nonne erschienen. Da wird Busch unwillig; „ego pedem meum ponam“ — spricht er — „apud pedem vestrum; aut ego vos comburam, aut me comburetis. Non videtis quod sum sacerdos? Quomodo audetis vos opponere sacerdoti? Ego omni die in caelum trahi consuevi, ubi Deum video et omnes angelos, beatam Virginem et omnes sanctos; ubi loquor cum Deo, et Deus ita vere mihi respondet, sicut evangelium verum est“. Dass die Herzogin auch durch diese Versicherung Buschs nicht überzeugt wird, wie Busch weiter berichtet, gehört zu unserer Geschichte eigentlich nicht mit hinzu; jedoch verlont es sich, den Grund zu erfaren, der die Herzogin auf dem Standpunkte des Unglaubens zurückhält. Sie sagt: „Hoc ego bene credo quod Deus vobis respondet per evangelium“. Und vergeblich ist die fernere Bemerkung Buschs: „Si ego omni die sic elevor in caelum, quid mirum si monialis ista semel tracta fuit in caelum?“ — Waren aber solche außerordentliche Ereignisse im Leben Buschs und, wenn in seinem, gewiss auch im Leben vieler anderen fratres devoti etwas ganz gewönliches, so dass man kein Aufhebens davon machte, dann müssen die visionären Erlebnisse Mandes, von denen so viel unter seinen Zeitgenossen die Rede war, doch noch durch ganz besondere Eigentümlichkeiten von den änlichen Erlebnissen anderer sich unterschieden haben. Dieser Unterschied bestand, wenn wir das Chron. Windes., diese Quelle über das Leben Mandes (S. 452 folg.) vergleichen, teils in einer ungemeinen Lebendigkeit und sinnlichen Naturwarheit der Erscheinungen; teils in dem wunderbaren Inhalt derselben, in den Geheimnissen, die dadurch Mande offenbart wurden, teils endlich darin, dass Mandes Visionen sich öfters nicht in einem einzigen Akte abschlossen, sondern zu einer, aus mehreren Scenen zusammengesetzten Geschichte sich erweiterten. Als der Herr mit ihm rang um den Besitz seiner Seele, erschien er ihm in menschlicher Gestalt, mit Nägeln ans Kreuz geheftet, und zeigte ihm in seinen fünf Wunden sein frisches Blut. Und so erschien er ihm drinnen und draußen, in Haus und Kirche und an gar vielen andern Orten, und erschien ihm nicht einmal, sondern immer wider und wider; und machte ihm an diesen Wundenmalen selbst, den Zeichen warer Liebe, und an der Beschaffenheit seines Körpers deutlich und klar, was und welcherlei und wie Großes er selbst für ihn erduldet, damit er nicht länger säume, den Gluten dieser Liebe irgend welche Vergeltung zu zalen und mit ganzem Herzen für immer sich zu ihm zu wenden. Und die treueste Liebe siegte, und am Ende fülte er sie, weinte bitterlich und gab mit Freuden auf ewig dem Heiland sein Herz. („Hujusmodi ergo redemptionis nostrae xeniis in lacrimas saepe resolutus“, sagt Busch von ihm im Chron. Windes.; wer dächte dabei nicht an jenes bekannte Lied von Novalis?) Er verließ sein Amt und begab sich nach Deventer zu Florentius und den Brüdern, von welchen er freundlich aufgenommen wurde; aber schon im J. 1395 siedelte er nach Windesheim über, und blieb dort bis gegen das Ende seines Lebens, one jedoch jemals canonicus zu werden (Redditus in ordine permansit eo quod ad sacros ordines certis de causis non potuit promoveri). Hoch betagt starb er um das J. 1430 im Regular-Kloster Sion zu Beverwijk. — Er gilt als einer der ausgezeichnetsten Schreiber und Illuminatoren unter allen Brüdern; aber noch bekannter und berühmter ward er als Schauer. „Magnae fuit devotionis“ — sagt Busch — „et extaticae contemplationis, ut numquam a lacrimis missam audiendo se contineret; flebat autem uberrime Dei liquefactus amore et offensionis suae timore. Praesertim quum ad eucharistiae venerabile sacramentum erat accessurus, tunc totus in lacrimas videbatur resolutus, ut chori pavimentum seu corporis indumenta lacrimis mundaret“. Wenn er durch den Kloster-Umgang hindurchging, schritt er mit nach oben gerichteten Augen und Händen, um so auch äußerlich zu bekunden, dass sein Reich nicht sei von dieser Welt, sondern vielmehr vom Himmel. — Über einen Cyklus von Visionen, die ihm einst an Mariä Himmelfart in einer Folge zu teil geworden, hat er einen kleinen Aufsatz in der Landessprache geschrieben, welchen Busch unter dem Titel: Apocalypsis, sive revelatio fratri Henrico Mande ostensa super statu patrum devotorum canonicorum regularium defunctorum, ins Lateinische übersetzt

und in sein Chron. aufgenommen hat. Mande redet darin von sich in der dritten Person, indem er erzält, was ihm an jenem Tage des Morgens früh begegnet, da er in seiner Zelle sitzend sein Herz zu Gott erhoben. Er wird entrückt im Geiste (raptus in spiritu) und in eine wunderbare Stille versetzt, worin er sich und alles vergisst. In dieser Stille hört er etwas wie einen unendlich süßen Ton und sieht mit den inneren Augen seiner Vernunft (intellectus) nicht in irgend einer Gestalt ein Gleichnis oder Bild, sondern in einer unaussprechlichen Weise wie Gott sich selbst genießt in sich selbst und in allen Kreaturen, und wie er selbst seine eigne Freude ist und eine über alles Geschaffene erhabene Herrlichkeit (quomodo Deus fruitur se ipso in se ipso et in omnibus creaturis, et quomodo idem ipse sui ipsius gaudium est et gloria super omnia creata). Ganz hingegeben in den Genuss dieses Anblicks, in welchem er immer bleiben möchte, ruft ihm eine überaus liebliche Stimme, süßem Harfenton vergleichbar, zu: „Gehe hinaus und schaue die Königin des Himmels in ihrer Herrlichkeit, zu welcher sie vom Höchsten emporgehoben ist". Und sogleich sind seine inneren Augen geöffnet, und er sieht eine unzälbare Menge Engel, aller Kreatur der Welt unfasbar, Gott allein dem Schöpfer bekannt, alle mit einer unaussprechlichen Klarheit angetan, je nachdem die einzelnen von Gott geordnet worden waren. Und alle stimmen an den lieblichsten Sang mannigfaltiger Melodieen, und bringen Gott Preis und Dank für die überschwengliche Herrlichkeit und Klarheit, die er seiner liebevollsten und gebenedeieten Mutter Maria verliehen hat, und die sie ewig behalten soll. Darauf sieht er die unbegreifliche Vielgestaltigkeit zalreichster heiliger Stände, den einzelnen bekleidet mit den eigenen Tugenden und Gnadengaben, die er in seinem Leben sich erworben hat; über das alles aber haben sie an ihrer Kleidung noch einen einzigartigen Schmuck, herrürend von den Verdiensten (de meritis) unsers Herrn Jesu Christi. Auch sind alle mit goldenen Kronen gekrönt, die einen jedoch mit glänzenderen als die anderen, ein jeder nach dem Maß seiner Verdienste und Tugenden. Diese alle in Prozession einherschreitend singen zusammen das Responsorium: „Felix namque es sacra Virgo Maria et omni laude dignissima", dass der ganze Himmel zu singen schien. Darauf sieht er denn Maria selbst in aller ihrer königlichen Herrlichkeit mit allen ihren Jungfrauen, durch Kleidung und Schmuck vor allen ausgezeichnet. Der Glanz des Edelsteins, den sie trägt, ist so außerordentlich, dass an diesem Glanze die einzelnen Heiligen das Maß ihrer eigenen Verdienste und wie weit diese von den Verdiensten Marias übertroffen werden, auf das deutlichste erschauen können. Ihr Haupt schmückt die kostbarste Krone und ein Kranz von blauen, weißen und roten Blumen, welche die göttliche Schauung (contemplationem divinam), ihre einzigartige Keuschheit und ihre ware Geduld bezeichnen. Danach sieht er Augustin, jenen Heiligen, nach dem die Regular-Kanoniker sich nennen, zusammen mit allen Aposteln, Märtyrern und Bekennern. Und siehe! er hält an der einen Hand Gerhard Groot, an der andern den ersten Prior von Windesheim, Joh. Vos. Und Magister Gerhard trägt ein Kleid von Gold, das seine göttliche Liebe bedeutet, und darüber einen Mantel, der oberwärts grün und unterwärts rot ist zum Zeichen, dass in ihm göttliche Weisheit mit glühender Nächstenliebe verbunden ist. Und dem Mantel sind in wunderbarer Weise eingewebt die Namen aller, vom ersten bis zum letzten, die durch sein Vorbild und seine gesunde Lehre zu einem guten Leben hatten bekehrt werden sollen (fuerant convertendi). In der Hand aber hält er ein goldenes, mit Edelsteinen ringsum besetztes Kreuz (pro eo quod propriae naturae et carnis concupiscentiae tunc multum consuetae mortificationem et verarum virtutum a paucis tam spiritualibus quam saecularibus hominibus parum tunc curatarum acquisitionem praedicare coepisset). Und mit änlichem Schmuck angetan sieht der entzückte Schauer noch weiter eine große Menge anderer Personen, die auf Erden zu der Genossenschaft Groots gehört haben, Regular-Kanoniker, Mitglieder von Brüderhäusern (presbyteri, clerici et fratres) und Schwestern. Auch sieht er, wie alle Jungfrauen einem von der heiligen Agnes gefürten Lamme folgen; und jede einzelne hat ihr eigenes Lamm und zusammen singen sie den Hymnus: Jesu corona virginum. Es ist ein feierlicher Zug, in dem sich alle die

genannten Verklärten vor den Augen des Schauers bewegen zu dem Throne der Herrlichkeit hin, auf dem der Herr Jesus Christus sitzt. Und wie der Zug vor dem Throne angelangt ist, da nimmt der Herr seine geliebte Mutter zu sich und läßt sie sitzen an seiner Seite, und mit erhobener Stimme singt er selbst und die ganze himmlische Kurie mit ihm: Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te etc. Und wie diese Antiphone zu Ende, beugt die ganze Schar das Knie und singt das Responsorium: Salve Maria gemma pudicitiae etc. Darauf aber sieht der Schauer, wie ein gewisses überaus glänzendes und unaussprechliches Licht, das vom Angesichte Gottes ausgeht, alle Engel und Heiligen zu großer Herrlichkeit und Fröhlichkeit also entzündet, daſs sie, vor allzu hoher Wonne außer sich geraten, aus- und zurückzufließen (reeffluere) scheinen in eben jenen Ort, von wo das Licht ausgegangen; und eine solche Fülle ist in ihnen allzumal (tam pleni sunt), daſs, wie der Schauer bemerkt, welcher deutlich eines jeden Herz erblickt, mit unaussprechlicher Liebe sie auch ineinander überfließen. Selbst solche, welche noch hienieden im irdischen Leibe wallen, auch etliche derer, die jetzt noch im Fegfeuer sind, gewart der Schauer dort im Himmel, und einen jeden in dem Zustande, in den er schließlich gelangen wird. Jenen ganzen himmlischen Zug hat er von morgens früh bis zum Abend ununterbrochen im Geiste vor sich; außerdem sieht er mit seinem inneren Auge die himmlischen Geheimnisse und die unendliche Herrlichkeit, welche weder durch Worte erklärt, noch durch ein Gleichnis bezeichnet werden kann. Auch reden ihn manchmal einige der Seligen gar freundschaftlich an; unter andern der Prior von Windesheim, auch Herr Florentius und Herr Joh. Brinckerinck. Und diese letzteren sagen ihm insonderheit, wozu das alles, was er geschauet, von dem Herrn ihm gezeigt worden sei: „Animadverte nunc frater charissime, quam stulti et fatui sunt qui propter breve tempus, quo suas concupiscentias et delicias consequuntur, gloriam tam infinitam negligunt et amittunt. Utinam saperent et intelligerent ac novissima providerent! melius utique et ferventius quam faciunt se haberent. Sed quid dicemus? Novit Dominus qui sunt ejus. Haec autem tibi sunt ostensa, ut illis ea manifestes, si forte qui ejusmodi sunt exinde se emendent, et qui ferventes sunt ferventiores ex hoc efficiantur, quoniam finis omnium cito appropinquabit. Te ipsum etiam respice et in patientia animam tuam possidere sollicite conare“. Und damit hat die Vision ihr Ende erreicht. Der aber, welcher, nachdem er außer sich geraten, sie geschauet, fängt, wie er wider zu sich gekommen (ad se ipsum reversus), recht bitter an zu weinen, weil er selbst noch hienieden bleiben soll; das Andenken aber an das, was er geschauet, behält er seitdem immer hauptsächlich vor Augen. „Benedictus Deus in donis suis, nunc in tempore et in aevum. Amen!“ so schließt Mandes Apokalypsis. (Wie anziehend dieselbe auch ist, so würde ich doch auf eine ausfürlichere Mitteilung mich nicht eingelassen haben, wenn mir nicht bekannt wäre, wie selten in den Bibliotheken der Niederlande und Deutschlands, in öffentlichen wie privaten, das Chron. Wind. geworden ist, worin der Aufsatz sich findet. Selbst Böhringer, der kein einziges Citat daraus hat, scheint dieses für den Geschichtsschreiber des Groot und Florentius unentbehrliche Hilfsmittel nicht gekannt zu haben.) Indem ich mich jeder Bemerkung über den psychischen Ursprung, über Inhalt und Form der in jener Apokalypsis erzälten Vision enthalte, erinnere ich nur an das eine, wie auch diese Erzälung in ihrem tendenziösen Schluſs eine Bestätigung dessen ist, was ich im Anfange dieses Art. (s. ob. S. 679) über die Unterordnung des Mystischen unter das Ethische in der Geistesrichtung Groots und seiner Jünger gesagt habe. Noch manche andere Visionen Mandes erzält in seinem Chron. Joh. Busch, der persönlich mit ihm bekannt war, einst auch von ihm zu der extatischen Jungfrau Lydewigis (vgl. über deren Visionen Hirsches Prol. II, erste Hälfte, S. 317 fg.) geschickt wurde, um derselben ein von ihm verfaſstes Büchlein (devotum quemdam libellum teutonicum) zu überbringen. Unter diesen andern Erzälungen Buschs ist eine besonders liebliche. Als einmal Mande außerhalb des Klosters zu Windesheim spazieren geht, sieht er ein wunderschönes Knäblein im Tore sitzen. Er nimmt es auf, und unter Umarmungen und Küssen fragt er: O schöner Knabe, sag mir, wie du

heißt? Und fromm antwortet der: „Lamm est nomen meum.“ Und als dann Mande weiter fragt: „Wer hat dich hieher geleitet?“ antwortet ihm der Knabe: „Dies ist meines Vaters Haus, und dies sind meine Brüder“; und sogleich springt er vom Arm herab und ist verschwunden. Mande aber, von allzugroßer Süßigkeit in seinem Innern erfüllt, bringt Gott seinen Jubelbank dar. — Es konnte nicht fehlen, daſs der Ruf eines solchen Schauers auch viele Fremde herbeizog, um durch ihn Kunde von dem Schicksal der Seelen ihrer verstorbenen Lieben zu empfangen und zu erfaren, ob denselben zu helfen sei. Kamen derartige Fragen an Mande, dann benutzte er die Zeit seiner Meſs-Andacht oder seines nächtlichen Primen-Gebets dazu, sich für jene Seelen flehend zu Gott zu wenden; und hatte er schweigend und unter vielen Seufzern und Tränen seine Andacht vollendet, dann sah er sie in einer Vision. Und je nachdem er sie im Himmel oder im Fegfeuer gesehen, beschied er die Anverwandten, und im letzteren Falle beriet er sie auch, wie sie ihnen helfen könnten, videlicet per missas et trecenaria (daſs sind officia triginta missarum, quae totidem diebus peraguntur pro defunctis, vgl. Du Cange), per vigilias et psalteria, seu pauperum eleemosynas ceteraque similia. Und wie er in diesen Beratungen seine Nächstenliebe erwies, so war es dieselbe Liebe, die ihn auch zum Schriftsteller machte. Nach Buschs Angabe verfaſste er vierzehn Büchlein de vita spirituali, mentis devotione et interna in Deum contemplatione, revelationes sibi factas tamquam de alio quodam fratre in cella sua sedente in diversis capitulis juxta materiae congruentiam eisdem interponens. Die Titel derselben gibt Busch an wie folgt: 1) Liber unus, quomodo veterem hominem cum actibus suis exuere debemus et Christo nos unire, habens novem capitula; 2) Liber de intimis Domini nostri Jesu Christi et septem viis quibus itur ad ea, habens quindecim capitula; 3) Liber de perfecta amoris altitudine et de viis ad eam perveniendi, tredecim habens capitula; 4) Liber de sapida sapientia, duodecim habens capitula; 5) Speculum veritatis; 6) Liber de luce veritatis; 7) Liber de tribus statibus hominis conversi, in quibus consistit perfectio vitae spiritualis; 8) Amorosa querela amantis animae ad Deum suum pro liberatione tenebrarum defectuumque suorum; 9) Allocutio brevis amantis animae cum amato suo; 10) Liber de praeparatione internae nostrae habitationis; 11) Liber de vita spirituali et devota, et in quibus consistit, et ejus impedimenta; 12) Liber de vita contemplativa, in quibus consistit, et ejus impedimenta; 13) Dialogus sive collocutio devotae animae cum amato suo et responsio ejus ad animam devotam; 14) Liber de raptibus et collocutionibus cum Deo et Dei secum, decem habens capitula secundum decem revelationes diversis temporibus sibi factas. — Omnesque libros praefatos — setzt Busch hinzu — in franceno et teutonico propria manu pulchre descriptos librario teutonicorum librorum in Windesem reliquit ut debuit custodiendos cunctisque petentibus fratribus et externis benigne accommodandos. — Alle diese Schriften waren bis zum J. 1854 öffentlich unbekannt; da wurden drei derselben, welche der Prediger van Iterſen zu Leiden in der vormaligen Weespschen Klosterbibliothek (die seit 1847 mit der königl. Bibliothek zu Gravenhage vereinigt ist) entdeckt. Der teilte sie Moll mit, welcher vermittelst des obigen Titelverzeichnisses sie als Schriften Mandes erkannte und herausgab (vgl. Molls Brugman I, S. 259—313). Die von Busch teutonisch genannte Sprache, in der sie, wie alle übrigen Schriften Mandes, verfaſst sind, ist dieselbe, in welcher Groot seine Zedelijke Toespraak (s. ob. S. 692) geschrieben, in welcher wir auch von Thomas von Kempen, der übrigens als Schriftsteller sich sonst nur der lateinischen Sprache bedient hat, eine kleine Sammlung von Kernsprüchen besitzen (unter dem Titel: Von goeden woerden te horen ende die to spreken, vgl. Hirsche, Prol. I, S. 291 folgg.). Es ist wesentlich dieselbe Sprache, in welcher auch Ruysbroeck seine mystischen Anschauungen dargelegt hat; nur daſs bei dem Südniederländer Ruysbroeck eine größere Anzal französischer Fremdwörter vorkommt als bei dem Norduiederländer Mande. Die germanischen Philologen nennen diese Sprache die mittelniederländische. Sie unterscheidet sich von dem Mittelniederdeutschen dialektisch nicht erheblich und wird von dem, welcher Fritz Reuter lesen kann, viel

leichter verstanden als die gegenwärtige holländische Schriftsprache. Zum Beweise, wie mühelos die Lektüre der in dieser Sprache verfaßten herrlichen Geisteserzeugnisse Mandes und anderer ist, setze ich die niederländischen Titel jener drei von Moll herausgegebenen Schriften hieher, indem ich sie mit den von Busch unter Nr. 7, 9, 10 angefürten lateinischen Titeln zu vergleichen bitte. Nr. 7 wird genannt: Een boekskijn van drien staten eens bekierden mensche, dairin begrepen is een volcomen gheestelic leven. Nr. 9 ist betitelt: Een corte enighe sprake der minnender sielen mit haren gheminden. Der Titel von Nr. 10 endlich ist: Een boekskijn van der bereydinghe ende vercieringhe onser inwendigher woeninghen. Später entdeckte Moll aus Buschs Verzeichnis noch Nr. 8 unter zwei verschiedenen Titeln, von welchen der hier folgende dem obigen lateinischen am genauesten entspricht: Een mynlike clage der minnender zielen tot horen gemynden om verlost te werden van horen gebreken. Dies Schriftchen ist abgedruckt im 5. Jargang des Kalenders für die Protestanten in den Niederlanden, 1860, S. 116—122. Nr. 4, 5 und 6 des Buschschen Verzeichnisses (Vanden zeven gaven des heiligen geest, ende eerst van der gaue der smakender wijsheit; Een spiegel der waerheit; Dat boec van den licht der waerheit), die Moll handschriftlich besitzt, sind zur Zeit noch nicht herausgegeben. — Alle diese selbst in den längsten Perioden klar stilisirten, in mittelniederländischer Sprache oder, wie Mande selbst sagt, „in duutsche“ (Moll, Brugm. I, S. 269) verfaßten Schriften zeichnen sich aus durch eine Innigkeit und Tiefe der Empfindung, durch eine Blütenfülle der anschaulichsten Bilder, durch einen Ernst der Gesinnung, für welchen das Leben eine ethische Lebensaufgabe ist. Wärend sie in ihren Grundanschauungen und der zum Ausdruck derselben gewälten Terminologie, sowie in der äußerlich logischen, mit vielen Widerholungen verbundenen Dispositionsweise den engsten Zusammenhang mit Ruysbroeck verraten, zeigen sie in jenen scharf hervorgekehrten praktischen Wendungen den Schüler Groots. In Gedanken und Worten stimmen sie vielfach mit Äußerungen des Thomas von Kempen sowol in dessen allgemein als echt anerkannten Werken als in der noch immer hie und da als zweifelhaft angesehenen Imitatio Christi auffällig überein. In Berücksichtigung der unserm Artikel gesteckten Raumgrenzen gestatten wir uns, obwol es sich darum handelt, einen Klassiker der mittelniederländischen Kirche in die deutsche Litteratur einzufüren, nicht mehr als einige kurze Mitteilungen aus Nr. 7, der ersten unter den drei Schriften Mandes, welche Moll in seinem Leben Brugmanns hat abdrucken lassen. Es ist die Schrift über die drei Stände eines bekehrten Menschen. Der Einleitung liegt als Text zum Grunde jener bekannte Spruch Joels 2, 12 und 13: Convertimini ad me in toto corde vestro etc. Nachdem diesem Spruche gemäß das ware Wesen der Bekehrung, als eines innerlichen Vorgangs, dargestellt ist, werden als die drei Stände oder Stufen des Lebens der Bekehrten, ebenso wie dies. von Ruysbroeck geschieht, das werkende (activa), das ynnighe (devota), das scouwende (contemplativa) Leben bezeichnet und als solche nach verschiedenen Gesichtspunkten näher beschrieben. So zerfällt die Schrift in drei Hauptteile, deren jeder mit einer Begriffserklärung beginnt. 1) Das werkende Leben wird erklärt als ein sterbendes Leben und besteht darin, daſs wir die Sünden zum Sterben dahingeben lernen und die Tugenden üben, und daſs wir unsere Natur unterdrücken und niederhalten mit Buße, das ist mit Fasten, Wachen und Beten, mit Werken der Barmherzigkeit und Liebe, und mit auswendiger Arbeit, die not und nützlich ist nach besonnener Entscheidung („na bescheydenheit“, discretio). In weiterer Ausfürung dieses ersten Teils ist die Rede von vier Punkten, in welchen dies „werkende“ Leben gelegen ist, von sieben Tugenden, die zu vollkommener Aneignung desselben gehören, von sechs Punkten, die dabei sehr hinderlich sind. 2) Das ynnighe Leben, das Mande auch das geistliche oder inwendige Leben nennt, schildert er im zweiten Hauptteil als ein solches, darin der Mensch lebet nach dem Verlangen und dem Adel des Geistes, so daſs er innig ist zwischen sich selbst und Gott und eingekehrt ist bei sich und bleibt bei seinem einfältigen Grunde, nicht nach außen sieht und sich zerstreuet in Beschäftigung mit leiblichen oder sinnlichen Dingen

(menichvoldich op lijflike of op sinlike dinghe), sondern seines eigenen Grundes innerlich warnimmt und denselben sauber und ledig hält, in allen Dingen sich seiner selbst entäußert und sich bemühet an Gott mit Liebe festzuhangen. Dies innige Leben nennt der Verf., indem er immer neue Redeweisen gebraucht um es zu veranschaulichen, ferner eine Wanderung über Zeit in Ewigkeit, ein Durchbrechen und Verlassen seiner selbst und aller Mannigfaltigkeit und ein Genießen göttlicher Gegenwart. Es ist ihm ein rechter Weg zu Gott, eine inwendige Freude und warhaftiger Friede und eine Freiheit im heiligen Geist. Es ist ein Fülen Gottes; es hat hellen Verstand; es hat einen Vorschmack Gottes in der Zeit und ein Genießen Gottes in der Ewigkeit. In der weiteren Ausfürung dieses Teils, die ähnlich angelegt ist wie die des ersten, benutzt Mande u. a. zwei Stellen aus Jesaias (30, 15 und 47, 5), um das Schweigen und Hören zu empfehlen. Es ist gut, sagt er, dass der Mensch schweige, d. h. von allen unnützen Worten und Gedanken oder Phantasieen, und sich selbst über sich selbst erhebe, d. h. dass man alle zeitlichen Dinge und alles das man denken oder sich einbilden (ymaginieren) mag, Körperliches oder Geistiges, zurücksetzet und aufklimmet in die Unbekanntheit und Dusterheit, darin man Gott unbewusst (in onwete) schauen mag. Und dann sollen wir hören, was der Herr in uns innerlich spricht, denn er spricht Frieden zu seinem Volk. Wir sollen gehorsam sein der göttlichen Manung und den Bewegungen des heiligen Geistes und der Gnaden und seiner Gaben warnehmen, und sie nicht vergeblich empfangen, sondern damit wirken; so mögen wir geschickt werden, noch mehr Gnaden zu empfangen. — Am Schluss dieses zweiten Hauptteils kommt Mande zu einer Äußerung über das Leben und Leiden des Herrn. Er sagt: In allen unseren Sitten und Werken sollen wir immer gedenken des demütigen, heiligen Lebens unsers lieben Herrn Jesu Christi und uns darnach schicken nach allem unserem Vermögen; denn in seinem Leben mögen wir finden ein Muster und einen Spiegel aller Heiligkeit. Sein Leiden und seine Pein sollen wir immer in unserem Herzen haben oder tragen und alle unsere Leiden darauf beziehen (al ons liden dairtoe trecken). Wir sollen auch nicht allein gedenken des äußern Leidens, das er um unsertwillen gelitten hat, sondern wir sollen vielmehr gedenken der großen Liebe, die er immer zu uns gehabt hat und noch hat, vermöge welcher Liebe und Mitleids mit uns er Mensch geworden ist, auf dass er uns zu Gott, d. i. göttlich machen möchte (opdat hy ons Gode, d. i. godlic maken mochte). Und, wie der Prophet sagt, er reinete sich wie ein Held den Weg seiner Leiden zu laufen, auf dass er uns vom ewigen Tode erlösen möchte und mit ihm zu Erben machen des ewigen Reichs. An dies und dergleichen sollen wir denken, auf dass wir erweckt werden mögen zu seiner Liebe; denn, wie der heilige Augustin sagt: Gott, der aus Liebe zu uns gestorben ist, dem mögen wir nicht besser widerlonen und besser danken als mit Liebe. Darum lasst uns sehr uns bemühen unsern lieben Herrn zu lieben, so werden uns alle Dinge zum besten kommen. — Schon in dem ersten Hauptteile hatte Mande eine Stelle über das Leiden Christi, die wir hier, weil sie seinen Gedanken vervollständigt, nachholen. Er sagt dort (Moll, Brugman I, S. 241): Dass die Passion und das Leiden unsers Herrn Jesu Christi einem jeden von uns dienen mag in seinen Übungen, beruht darauf, dass (ist dat) wir sie beziehen und ordnen (ordineren) können zu unserem Nutzen, denn, wie der Prophet sagt, da mag man Honig suchen aus einem Stein, d. i. daraus mag man ziehen Süßigkeit der Devotion vermittelst Mitleiden (vgl. über diesen in der Mystik sowol im allgemeinen, als insbesondere auch in der mystischen Betrachtungsweise der Anhänger Groots höchst wichtigen Begriff der compassio Hirsches Prol II, zweite Hälfte, S. 75 u. 76) und Öl der Barmherzigkeit aus dem allerhärtesten Stein; und da findet der Mensch ein Haus oder eine Wonung, d. i. die leichtfertigen und störrischen Menschen finden da, woran sie sich sättigen oder erweichen mögen zur Innigkeit; und die Turteltauben, d. i. die Demütigen und Angstvollen, die hier seufzen und klagen um ihre Sünden, finden da ein Nest, d. i. ein sicheres Vertrauen und eine feste Zuversicht, ihre Jungen hineinzulegen, d. i. ihre Seufzerchen und Gedanken darin zu befestigen, nämlich dass sie

vermittelst der Passion und der Verdienste unsers lieben Herrn selig sollen werden und das selige Leben erlangen. — 3) Ganz besonders ist es der dritte Hauptteil, der vom scouwenden Leben handelt, worin sich die treffendsten Analogieen zu nicht wenigen Stellen der Schriften des Thomas von Kempen finden, in dichtester Menge vor allem in demjenigen Traktat des Thomas, worin derselbe die ihm gewönlichste Stufe kontemplativer Mystik in der Richtung auf das Spekulative hin überschreitet. Es ist der großartig angelegte und durchgefürte Tractat De elevatione mentis (von Hirsche in s. Prol. II, erste Hälfte S. 57 folg. zum ersten Male auf Grund eines Autographs des Vf. selbst kritisch genau abgedruckt, auch nach Form und Inhalt erläutert). Ich beschränke mich auf diese Hindeutung, indem ich mich spezieller Parallelen fast ganz enthalte. Das schauende Leben, sagt Mande, geht über Bilder und Formen und über alles, was man mit Worten ausdrücken oder begreifen kann. Es ist ein liebevolles (mynlic) Entsinken des Geistes in den tiefen Abgrund der Gottheit und eine liebevolle Vereinigung mit Gott vermittelst der Nachfolge der Güte Gottes und eine stille Ledigkeit sonder äußeres Werk, mit erhöheten Kräften und einem unwandelbaren Gemüte, hinaus über alle Unledigkeit (onlede, Beschäftigung) und Mannigfaltigkeit und über Zeit in Ewigkeit. Dies schauende Leben besteht in vier Punkten: in einer Abkehr von allen zeitlichen Dingen; in einem Genießen Gottes und göttlicher Einsprache (inghewoirdicheyt); in einer Erhobenheit des Geistes über Zeit in Ewigkeit und in einem hellen Anstarren der bloßen Gottheit (claer aenstaren der bloser godheid) oder in einem Erkennen (bekennen) der ewigen Warheit. Hierin liegt unsere höchste Vollkommenheit und unsere ewige Seligkeit. Dazu gehören sieben Punkte: hohe Begierden, innige Gedanken mit Ausdauer (bybliven), Jubilieren, Ruhen und Fülen, Schauen und Genießen. — — In diesem hohen schauenden Leben werden wir gehindert auf dreierlei Weise: erstens dadurch, dass wir nicht völlig sterben, d. i. uns selbst nicht bis in den Grund demütigen und verleugnen unter Gott und alle Kreaturen; zweitens dadurch, dass wir uns selbst zu sehr suchen und meinen in geistlicher Gemächlichkeit; drittens dadurch, dass wir zu sehr hingekehrt sind auf unsere eigenen Weisen und Gutdünken und zuweilen auf unser eigenes Selbstbehagen und unsere Weisheit. Könnten wir diese drei Hindernisse durchbrechen und überwinden und über uns selbst hinausgehen (overliden) und alle unsere Werke, die Gott durch uns wirkt, also dass wir in unserer Selbst-Erhobenheit (verhevenheit ons selves) einfältig leiden könnten das Einwirken Gottes und unser selbst ledig bleiben, d. i. dass wir uns von allen den guten Werken, die Gott durch uns wirkte, nichts nicht (niets niet) zuschrieben, sondern dass wir Gott alle Ehre und Lob dafür gäben, und dass wir Gott sein Werk wirken ließen, wie und was er wollte, one irgend ein Antragen (andraghen, beantragen), und dass wir wären wie ein lediges Instrument Gottes, d. i. dass er mit uns tun möchte wie und was er wollte, also dass wir innerlich bereit wären, alles das, wovon wir wüssten, dass es ihm angenehm wäre, zu tun so gut wir vermöchten, und zu lassen was er verbietet, und dass wir auch bereit wären, alles das zu leiden, was Gott uns sendete oder über uns verhängte von außen oder von innen, in Zeit oder Ewigkeit: so würden wir fülen in uns vollkommene Einigung mit Gott und unmittelbar getrieben (ghewrocht) werden von dem Geiste Gottes und von ihm reichlich begabt. Aber so lange als wir von den Bildern und Zwischenstufen irgendwelcher zeitlichen Dinge festgehalten werden (verbeelt sijn of vermiddelt van etc.), und wir uns noch gleich halten der Welt, und uns nicht zu Grunde gehen lassen, sondern uns selbst mit Hangen am Eigenen (eyghenscap, proprietas) und mit natürlicher Liebe (lieften) besitzen und mit verlangender Zuneigung (minnen) noch hangen an Kreaturen und sinnlichen Dingen: so lange mögen wir Gott in uns vollkommen nicht fülen noch mit Gott vereinigt werden. Aber wenn wir abgelegt haben alle Mittel und Ungleichheit, also dass wir frei und ungehindert sind von innen, so mögen wir erleuchtet werden und Gott genießen und lieben. Wenn wir stehen los und ledig von innen und in einer göttlichen Gleichheit mit Gott, so mögen wir mit Gott vereinigt werden, und so wird Gott unser Wirt (Moll liest weerc, was er, weil sinnlos,

[illegible] vermute weert, vgl. Ruysbroeck, Werke I, S. 152); denn Gleich-
heit [illegible] Sache der Liebe und Einigung, denn alles Gleiche liebt seines-
gleichen. — — [illegible] auch diese außerordentliche Gabe des Schauens,
[illegible] Gnade [illegible] und nicht aus eigener Klugheit, unter keine sichere Regel
[illegible] Lehre beschließen: so findet man doch manche Wege und Übungen,
[illegible] Gottes Gnade sie zu erlangen. So müssen sich die Menschen
[illegible] und bemühen, unserm lieben Herrn mehr anzu-
[illegible] und mit Lieben, als dass sie sich hingeben
[illegible] Beschäftigung (onlede) one Not oder dem Lesen
[illegible] zu beklagen ist, so gibt es viele Geistliche in
[illegible] Klöstern, welche die warhaftige Kunst und
[illegible] gelegen ist und in der Warheit, nachlassen, und
[illegible] Werke richten, als ob das genug sei zu einem
[illegible] geliebter Herr sagt: Seid vollkommen, wie
[illegible] ist. Nach Vollkommenheit sollen wir streben;
[illegible] nicht möglich: entweder vorwärts oder rück-
[illegible] will, ist schon rückwärts gegangen. Mit dem
[illegible] nach dem was vor uns ist, und vergessen
[illegible] zusehen was uns fehlt, und darnach streben,
[illegible] Sprichwort: wer nach einem goldenen Wa-
[illegible] ausdauernde Arbeit überwindet große
[illegible] bemühen, wie wir zu unserm lieben Herrn
[illegible] liebsten Willen leben; denn Gott
[illegible] geschaffen, dass sie ihren Adel (edel-
[illegible] Schaffellen niederschreiben mag, an-
[illegible] dass sie heilige Tempel Gottes sein
[illegible] himmlischen Jerusalem vermittelst der gött-
[illegible] welche göttliche Weisheit von St. Pau-
[illegible] seinem Schüler, beschrieben und genannt:
[illegible] Gott vermittelst der Liebesbegierde; welche gött-
[illegible] Künste geht und davon geschieden ist wie die
[illegible] Künste der Welt lehren die Magister (meysters),
[illegible] Gottes allein one irgend ein Mittel. Die gött-
[illegible] Einleuchtung und himmlische Einträufelung
[illegible] in des Menschen Herz, aber die anderen
[illegible] geschrieben auf Felle. Aber nun stehen viele Geist-
[illegible] Buchstaben) und lassen die Warheit stehen. Sie
[illegible] die Frucht stehen, und verzehren ihr Silber d. i.
[illegible] nicht in Brot, d. i. nicht in solchen Dingen, durch
[illegible] und genärt möchte werden. Darum gibt es so viele, die
[illegible] die Dinge nicht zu begreifen und zu verstehen, die dem
[illegible] schlafen so viele und haben zu ihre inwendigen
[illegible] sollten. Denn sie haben ihre Vollkommenheit nur
[illegible] und Übungen, und darin bleiben sie stehen, und
[illegible] sagt: eins ist not, dass wir nämlich alle
[illegible] Übungen zu dem Zwecke tun, um vermittelst un-
[illegible] Übungen kommen zu können zur Liebe Got-
[illegible] mit ihm. Und wird etwa jemand innerlich erweckt
[illegible] einem schauenden Leben, dann verspottet man ihn und
[illegible] er Federn habe, und rät ihm zu bleiben bei den
[illegible] und Übungen, nicht bedenkend, dass diese sinnlichen
[illegible] und Wege sind, aber Gottseligkeit und Schauung
[illegible] das Ende von allen Übungen. Solche Spötter hören
[illegible] insonderheit zu denen die das Ordenskleid und den
[illegible] angenommen haben, dass leibliche Übung zu wenig
[illegible] Gottseligkeit zu allen Dingen gut ist und die Verheißung
[illegible] Lebens hat. Die Teufel fasten und wachen allezeit

und werden doch nimmermehr ins Himmelreich kommen. Auch sind viel gelehrte Leute, die laut singen und viel lesen; aber sie sollen hören was geschrieben steht: nicht lautes Rufen, sondern Liebe lautet in den Oren Gottes. — — Auch findet man wol manche, die große Arbeit tun von außen, und doch werden sie damit das ewige Leben nicht erlangen; denn das Warum ist nicht das richtige. Dagegen mag man für war halten, dass Gottseligkeit und feurige Liebe und Begierde nach Gott und ein lebendes Festhangen an ihm das ewige Leben erlangt, hätte man gleich weder Hände, noch Füße, noch Zunge, um äußere Werke oder Übungen damit zu tun. Das soll man indes nicht so verstehen, als ob auswendige Werke und Übungen der Tugenden etwas schlechtes seien; sondern dass man nach dem Beispiel des Herrn Jesu Christi und vieler guter, berühmter Heiligen, die wunderbare Bußwerke vollbracht haben, in allen den äußeren und inneren guten Werken mehr ansehen soll die Ursache des Werkes und das Ende als das Werk selbst. Alle guten Werke, wie Fasten, Wachen, Lesen und andere äußere Arbeit, soll man darum tun, um vermittelst solcher Übungen zu kommen zur Reinheit des Herzens und vermittelst jener Stufen aufzusteigen zur Vollkommenheit der Liebe. Die Werke, die daran hindern, wie gut sie auch scheinen, sollen wir scheuen. Werden alle diese Werke, die außerhalb getan werden, außerhalb der Liebe getan, so sind sie nicht verdienstlich zur Erlangung des ewigen Lebens. Aber wer warhaftige Liebe hat, der kann nicht verloren gehen; denn der hat in allen seinen guten Werken mehr vor Augen das Ende und die Ursache des Werkes. Auch schreibt der sich selbst nichts zu von allen den guten Werken, die Gott durch ihn wirkt, sondern Gott schreibt er Lob und Ehre zu von allen guten Werken. Und er ist ein lebendiges, williges Werkzeug Gottes; denn was er weiß oder verstehen kann, dass es Gott lieb ist oder dass er es von ihm begehrt, das bemühet er sich nach seinem Vermögen zu tun, und zu lassen was Gott ihm verbeut. Und er ist bereit alles zu leiden, was Gott über ihn kommen läßt, hier und in der Ewigkeit; denn wo die Liebe ist, da muss sie wirken, sonst ist es keine Liebe, wie der hl. Gregor sagt. Aber mag sie auch viele große gute Werke wirken; sie wird davon nicht aufgeblasen, und sie richtet die nicht, die das nicht vermögen; sondern sie freuet sich über eines jeglichen Fortschreiten und bestärket jeden in seinem Vorsatze und sie rechnet eines jeglichen Fortschritt für sich selber an und als gehörte er ihr. — — Soweit Mande. Ich breche ab in der Überzeugung, dass das, was ich mitgeteilt habe, meinen Lesern, sofern dieselben einen tieferen Einblick zu gewinnen wünschen in Geist und Herz der Kreise, welche der Gegenstand dieser Darstellung sind, eher zu wenig als zu viel gewesen ist.

3) Ist Mande sowol in den Niederlanden als anderswo bis vor kurzem kaum bekannt gewesen, so ist Gerlach Peters, zu dem wir uns nun wenden, auch erst in neuester Zeit und zwar erst seit dem Jare 1859, wo Moll in dem Kerkhist. Arch. eine Monographie über ihn veröffentlicht hat (S. 145—246), recht bekannt geworden. Gerlach Peters fürt den Beinamen „Alter Thomas“ wegen der Verwandtschaft, die er mit Thomas als Schriftsteller hat, obwol, da er von beiden der beiweitem ältere ist, man erwarten sollte, dass nicht er nach Thomas, sondern Thomas nach ihm genannt worden wäre; aber der ältere Mann hat, weil er weniger berühmt geworden, dem jüngeren und berühmteren bei der Namengebung weichen müssen. Indes verdient auch Gerlach sowol als Schriftsteller wie als Mensch die höchste Auszeichnung; und wir dürfen, seitdem wir wissen, wer er gewesen, ihm selbst in der gedrängtesten Darstellung der Stiftungen Groots einen Platz nicht versagen. Hatten wir über das Leben Mandes wegen Mangel an ergiebigeren Nachrichten nur wenig mitzuteilen, so stehen uns in betreff Gerlachs reichere Quellen zu Gebote. Teils findet sich im Chron. Wind. (S. 520—533) eine an charakteristischen Zügen sehr reiche, mit der Gefülswärme eines persönlichen Verehrers von Joh. Busch verfasste Biographie, teils bietet eine von Moll aufgefundene, aus Groots Hause zu Deventer stammende Handschrift, welche über eine größere Reihe von Zeitgenossen Groots biographische Notizen enthält, manches Interessante (vgl. Moll, Brugman I, Vorrede VI folg.). Wenn wir Gerlach hier dicht neben Mande stellen, so geschieht dies, weil er neben diesem der Hauptvertreter der mystischen

Richtung im Kreise der Jüngerschaft Groots ist. — Er ward zu Deventer im Jare 1378 von bemittelten Eltern geboren. Seine gelehrte Bildung empfing er auf der dortigen Schule. Für das Reich Gottes gewann ihn Florentius, der von Anfang an eine besondere Sympathie für ihn empfand und dessen Lieblingsschüler er wurde und blieb. Die Entscheidungsstunde schlug ihm, als er einst an Mariä Lichtmess bei der Aufführung eines geistlichen Schauspiels mitwirkte. Er spielte die Hauptperson — die Mutter Maria, welche das Jesuskindlein zu tragen und in einer gewissen Scene des Stücks auf dem Altare als Opfer niederzulegen hatte. Ehe er in die Kirche ging, vermante ihn Florentius, er solle, wärend er das Jesuskindlein opfere, zugleich sich selber opfern und das Gelübde unbefleckter Keuschheit ablegen. Der Vermanung versprach er zu folgen; und es ward verabredet, dass wenn Gerlach am Altare auf die Kniee sinke, dies für Florentius, der dem Schauspiele beiwonte, das Zeichen der Erfüllung des Versprechens sein solle. Als der erwartete Augenblick erschien, als Gerlach niederfiel, sang Florentius in seinem Herzen: Te Deum laudamus. Wie lange Gerlach ferner den Einfluss des Florentius im persönlichen Umgange mit ihm in seinem Fraterhause zu Deventer erfaren, ist nicht bekannt. Florentius selbst bestimmte ihn, Deventer mit Windesheim zu vertauschen, wo seine zur Kontemplation geneigte Natur ungestörtere Befriedigung finden konnte. Welchen Eindruck sein ganzes Verhalten unter den Klostergenossen zu Windesheim gemacht, wie er zugleich Ehrerbietung und Liebe davon getragen, sagt uns Busch mit beredtem Wort. Ihn selbst schildert er so (Chron. Wind. p. 527): „Erat vir procerae competenter staturae, vultu serenus et angelicus, moribus quietus, verbis dulcis et exemplaris — absque eo quod in se latebat intrinsecus. Et quid illud? Nimirum justitia, pax et gaudium in Spiritu sancto, libertas et primitiae spiritus, deliciae charitatis, adoptio filiorum, gloria conscientiae bonae et regni quod intra ipsum fuit; de praesentia sancti Spiritus Christum portans in pectore et templum exsistens gloriae sanctae Trinitatis“. Unter den Mitbewonern des Klosters war ihm vor allen Joh. Schutken befreundet, ein älterer Kleriker, der, wie er selbst, früher dem Fraterhause zu Deventer angehört hatte und zu Windesheim als „frater consiliarius“ mit der Seelsorge der im Kloster lebenden Kleriker und Laien betraut war. Das war ein äußerst merkwürdiger Mann, welchem Busch, der ihn persönlich kannte, in seinem Chron. Wind. (S. 575—590) ein Denkmal innigster Verehrung gesetzt hat: ein glühender Geist in einem abgezehrten, anscheinend nur aus Haut und Knochen bestehenden Körper; von unaufhaltsamem Tätigkeitsdrange zum Besten der Brüder, den ganzen Tag unausgesetzt fleißig. Meist war er in seiner Zelle, wo neben Gebet und Meditation Abschreiben von Büchern und Noten, mit besonderer Vorliebe Übersetzen erbaulicher lateinischer Schriften in die Landessprache, auch wol Dichten frommer Lieder ihn beschäftigte; aber auch außerhalb der Zelle, als librarius librorum teutonicorum des Klosters, als täglicher Vorleser beim gemeinschaftlichen Essen der Laienbrüder, hatte er regelmäßig zu tun. Was ihn insbesondere zu Gerlach hinzog, das war die gleiche Neigung beider zur Devotion und Kontemplation; und auch darin war er dem jüngern Gerlach ein treuer und erfarener Berater. Dies väterlich-freundschaftliche Verhältnis zu Gerlach blieb unwandelbar, und dauerte unverändert auch dann noch fort, als der letztere durch Empfang der priesterlichen Weihe zu einer höheren Rangstufe erhoben war. Ja Schutken half ihm selbst zu dieser Erhebung, welcher die außergewönliche Kurzsichtigkeit Gerlachs, die es ihm unmöglich machte, aus den auf dem Pult aufgestellten großen Chorbüchern von ferne her zu lesen oder zu singen, hinderlich war. Er schrieb ihm mit Beihilfe des Priors Joh. Vos zwei Antiphonarien und ein Gradual in kleiner Form und Schrift, die er dicht vors Auge halten und bequem lesen konnte. — Zwei Charakterzüge sind es, die in dem Wandel Gerlachs von seinen Biographen vor allen andern hervorgehoben werden: sein völligster und einfältigster Gehorsam gegen seine Vorgesetzten und die feurige Innigkeit und Demut seiner Frömmigkeit. Zum Ruhme seines Gehorsams erzält Joh. Brinckerinck in einer seiner Kollatien folgende Anekdote. Einst — es ist kurze Zeit nach Gerlachs Übersiedelung nach Windesheim — wird ihm befohlen,

die Pferde von der Weide zu holen; da aber die Hunde ihn noch nicht kennen, bellen sie ihn an und drohen zu beißen. Da setzt er sich nieder und redet die Hunde an: „Ich soll gehorsam die Pferde holen; wollt ihr nicht leiden, dass ich's tue, so geht ihr hin und holt sie!" Und sogleich — erzält Brinckerinck weiter — liefen die Hunde davon und holten die Pferde und trieben sie vor's Kloster. Ausführlich schildert Busch im Chron. das andächtige Wesen Gerlachs, welches in seinen Äußerungen oft die höchsten Stufen der Entzückung erreicht und zu solchen Äußerungen durch das Amt eines sacrista, welches er eine zeitlang verwaltete, die lebhafteste Anregung empfing. Zu dem ganzen 19. Kap. des 2. Buchs van der chierheit der gheesteker brulocht, worin Ruysbroeck van geesteliker dronkenheiden handelt, ist Gerlach der lebendige Kommentar. Busch erzält: „Saepe intra Te Deum et alia devota cantica in spiritu elevatus anterioribus aliquando pedum articulis vix pavimentum contingere cernebatur, ut raptus in spiritu putaretur. (Änliches lesen wir über Thomas v. Kempen, vgl. Hirsche, Prol. II, erste Hälfte, S. 76 u. 77.) Fratribus ergo chorum egressis ipse solus, quum esset sacrista, ibidem remansit oculisque ac manibus in caelum elevatis devotionis spiritum, quo fuerat inebriatus, chorum pertransiens inusitatis moribus, verbis et indiciis evaporare consuevit". Wurde er, was öfter geschah, im Gespräch oder auf den Spaziergängen, die er mit den Brüdern im Obstgarten des Klosters machte, plötzlich von einer besondern Gnade Gottes ergriffen, so pflegte er sich mit den Worten zu verabschieden: „Fratres ad cellam oportet me redire, ibi me unus exspectat" (ein Zug, den wir gleichfalls bei Thomas finden). Auch bei der gemeinschaftlichen Malzeit war er ganz Andacht; „nihilo minus tamen ab extra egregie manducavit tamquam suam devotionem inhianter quaereret in scutella". Er wusste aus Erfarung, „quod corpore per abstinentiam singularem debilitato et ita hoc modo capite dyscrasiato spiritus omnino ab interiori contemplatione impeditur". Er hatte einige Sprichwörter, die nach verschiedenen Seiten hin sein Inneres zeigen. Im Unglück pflegte er zu sagen: Dominus Deus noster adhuc vivit; zu den Menschen: Grates sint omnibus per quos panem meum possum lucrari; zu sich selbst: Festina consummari; in proximo vocaberis, oder auch: Tacere, cedere et inclinari. Die Aufrichtigkeit seiner Hingebung an Gott wurde durch eine äußerst schmerzliche Steinplage, die ihn jarelang heimsuchte, auf die allerhärteste Probe gestellt. Dankbar umfasste er die Bürde, die Gott ihm auferlegte, und richtete nun in allen seinen Affekten und devoten Übungen dahin sich ein, dass er, wie er früher in Weisheit und göttlicher Schauung Fortschritte gemacht hatte, so jetzt nicht weniger in warer Geduld und im Danksagen, nachdem sein Herz erleuchtet worden war, gleichfalls es weiter bringe. Denn wiewol Gott — bemerkt hier Busch — aus Barmherzigkeit den Menschen die Sünden der Schuld nach erlässt, so verhängt er doch seiner Gerechtigkeit gemäß Strafe über die Vergehungen — entweder in der Gegenwart oder in der Zukunft. Und so flehete denn Gerlach zu dem Herrn, dass er durch das Bad der Buße und das Wasser der Trübsale, wodurch nicht allein die Schuld, sondern auch die Strafe gesünt wird, ihn rein wasche und widertaufe und durch das Reinigungsfeuer dieses Lebens nach seinem Wolgefallen ihn küle und reinige, damit er nach dem Ende dieses Lebens keiner weiteren Reinigung bedürfe. Und das Flehen — färt Busch fort — erhörte der Herr, und prüfte und reinigte seine Seele in der Röstpfanne der schwersten Krankheit; und je näher sein Ende, desto mehr steigerte er die Glut der reinigenden Qualen, damit jenes zukünftige Straffeuer (vindex illi ignis futurus) um so weniger an ihm noch zu reinigen finde, nachdem er zuvor freiwillig durch die Flamme des Reinigungsfeuers der Gegenwart selbst hindurchgegangen. Er hatte die furchtbarsten Schmerzen auszustehen und war dennoch nicht allein geduldig, sondern dankbar. Er hatte die Kraft, den schmerzlichsten Gang ad urinandum fast scherzhaft mit einem Gang ad capitulum gravissimum zu vergleichen; und war gerade deshalb für seine Leiden so dankbar, weil Gott dergleichen Gastgeschenke (xenia) nur seinen allerliebsten Freunden als eine ganz besondere Auszeichnung zu geben pflege. In solcher Gesinnung hat er die Plage getragen unwandelbar geduldig, bis er, 33 Jare alt

geworden, am 18. Nov. 1411 verschied. Die Übungen, die er in den letzten Jaren seines Lebens täglich in seiner Zelle zu halten pflegte, hatte er, wie es unter den Brüdern häufig war, sich selber ausgearbeitet; auf Pergamentheftchen (membranis quaternulis), Lappen (petiis — so ist zu lesen statt petris, wie in dem Text der mit Druck- und andern Fehlern erfüllten, bisher einzigen Ausgabe des Chron. Wind. zweimal steht) und verschiedenen Blättern niedergeschrieben, lagen sie zerstreut umher. Als er nun sein Ende nahen fülte, sprach er gegen den Prior die Bitte aus, er möge die Exercitien, die er nicht für andere, sondern nur für sich geschrieben, zusammensuchen und nach seinem Tode verbrennen. Aber der Prior erwiderte freundlich: was daraus werden solle, das möge er ihm zu entscheiden überlassen. So sind sie gerettet worden; wir aber werden den so geretteten Exercitien wie den übrigen uns erhaltenen Schriften eines Mannes, der so gelebt und gelitten, ein ganz besonderes Interesse entgegenbringen.

Über die von Gerlach verfassten Schriften, von denen vor Moll nur das Soliloquium bekannt war, gibt Busch in seinem Chron. Wind. nähere Nachrichten, welche es Moll ermöglicht haben, durch neue Entdeckungen unsere Kenntnis von der schriftstellerischen Tätigkeit Gerlachs bedeutend zu erweitern. Ich charakterisire dieselbe im folgenden in Anknüpfung an die betreffenden Notizen bei Busch im Chron. Wind. 1) Qualia vero virtutum exercitia — heißt es dort S. 522 von Gerlach — in ipso clericatu suo assumpserit, quam bonum spirituale vitae et ineffabilis veritatis tunc in animo suo conjecerit fundamentum et a quanta perfectione inchoaverit, id suo Breviloquio liquido demonstratur, quod pro danda occasione spiritualis exercitii cuidam bonae voluntatis clerico intitulatur (der Text ist hier verderbt; vor intitulatur steht tunc componens, was keinen Sinn gibt), sic incipiens: „In tumultibus et accidentiis niti esse quietus et cuncta visibilia simplici oculo aspicere tamquam aliena; diu enim manebit parvus qui aliquid non aeternum magnum aestimat etc.“ Die hier genannte Schrift Gerlachs ist vielleicht seine Erstlingsschrift; jedenfalls gehört sie zu seinen frühesten litterarischen Arbeiten. Sie ist verfasst in clericatu suo, also vor 1403, wo er eingekleidet wurde; zu einer Zeit, da er das 25. Lebensjar noch nicht zurückgelegt hatte. Der bonae voluntatis clericus, für welchen er sie verfasst, ist nirgends genannt; ich habe die Vermutung, dass er es selbst gewesen. Der Titel: pro danda — clerico, welchen Busch anfürt, ist handschriftlich genau nachzuweisen; ebenso der Anfang: In tumultibus et accidentiis niti etc. Der hier vorkommende Infinitiv niti ist eine Abbreviatur für niti oportet oder dem änliches und hat ein Analogon an dem oben angefürten Sprichwort Gerlachs: tacere etc. Der ersten Ausgabe dieses Breviloquium, welche wir Moll zu verdanken haben (Arch. etc. p. 174—199), liegt eine Brüsseler Handschrift vom J. 1550 zum Grunde; aus einem anderen Brüsseler Codex stammen die Varianten, die Moll in Anmerkungen beigefügt hat. Ich selbst habe vor einigen Jaren die Freude gehabt, einen weit vorzüglicheren Text des Breviloquium in einer Wolfenbüttler Handschrift zu finden, welche im J. 1424 (vielleicht auch noch 1425) in monte St. Hieronymi, also in dem aus dem Chron. Wind. (S. 324) bekannten Fraterhause bei Hattem, auf Pergament in ausgezeichneter Fraktur geschrieben ist. (Eine genauere Beschreibung und ein Facsimile dieser zur Erledigung der Frage nach der Authentie der Imitatio Christi äußerst wichtigen Handschrift findet sich im 2. Bde., zweite Hälfte, meiner Prolegom.) Sowol der Text als die Disposition des Breviloquium in dieser Wolfenbüttler Handschrift zeigen erhebliche Vorzüge. Die nach Buschs obigem Citat im Anfange des Breviloquium vorkommenden Infinitive ziehen sich im Wolf. Text durch die ganze Schrift, wärend der von Moll benutzte Brüsseler Codex durchgehend die (allerdings weit bequemer zu verstehenden, aber eben deshalb verdächtigen) Imperative: nitere, aspice etc. hat. Noch mehr spricht für die größere Vorzüglichkeit des Wolf. Textes die von dem Brüsseler Codex vielfach abweichende Disposition, wodurch das Ganze des Gedankenganges sehr an Klarheit gewinnt. (Die Disposition ist im Wolfenb. Cod. durch dieselben Kapitel- und Paragraphenzeichen angedeutet, welche, im Brüsseler Thomas-Autograph der Imitatio Christi von mir aufgefunden, mich zu einer ganz

neuen, für das Verständnis äußerst förderlichen Disposition sämtlicher Kapitel der imitatio in meiner neuen Ausgabe derselben veranlaßt haben.) Das Breviloquium ist seinem Inhalte und Zwecke nach auf dieselbe Stufe zu stellen mit den conclusa etc. Groots, Quaedam notabilia verba etc. des Florentius und den mancherlei änlichen Schriftstücken, deren Abfassung im Kreise der fratres devoti so gewönlich war. Und daſs diese Schriftstücke ersichtlich zunächst und hauptsächlich zur Unterstützung der eigenen sittlichen Zucht verfaſst wurden, bestimmt sich im Zusammenhange mit der unter den Brüdern üblichen Verschweigung des eigenen Namens zu der vorhin geäußerten Vermutung, daſs als der im Titel des Breviloquium angedeutete bonae voluntatis clericus kein anderer als der Vf. selbst zu erkennen sei. Das kurze, zwar nicht systematisch angelegte, aber doch wol geordnete und in einfacher, klarer Sprache verfaſste Büchlein ist eins der schönsten Laien-Breviere, die geschrieben sind, durchwehet von einem heiligen erquickenden Frieden, durchglühet von der innigsten und demütigsten Gottes- und Nächstenliebe, voll ernster Mahnungen und weiser Ratschläge für jedes Lebensgeschick und jede Lebensbeziehung, für Arbeit, Ruhe, Gebet, für den ganzen Haushalt des äußern und innern Lebens. Die Herrlichkeiten der vita contemplativa werden kaum darin gestreift; dagegen waltet darin die Stimmung der devotio, also eben jene Stimmung, welche nach den Grundsätzen der fratres devoti die Grundstimmung jedes Herzens sein soll, und als solche der vita activa ihre Weihe gibt und durch Gottes Gnade die Seele auch auf die Höhen der contemplatio emporfürt. Kaum weiß ich, welche Stelle ich auswälen soll, um der abstrakten Unbestimmtheit dieser Charakteristik des Büchleins durch einige wenige Beispiele zu Hilfe zu kommen. Ich wäle fast aufs geratewol und bemerke, daſs die Paragraphenzal der Ausgabe Molls, der Text dem Wortlaut des Wolfenbüttler Codex entspricht. Aus § 11: Semper niti Dominum pure quaerere, non commodum vel consolationem suam, sed quidquid fuerit major honor Dei semper quaerere sive hoc fuerit per commodum sive per incommodum, consolationem vel desolationem, intus vel extrae et omnino sic esse contentus et dicere puro sentire tempora tribulationis: „Domine, tu scis cor meum; tu scis quod tam libenter volo esse in tribulatione, desolatione, tenebris et ariditate, sicut in magna consolatione et lumine, dummodo major honor tuus fuerit. Et ecce ego, minimus et novissimus in domo tua, obtuli parvum munusculum: totum scilicet quod sum, totum quod umquam possum, non quaerens me ipsum nec gloriam meam. Ideo rogo ex intimis meis quibus diligo te, ut non derelinquas me in tempore senectutis et tribulationis, in tempore quo videbor quasi ab omnibus esse derelictus; sed perfice gressus meos in semitis tuis, ut intelligant qui tribulant me quod non ex toto dereliquisti me, sed ut fidelis invenirer probasti me. Aus § 12: Multum desideraverunt (nämlich die im vorhergehenden genannten Heiligen) caelestem gloriam et totis praecordiis ad eam anhelabant: sed tamen magis studuerunt gaudium sanctorum hic in corde acquirere in cognitione veritatis et sapientiae, in reformatione omnium interiorum suorum ad imaginem Dei et exteriorum suorum ad conformitatem vitae Jesu, quam sensualem devotionem habere seu multum desiderare esse cum Domino eo quod non afficimur ad crucem Christi et libenter essemus ex tribulationibus. § 18: Tempore quo surgendum fuerit niti impigre et velociter surgere, tamquam qui multum de continuo profectu per somnum seposuit et neglexit; signandoque se signo sanctae crucis omnes vanas imaginationes, illusiones diaboli ac sompnia abicere. Intimo quoque affectu gaudere, quia illuxit sibi dies in quo multum poterit promereri ac in amore et cognitione Dei aliisque virtutibus proficere. Ad legendum matutinas se ferventer praeparare ipsasque cum reliquis orationibus suis attente dicere, sensum verborum intelligendo et ex intellectu affectum formando (vgl. ob. Zerbolt S. 719 und 720) cor ad Deum erigere. — 2) Ferner erwänt Busch einer von Gerlach verfaſsten und an seine leibliche Schwester Lubbe Peters gerichteten epistola teutonicalis, welche er durch Anfürung der ins Lateinische übersetzten Anfangsworte näher bestimmt. Diese Worte lauten: Homini vere interno nullum tempus breve est, quin se suo dilecto in eo

non possit emungere. Jene Schwester Gerlachs war Mitglied des Meister-Geertshauses zu Deventer und stieg dort bis zur Würde einer „procuratrix“ empor. Sie starb im J. 1413, zwei Jare nach dem Bruder. Ein ziemlich umfangreiches Bruchstück des von Busch namhaft gemachten Briefes hat Moll aufgefunden. Es ist in der Sprache des Originales geschrieben und hat ganz den Charakter des unter Nr. 1 besprochenen Breviloquium, mit welchem es öfters wörtlich übereinstimmt. Die Anfangsworte: Hoe hem een recht inghekiert mensche van binnen te oefenen plegheet, lassen keinen Zweifel über die Identität des Fundes. Außerdem aber hat Moll in einer andern Handschrift noch ein zweites Bruchstück eines Schreibens Gerlachs an dieselbe Schwester entdeckt, über dessen Verhältnis zum ersteren sich nichts bestimmtes feststellen läßt. Es erinnert nur durch seinen Ton und Inhalt gleichfalls an das Breviloquium. Vielleicht gehören die beiden Bruchstücke nur dem einen von Busch genannten Briefe an; darauf weist auch der Umstand hindeutet, daß es selbst in diesen Bruchstücken, deren zwei Moll nachgewiesene Handschriften nicht derselben Zeit angehören, an wörtlich übereinstimmenden Stellen nicht fehlt. Eine solche ist namentlich die folgende, die uns zur Genüge eine Vorstellung von dem Idiom zu geben, hersetze. Als Quelle benutzt ist die ältere der beiden Handschriften, welche Moll in die erste Hälfte des 15. Jarh. setzt. Die Stelle handelt in der dieser älteren Handschrift eigentümlichen, von der Weise der jüngeren mehrfach abweichenden Orthographie: Wi hebben al enen Vader, wi hevet allen van eenre spiese, dat is van der minne: wi hebben alle ene edelheit, dat is dat (wi) kinder Gods sijn; tot enen wederdeele wanderen wi: wi ghenaemen een lichaem, ende een yeghelic is een lit ander(e)inghe, ende yeghelic glorie dat is des andern glorie. Daeroem solle wi ons onderlinghe (onderwinden) soer minnen ende te samen ghoenighet sijn, ende hem ende medelijden, blide (freidlich) ende drovich sijn mit male anderen, ende wy moeten en (gebrauchtes Flickwort) solde hem sueken, meer wanderen een yeghelic wille laten, lisi hebben dat sijn broeder rustede (Ruhe gerne, ende te dienstbaerheit vorthinghe, als hem selven. — 3) Die beiweitem [illegible] gewordene Schrift Gerlachs, die ich neben [illegible] imitatio Christi für das hervorragendste halte, [illegible] Erzeugnissen aus den Kreisen der fratres de- [illegible] loquium. Auch dieses erwänt Busch. Es ist [illegible] Flammen vernichtet worden wäre, wenn Joh. Bos [illegible] Herzelager ausgesprochenen Wunsch hätte erfüllen [illegible] gleichem Titel: Soliloquium cujusdam regularis a [illegible] summum bonum se continuo colligentis (S. 524); [illegible] nennt er sie mit Rücksicht auf den Gebrauch, [illegible] Erbauung von ihr machte, kurz exercitia. Noch [illegible] Satz über die ursprüngliche Gestalt des Soliloquium [illegible] Er sagt (S. 524): Quem libellum in diversis [illegible] ad instinctum sancti Spiritus pro sua devo- [illegible] (nämlich Gerlach) per capitula non distinxit; [illegible] Scutken clericus praefatus post ejus decessum in [illegible] J. 1464, wo das Chron. Wind. beendet wurde) [illegible] capitulis praemissis, ipsum satis apte distinxit. [illegible] Bezeichnung regularis weist ebenso wie der in [illegible] von Busch gebrauchte Ausdruck in ipsa religione [illegible] Soliloquium von Gerlach erst nach seiner Einkleidung, also [illegible] verfaßt ist. Ist die Einteilung des Buches in [illegible] Überschriften derselben ein Werk Schutkens; so [illegible] die Anordnung der Folge lediglich von ihm her- [illegible] Das Soliloquium auf verschiedene Stücke Pergament [illegible] nicht auf jedem Stück nur ein einziges Kapitel [illegible] mehrere der kleineren Kapitel des Soliloquium [illegible] Gerlach selbst die Folge der einzelnen Teile des [illegible] haben — was um so warscheinlicher, da sie ihm

zu geordnet abwechselnder Erbauung dienen sollten. Ich füre diese scheinbar unbedeutenden Kleinigkeiten an, weil die Ansicht ausgesprochen ist, es sei das Soliloquium seinen einzelnen Teilen nach in einer Weise entstanden, welche die Annahme, dass dasselbe ein wolgegliedertes Ganzes bilde, ausschließt. Und doch erscheint es — wenigstens meiner Auffassung nach — als ein solches Ganze, welches von Anfang an von seinem Vf. zur Durchfürung eines allgemeineren fest ins Auge gefasten und im Auge behaltenen Grundgedankens bestimmt war. Diesen Grundgedanken finde ich im Titel des Buches ausgedrückt. Sowol die Kompositionsform, als den Inhalt deutet derselbe trefflich an. Nach seiner Form ist das Buch, wie der Titel sagt, ein Soliloquium; in der Tat, es sind Vorgänge im Innern der Seele, welche hier im warmen Tone des Ich und des Wir sich selber kund geben; und schon dieser eine Umstand umgibt die Lektüre des Soliloquium mit einem Reize, welcher dem Breviloquium wegen seiner stetig fortgehenden nüchternen, von aller persönlichen Bestimmtheit absehenden Infinitive niti, aspicere etc. fehlt. Aber auch der Inhalt und ganz besonders dieser wird in dem kurzen Titel treffend gezeichnet. Was wir in dem Soliloquium vom Beginn bis zum Schluss immer wider vernehmen, das ist die Stimme eines Mannes, der es vor dem Angesichte Gottes seine tägliche Übung sein lässt, das mit den mannigfaltigen Fasern seiner Gedanken, Empfindungen, Neigungen noch mit der Welt und dem eignen Ich verstrickte Herz aus dieser Verstrickung und Zerstreuung zu sammeln und zu erheben zur Betrachtung und immer innigeren Umfassung dessen, der das einige höchste Gut ist. Wie diese Umfassung, die endlich zur beständigsten und seligsten Vereinigung werden soll, die höchste Bestimmung des hienieden wie in einer Verbannung lebenden Menschen ist; welche gewaltigen Hindernisse der Erreichung dieser Bestimmung entgegenstehen; welche Hilfe zur Überwindung derselben die göttliche Gnade, insonderheit die im Kreuz Christi offenbarte unendliche Liebe dem festen Willen gewärt; wie die in treuer Nachfolge des Gekreuzigten sich bewärende Gegenliebe des Menschen unter den erleuchtenden Heimsuchungen dessen, der das Wort und die Warheit ist, unter den süßesten Erquickungen dessen, der wie der Geliebte, der Bräutigam der Seele sich annimmt, im immer siegreicheren Kampfe mit den Versuchungen jeder Art, in wachsender, durch das Geräusch des Lebens, durch die Wechsel des Geschickes und der einzelnen Lebensaufgaben immer weniger gestörten innern Stille und Gleichheit von Stufe zu Stufe wider emporsteigt zu der ursprünglichen Höhe adamitischer Gottförmigkeit, und eben dadurch zu völligster Vereinigung mit dem höchsten Gut befähigt wird — das ist der in einer flüchtigen Skizze rasch widergegebene, aber selbst in diesen schwachen Umrissen, wie ich hoffe, etwas von seiner heiligen Großartigkeit widerspiegelnde, wol geordnete Inhalt des Soliloquium. Man wird einräumen, dass, wenn ich anders in dieser Skizzirung des Inhaltes nicht geirret habe, die obige Titelangabe, die doch immerhin als solche nur kurz gefasst werden durfte, nicht leicht durch eine treffendere zu ersetzen sein möchte. Durch diese Trefflichkeit erweist sie sich als von dem Vf. selbst und nicht etwa von Schutken verfasst. Dieser Annahme ist auch die so unbestimmte Hindeutung des Titels auf den Vf. „cujusdam regularis“ günstig; Schutken hätte keinen Grund gehabt, den Namen des Vf., der ihm genau bekannt war, zu verschweigen. Für dieselbe Annahme spricht endlich auch die Bestimmtheit, womit Busch im Chron. Schutken ausdrücklich nur die Verteilung des ganzen Stoffs des Soliloquium in einzelne Kapitel und die Überschreibung der letzteren beilegt. Und so ist denn auch von dieser Seite betrachtet die Auffassung des Soliloquium als einer von dem Vf. von vornherein nach bestimmten Gesichtspunkten angelegten und ausgefürten Schrift die einzig zu begründende. — Das Soliloquium ist mehrmals herausgegeben, auch ins Niederländische, Französische und Deutsche übersetzt. Es ward im Port-Royal, von Poiret und seinen Freunden, von Tersteegen sehr hoch geschätzt. Die älteste lateinische Ausgabe erschien im Jare 1616 zu Köln bei Joh. Kinck unter dem Titel: Alter Thomas de Kempis sive ignitum cum Deo soliloquium R. D. Gerlaci Petri Daventriensis etc. Der Herausgeber hat sich nicht genannt, und ebensowenig ist über den Ursprung und die Beschaffenheit des der Ausgabe zum

Grunde liegenden Manuskriptes etwas gesagt. Ein Abdruck dieser Ausgabe ist im J. 1849 von J. Strange besorgt und (Köln, Bonn und Brüssel) von J. M. Heberle veröffentlicht. Der neue Herausgeber, der in seiner Vorrede zu erzälen weiß, dass Gerlach vor dem Eintritt ins Kloster zu Windesheim ein von Florentius in der Stadt Deventer gestiftetes blühendes „collegium theologicum“ besucht habe, ist, wärend er sonst den von ihm benutzten Druck genau widerholt hat, auf den nicht gerechtfertigten und nicht zu rechtfertigenden Gedanken gekommen, die vorgefundene Reihenfolge der Kapitel dahin abzuändern, dass er das 36. Kap. hinter Nr. 4 eingeschoben hat. Auch der von P. Poiret im J. 1711 veröffentlichte Abdruck (Sacra orationis theologia duobus libellis; quorum alter theoreticus et recentior, analysis orationis mentalis; per R. P. Franc. La Combe. Alter vero practicus et vetustior, Soliloquia divina Gerlaci Petri, alterius Thomae Kempisii dicti etc. Amstelodami ex off. Wetsteniana) ist hinsichtlich des Textes der Kapitel eine genaue Widerholung der Kölner Ausgabe vom J. 1616; dagegen sind die von Schutken formulirten Überschriften der Kapitel, welche nicht eben für gelungen gelten können, sehr abgeändert und verbessert. Nach dieser Poiretschen Ausgabe, mit Beibehaltung der verbesserten Überschriften, hat Gerhard Tersteegens sympathischer Geist eine vortreffliche deutsche Übersetzung abgefasst, welche noch im J. 1845 (Essen, G. D. Bädeker) neu abgedruckt ist. Eine französische Übersetzung (Les Soliloques de Gerlac etc. Paris, ch. Charles Savreux), welche in Text und Überschriften der lateinischen Kölner Ausgabe folgt, trägt die Jareszal 1667. Eine niederländische Übersetzung vom J. 1621 (De innighe alleensprake des erw. broeders Gerlacus Peterssen, Regulier tot Windesim, overghestelt unt den Latyne in Duyts, door Nicasium van Heese, minrebroeder tot Gorcum ende martelaer in den Briel, ende nu neerstelyck ghecorr. door Heer Jan van Gorcum, priester tot's Hertogenbossche etc. T's Hertogenb. by Anth. Scheffer) fürt Moll an (Arch. p. 233). Eben dieser Gelehrte, dem es nicht entgangen, dass der verbreitete Text des Soliloquium so, wie er vorliegt, nicht überall den Anspruch der Ursprünglichkeit machen könne, äußert sein Bedauern darüber, dass es ihm trotz vielen Suchens in niederländischen und deutschen Bibliotheken bislang nicht gelungen, durch Entdeckung einer Handschrift für Besserung des Textes sorgen zu können; aber er spricht die Hoffnung aus, dass doch noch einmal eine zu dem Zweck geeignete Handschrift irgendwo werde aufgefunden werden. Diese Hoffnung ist reich und überreich erfüllt. In demselben Wolfenbüttler Manuskript, das mich mit dem Anblick des Breviloquium Gerlachs überrascht hat, traf ich auch das Soliloquium — und zwar in einer Redaktion, welche von dem verbreiteten Texte nicht etwa bloß hie und da in einzelnen Lesarten abweicht, sondern in jedem Kapitel one Ausnahme mehr oder minder zalreiche und bedeutende Verschiedenheiten zeigt. Da die Wolfenbüttler Handschrift etwa 13 Jare nach Gerlachs Tode geschrieben ist, darf sie schon ihres hohen Alters wegen eine besondere Wertschätzung beanspruchen. Aber diese verdient sie auch wegen der Vorzüglichkeit ihres Textes selbst. Damit verglichen stellt sich der Text der verbreiteten Ausgabe als ein solcher heraus, dessen Änderungen nicht auf Nachlässigkeit oder Unwissenheit des Abschreibers, sondern auf die bewusste Absicht eines Bearbeiters zurückzufüren sind. In dem Wolfenbüttler Manuskript finden sich bereits die Schutkenschen Überschriften; aber die Zälung, ja selbst die Bezeichnung der Teile als Kapitel fehlt. Da innerhalb des Textes vielfach Kapitel- und Paragraphen-Zeichen (s. ob. S. 732 folg.) vorkommen, um größere und kleinere Abschnitte zu unterscheiden; so ist anzunehmen, dass Schutken durch die Fingerzeige ebensolcher Zeichen auch auf diejenigen Stellen hingewiesen ist, an welchen die von ihm herrürenden Überschriften stehen. Ist dies der Fall, so gewinnt offenbar seine Disposition des Gerlachschen Originals noch erheblich an Zuverlässigkeit. Unter diesen Umständen scheint mir die Herausgabe des Soliloquium nach dem Wolfenbüttler Text eine dringende Notwendigkeit. Da Gerlach bis auf seinen Namen, diesen eingeschlossen, aus den neueren und neuesten kirchengeschichtlichen Werken Deutschlands verschwunden ist, aus Kompendien, wie denen von Gieseler, Hase, Kurtz, Alzog, aus breit angelegten Monographieen, wie denen von Ullmann

und Böhringer; so dürfte eine verbesserte Textrezension vielleicht zu einer neuen eingehenden Beschäftigung mit Gerlach die so wünschenswerte Anregung geben. — Wenn ich in der Einleitung dieses Artikels bemerkte, dass die Mystik der fratres devoti „auch in den überschwenglichsten Äußerungen entschieden theistisch" bleibe und „frei von allem Pantheistischen" (s. o. S. 679); so dachte ich dabei neben Thomas von Kempen und Mande vorzugsweise an Gerlach. Nur eine Stelle seines Soliloquium füre ich an, die dies beweisen mag. (Es ist ein Stück aus dem 19. Kap. nach Strangescher Ordnung der Kapitel, nach der richtigeren ursprünglichen Folge ist es Kap. 18). Ich wäle den Text des Wolfenbüttler Manuskriptes, das, wie mir scheint, wesentlich mit demjenigen übereinstimmt, nach welchem die von Moll (Arch. p. 234—239) in einer sehr alten Handschrift aufgefundene und durch einige Beispiele veranschaulichte mittelniederländische Übersetzung gearbeitet ist. Cunctis acute perspectis et diligenter discussis — heißt es dort — nihil invenio dulcius, gloriosius, Deo acceptius, quietius, fortius et omni gloria et exsultatione plenius et in quo nulla est indigentia sed omnis opulentia et abundantia, quam ut anima se plene uniat summo et incommutabili bono quod inviolabile manet, quod semper immobiliter ab aeterno stat, quod accidentia nulla attingere possunt, non indigens tempore, loco, laude seu accidentibus, se inserat (sc. anima) et infundat et sic reducatur ad primam conformitatem et fiat una cum ipso uno, scilicet Deo. (Kapitelzeichen.) Ut enim Deus qui est summum bonum, est virtus, veritas, justitia, pax, modestia, mansuetudo, bonitas, aeterna sapientia, aequitas — manens semper id quod est, fruens se ipso in omnibus et diligens: sic anima effecta quod Deus est, superabundat exsultatione in omnibus, et stat et transit ac procedit cum Deo et in Deo; tanto major in Deo quanto minor in se, quia per omnia oblita est sui et in Deum transivit. Estque amicta lumine aeternae sapientiae sicut vestimento et circumdata undique veritate et aequitate sicut scuto inexpugnabili et ardore charitatis ignita. Sicut enim ferrum totum ignitum totus ignis efficitur, sic anima amori unita tota amor fit praeter essentiae proprietatem quam aeternaliter distare necesse est. — Mit den genannten und charakterisirten Schriften Gerlachs ist die Zal der nachweisbar von ihm verfasten erschöpft. Infolge einer allerdings auffälligen bibliographischen Notiz des Valerius Andreas in seiner Bibliotheca Belgica (Lovan. Jacob. Zeger 1643) über Gerlach die Existenz noch einer Schrift Gerlachs anzunehmen, kann ich mich, hierin abweichend von Moll (Arch. S. 239 folg.), nicht entschließen. Andreas fürt (S. 287) Gerlach als den Verfasser nur zweier Schriften an, deren Titel er also angibt: 1) Ignitum cum Deo Colloquium (dies ist offenbar das Soliloquium); 2) De libertate spiritus cum exercitiis eo spectantibus. Die unter Nr. 2 genannte Schrift soll nach Moll die neue sein. Gegenüber der Autorität Buschs, der eine so titulirte Schrift Gerlachs nicht kennt, kann ich nicht one weiteres zugeben, dass mit dem neuen Titel eine neue Schrift gemeint sei; vielmehr bin ich der Meinung, dass sich unter dem neuen Titel nichts mehr oder weniger als das bekannte Breviloquium Gerlachs verstecke. Die Ungenauigkeit der Titelangaben bei den Schriftstellern der früheren Jarhunderte ist bekannt; als Beleg für diese Ungenauigkeit erinnere ich nur an die oben (S. 690) mitgeteilten Verzeichnisse der Schriften Groots. Und ist nicht auch das Soliloquium durch den Titel Ignitum cum Deo Colloquium in einer Weise von Andreas unkenntlich gemacht, dass, wenn man's nicht zufällig besser wüsste, man auch unter jenem Titel eine neue, von Busch nicht genannte Schrift Gerlachs gesucht haben würde? Übrigens ist der unter Nr. 2 angegebene Titel, wenn damit, wie ich vermute, das Breviloquium gemeint ist, nicht ungeschickt gewält. Es ist eine passende Abbreviatur der von Gerlach selbst verfasten ausfürlicheren Überschrift Breviloquium pro danda occasione spiritualis exercitii. — Ehe wir Gerlach verlassen, werde noch ein vergleichender Blick auf Mande zurückgeworfen. Sind die beiden Männer die Hauptvertreter des mystischen Elementes innerhalb der Gemeinschaft der fratres devoti, so vertreten sie doch dasselbe nicht in gleicher Weise. Wie Mande als Schriftsteller der Landessprache sich bedient und Gerlach lateinisch schreibt, so ist jener auch in seiner ganzen Dar-

stellung populärer, dieser schwieriger und wissenschaftlicher. Wärend Mande wie der Beschauer einer bilder- und farbenreichen Landschaft von dem einen Gegenstande zum andern, von dem einen Teile des Gegenstandes zu einem andern sich wendet, one jedoch den innern Zusammenhang begründend darzulegen; so dringt dagegen das Auge Gerlachs forschend in derselben Richtung immer weiter und tiefer vorwärts, bis die äußerste Grenze erreicht ist. Neben diesen Unterschieden aber springt auch das, was beide als fratres devoti in der Mystik Gemeinsames haben, deutlich hervor. Wie bei Mande, so hat auch bei Gerlach die Mystik eine ethische Tendenz. Gerlach verweilt ebenso wie Mande immer nur einige Augenblicke in „een clar aenstaren der bloter godheid“ (so Mande in Molls Joh. Brugman I, S. 282); auch Gerlachs Expositionen betreffen nicht das metaphysische Wesen der Gottheit, sondern das ethische Verhältnis des Menschen zu Gott, und es ist einer der Schlussgedanken des Soliloquium, was wir auch an den Schluss dieser Skizze über Gerlach stellen (Kap. 38): Quamdiu hic vivimus inter procellas innumerabiles; unicujusque vox cordis per totum mundum tempore suo, modo suo, de loco suo, in excelsum impraetermisse resonet in conspectu throni. Fragrantia quoque immaculatae conversationis et castissimorum desideriorum velut incensum sempiternum redoleat et in suum principium redundet; ut quemadmodum melliflui facti sunt coeli per amabilem adventum Verbi Dei, Sponsi Jesu, in carne, per quotidianam repraesentationem sui ipsius in altari, per crebram quoque infusionem sui Spiritus et spiritualis pulchritudinis in animas electorum: ita nihilominus desideria singulorum undecumque ascendant, undique gratiae correspondeant atque in infinitam latitudinem se et amorem suum in alterutrum extendant. —

4) Von der erhabenen Höhe des mons contemplationis, auf welcher wir mit Hendrik Mande und Gerlach Peters standen, begeben wir uns in die Ebene der vita activa, um einen Mann kennen zu lernen, der ebenda in eigentümlich ausgezeichneter Weise die heiligenden Kräfte der moderna devotio in Wirksamkeit zu setzen weiß. Es ist Johannes Brinckerinck, dessen schon mehrfach von uns Erwänung getan, zuerst als dienenden Freundes und Reisebegleiters Groots (s. o. S. 689), den wir aber jetzt in der letzten und einflussreichsten Periode seines Lebens genauer zu betrachten haben (vgl. Dumb. An. I. Moll, Kerkh. Arch. 4. Theil 1866, S. 97 folg.; Kerkgesch. van Nederl. etc. II. 2, S. 209 folg.). Er ist ein praktischer Geist wie Zerbolt und widmet wie dieser seine Fürsorge den Interessen der Genossenschaft und des Volks, aber nicht als Gelehrter, sondern als Prediger und Vorsteher; und es sind insonderheit die Schwesterhäuser und die nach Groots Grundsätzen gegründeten oder reformirten weiblichen Klöster, die, was sie Tüchtiges geworden sind, Brinckerinck zu verdanken haben. Im J. 1393 wurde er Rektor der in Groots Hause zu Deventer gestifteten Kongregation von Schwestern, in welcher er bei seinem Amtsantritt nur eine sehr mangelhafte Disziplin antraf. Schon unter Groot selbst, welcher zu vielseitig beschäftigt, auch zu oft auf Reisen abwesend war, hatte die anfängliche Strenge und Zucht abgenommen; und auch Groots Nachfolger, Joh. Gronde, sonst ein trefflicher Mann, insbesondere ein begabter und beliebter Volksprediger, hatte den gesunkenen Zustand so wenig wider zu heben verstanden, dass nach seinem Tode die angeblich auf Offenbarung beruhende Sage über ihn ging, er habe aus zwei Gründen, unter welchen der eine seine schwächliche Nachsicht gegen die Schwestern, nicht sofort zum Himmel Zutritt gefunden, sondern zuvor einen Monat im Fegfeuer büßend zubringen müssen. Als Brinck. das Rektorat übernahm, waren nicht mehr als sechzehn Schwestern im Hause, von denen die meisten unordentlich lebten und wegen Unfleißes in der Handarbeit nicht einmal für ihre eigenen Lebensbedürfnisse sorgen konnten, sondern durch die Mildtätigkeit ihrer Mitbürger erhalten werden mussten. Sogleich fürte Brinck. eine scharfe Hausordnung ein, und mit festem Zügel in unparteiischer Handhabung hielt er sie aufrecht. Aber mit der Kunst des Regierens verband er die Wachsamkeit der Liebe, den Eifer der Seelsorge, die erbauliche Kraft der Predigt. Rasch verbreitete sich sein Ruf, und wie Groot und Florentius wurde auch er von nah und fern in persönlichen und allgemeineren Angelegenheiten um

seinen Rat ersucht. Es entstand ein Zudrang selbst von Frauen der höheren Gesellschaftsklassen zu dem von ihm geleiteten Hause. Bald reichten die Räumlichkeiten nicht mehr aus, und sowol dieser Umstand, als auch und noch mehr wol die Verschiedenartigkeit des Bildungsstandes der zu gemeinschaftlichem Leben vereinigten Frauen legte Brinckerinck den Gedanken einer Teilung nahe. Er fürte ihn aus, indem es seiner Energie und dem Ansehen seines Namens gelang, den Bau eines Frauenklosters, das vorzugsweise für die Frauen von vornehmerer Herkunft bestimmt sein sollte, zu Diepenveen, etwa eine Stunde von Deventer entfernt, zu Stande zu bringen. Im J. 1400 begannen die ersten vorbereitenden Arbeiten auf einem Grundstücke, das ihm die Bewonerinnen des Meister-Geerts-hauses zu Deventer, denen es gehörte, geschenkt hatten. Die Frauen selbst fürten die schweren Erdarbeiten aus, die zur Applanirung des unebenen, mit Bäumen und Baumstämmen besetzten Grundes erforderlich waren. Um die zu vorläufigem Gebrauch gebaueten Hütten ließ Brinck. einen hölzernen Zaun ziehen mit einer Pforte, deren Krönung ein Kreuz war. Als einst eine Bürgermeisterstochter dahin kam, um sich in das im Bau begriffene Kloster aufnehmen zu lassen, und erschreckt durch die schwere Arbeit, die sie verrichten sah, missmutig ausrief: „Es ist hier alles ein Kreuz, alles ein Kreuz"; antwortete ihr Brinck., indem er nach der Pforte wies: „Frau, wenn Ihr das Kreuz nicht sucht, was trieb Euch dann hieher?" Welchem Zweck das Kloster dienen sollte, hatte er ein andermal Gelegenheit in seiner drastischen Weise auszudrücken, als ein den Arbeiten zuschauender Mann die Frage an ihn richtete: „Herr Johann, was macht Ihr hier? Wollt Ihr eine Festung bauen?" — „Nein, Freund" — lautete die Antwort — „keine Festung, sondern ein Raubnest zum Dienste Gottes, um dem Teufel viele Seelen abzugewinnen." Im J. 1403 konnten Klostergebäude und Kirche, beide von Holz, geweihet werden. Die neue klösterliche Stiftung wurde unter das Windesheimer Kapitel gestellt, das im J. 1406 Brinck. zum Beichtrat ernannte. 1407 wurde der Bau einer steinernen Kirche begonnen, 1408 durch Windesheimer Abgeordnete die zwölf ersten Nonnen und Novizen angenommen. In der Mitte des 15. Jarhunderts stand das Kloster in höchster Blüte. Es befasste damals 90 Nonnen, 26 Konversinnen (Klosterbewonerinnen, welche ebenso wie die eigentlichen Nonnen die drei bekannten Ordensgelübde abgelegt hatten, aber nicht wie diese mit dem Chordienst und anderer höherer geistlicher Tätigkeit, sondern mit äußeren Geschäften, Handarbeit, Verwaltungsangelegenheiten beschäftigt waren), 25 Novizen; daneben 10 „buitenzusters" für die Arbeit außerhalb des Klosters, 20 Laienbrüder im Vorwerk für die Besorgung des Ackerbaues, zwei Priester u. s. w. Alle diese Personen wurden durch die Stiftung selbst unterhalten. Die Nonnen arbeiteten zum Besten des Klosters, schrieben Bücher ab, die verkauft wurden; einige übten auch die Miniaturmalerei. Ernster Sinn, Sittenreinheit, Mildtätigkeit blieben lange Zeit hindurch ein leuchtender Schmuck der Bewonerinnen des Klosters, welches unter den der moderna devotio Groots zugetanen Nonnenklöstern denselben Rang einnahm, wie das Windesheimer Kloster unter den Mönchsklöstern. (Vgl. hiezu vor allen Moll, Kerkgesch. II, 2, S. 209 folg.) Diese Erfolge waren ganz besonders das Verdienst Brinckerincks, welcher indes bei all seiner Fürsorge für das Kloster das Schwesterhaus zu Deventer keineswegs vernachlässigte, ja auch noch zur Überwachung anderer, durch seine Anregung entstandener Schwesterhäuser Zeit zu finden wusste. Am Tage war er gewönlich in Diepenveen, abends kehrte er nach Deventer zurück. Den Geist, worin er wirkte, kennzeichnen einige uns aufbehaltene Züge. Wie Groot hielt er es für nötig, im Umgange mit den Frauen übermäßig strenge Formen zu beobachten. Wenn er bei einer Kranken Beichte hören musste, stellte er sich, um sie nicht anzublicken, mit dem Rücken gegen ihr Bett. Berta, die langjärige Vorsteherin im Meister-Geertshause, erzälte Rud. Dier (vgl. Dumb. Anal. I), sie habe Brinckerincks Gesicht zum ersten Male nach seinem Tode im Sarge gesehen. Eine Schwester, die von Freunden ein Par Schuhe geschenkt erhalten, schöner als die gewönlichen, erhält auf die Frage, ob sie dieselben auch tragen dürfe, die Antwort: „Ja, aber am Halse". Die eingreifendste Wirksamkeit übte Brinck. durch seine Predigten in der Landessprache

und im Volkston, die er in Deventer wie in Diepenveen hielt, und die auf die Zuhörenden den Eindruck machten, als habe der, der sie ihnen halte, zuvor hörend zu Jesu Füßen gesessen. Thomas, der selbst, wie er erzält (Vita Joh. Brinck.), die Predigten Brinckerincks zu hören Gelegenheit gehabt hat, teilt aus einer am Tage der Beschneidung des Jesuskindleins von ihm gehaltenen Predigt folgende Stelle mit. Brinck. predigte damals, wie Thomas sagt, valde eleganter et dulciter de nomine Jesu, benedictum et dulce nomen Jesu super omnia nomina in caelo et in terra exaltando. Im Verlauf der Predigt kommt er auf die törichten Weltkinder zu sprechen, welche, nachdem sie aufmerksam darauf geworden, dass die (auch wohl Beghinen vom Volke genannten) Schwestern so oft von Jesu reden, sich über diesen heiligen Namen lustig machen und spöttisch ausrufen: „Ah Jesus, Gott der Beghinen!" „Ihr Elenden und Unsinnigen!" — redet Brinck. sie an — „was sprecht Ihr? Wer ist denn Euer Gott? Etwa der Teufel, weil Ihr sagt, Jesus sei der Beghinen Gott? Euch ist dieser Name ein Ärgernis; den Beghinen aber ist er eine große Ehre und einzige Freude; vor allen und über alle Namen der Heiligen hinaus lieben und beten an Brüder und Beghinen Jesum den Son Gottes, den Ihr verspottet und verachtet." Die Stelle ist höchst bemerkenswert, weil sie auf das deutlichste beweist, dass unter Groots Anhängern trotz des von ihnen so hoch geschätzten Heiligen- und Marien-Kultus die Verehrung Jesu einen so breiten und so erhabenen Platz eingenommen hatte, dass selbst den beobachtenden Weltkindern die scharfe Unterscheidung zwischen der Verehrung der Heiligen und der Verehrung Jesu, wie sie bei den Brüdern und Schwestern sich bemerklich machte, als eine befremdliche Neuerung auffiel. Hat jenes vereinzelte Predigt-Bruchstück manchem Leser den Wunsch nahe gelegt, von der Predigtweise Brinckerincks eine vollständigere Kenntnis erlangen zu können, so ist dieser Wunsch durch Moll im J. 1866 (Acht Collatien von Joh. Brinckerinck ꝛc. Kerkhist. Arch. 4. Theil S. 97 folgg.) auf das erfreulichste erfüllt: acht Kollatien Brinckerincks, in der Landessprache, worin er sie gehalten, niedergeschrieben, frischen uns jetzt ein neues bedeutendes Stück aus dem Bilde jener großen Vergangenheit lebendig wider auf. Hören wir, wie es sich mit diesen neu herausgegebenen Predigten verhält. Rud. Dier erzält (Dumb. An. I p. 19): „Notaverunt aliquae sorores in scriptis verba ipsius (nämlich Brinckerincks), quae unus (Dumbar sagt in einer Anmerkung: Scilicet autor noster, also Rud. Dier) postea accipiens et materias sibi aequales combinans distinxit in octo collationes, in quibus exhortabatur sorores se occupare (so lese ich statt cooccupare in dem fehlerreichen Abdruck Dumbars) cum bonis meditationibus et avertere a vanis et frivolis. Item hortabatur ad obedientiam in omnibus sive in locutionibus, cogitationibus et operibus, et quod semper aspicienda sit voluntas superioris, et in ista obedientia constituit magnam perfectionem et dixit esse tutissimam viam perveniendi ad Christum. Item ammonuit quod homo saepissime se ipsum deberet offerre Deo et numquam desperare propter propriam imperfectionem, sed semper invocare auxilium divinum ad proficiendum. Item in omnibus operibus dirigere intentionem ad Deum. Item desiderare nullius esse reputationis et potius velle regi quam regere. Item quod continue starent in contritione cordis et corpus affligerent duris laboribus externis". Die in diesen Mitteilungen Diers genannten acht Kollatien Brinckerincks waren Jarhunderte lang verschwunden; erst vor ein par Jarzehnten sind sie allmählich wider zum Vorschein gekommen, und Moll, ihr Herausgeber, ist zum teil auch ihr Entdecker. Dass sie, wie sie vorliegen, keine vollständigen, in sich zusammenhängenden Predigten sind, sondern, wie Dier sagt, Kombinationen gleicher Materien aus verschiedenen Predigten, geht aus dem Inhalte deutlich hervor. Die den einzelnen Kollatien vorangestellten Überschriften geben diesen Inhalt kurz an. Sie lauten: 1) van der bekeringhe; 2) van berespinge (tadeln); 3) van der ghehoersamheit; 4) van der oetmoedicheit (Demut); 5) van den heiligen sacrament; 6) hoe (wie) wi sellen striden teghen die ghebreken ende teghen die sinlicheiden; 7) van den arbeide van buten ende van binnen, ende hoe wie ons oefenen (üben) sullen in den ghebeden des daghes ende des nachts; 8) hoc wi dat leven ende die passie ons liefs heren na sellen volghen. Möge

auch hier, wie bisher, eine kleine Lese aus den eignen Worten Brinckerincks, in denen wir als vorherrschenden Zug eine große Sinnigkeit und Innigkeit bemerken werden, uns die Anschauung geben, die durch keinen noch so sorgfältig gearbeiteten Bericht ersetzt werden kann. Die in Nr. 1 zusammengestellten Aussprüche Brinckerincks drehen sich hauptsächlich um die ernsteste Empfehlung des guten Willens, als eines zur Bekehrung des Menschen durchaus notwendigen Erfordernisses. „Ein guter Wille oder eine gute Begierde nach geistlichem Fortschritt ist ein Anfang alles Guten." „Ist etwas gegen unseren Willen in uns, das ist uns weder schädlich noch verdienstlich. Einfälle, Gedanken, Versuchungen, wie häßlich, wie schlecht, wie unrein, wie faul sie sein mögen, sind sie gegen unsern Willen in uns, so treten sie nicht in die Mitte zwischen uns und unseren lieben Herrn und scheiden uns nicht von ihm: leisten wir aber Widerstand, so erwerben wir uns ein Verdienst, denn das Widerstehen macht Pein und Qual. Und täten wir äußerlich viele gute Werke, aber es geschähe das nicht mit unserem Willen und wir hätten keine Lust und Liebe dazu; so wären sie uns nicht sehr verdienstlich und wir könnten damit nicht selig werden." „Wir sollten auch oft einen guten Vorsatz fassen, sowol ehe wir ans Werk gehen als unter der Arbeit selbst, und sagen zu unserem lieben Herrn: Lieber Herr, ich begehre dich allein in diesem Werke zu suchen; und kommt mir etwas anderes in den Sinn, das, lieber Herr, ist mein Wille nicht." „Wenn wir uns zu unserem lieben Herrn bekehrt und von ihm demütig und inbrünstig Hilfe gegen unsere Leidenschaften erflehet haben, dann sollen wir aber auch nun männlich gegen unsere Leidenschaften angehen; denn wenn wir den guten Willen nicht ins Werk setzen, so werden wir zuletzt in unseren Leidenschaften verstocken. Aber wir sollen uns Gewalt antun und mühen und kämpfen, wie Jakob tat mit dem heiligen Engel, und ihn nicht lassen bis er uns segnet und wir mit einem Beine hinken, d. h. dass alle Lust der Welt und was der Natur süß ist, uns zuwider sei." „Unser lieber Herr hat eine Erkenntnis oder ein Fünkchen einem jeglichen Menschen in seine Seele gegeben, das sagt und weist uns: dies ist gut und das ist böse; und unser lieber Herr spricht durch unsere Vernunft zu unserer Seele: das Gute sollst du tun und das Böse sollst du lassen." „Das ist warhaftige Innigkeit (devotio): eine demütige und feurige Begierde nach Gott und nach allen Dingen die Gottes sind. Das gehört dem innigen Menschen zu, dass er allezeit unsern lieben Herrn gegenwärtig habe in seinen Gedanken, Worten und Werken und in allem, was er treibt." „Ein Mensch soll sich mühen alle Sünden zu lassen soweit er kann, denn alle Sünden sind gegen Gott. Und können wir auch in diesem Leben so rein nicht leben in Gedanken, Worten und Werken, als wir schuldig sind; so sollen wir doch darum uns mühen nach unserem Vermögen, und was dann uns noch gebricht, das will unser lieber Herr voll machen mit seiner Pein, die er um uns gelitten hat." Nr. 2 gibt Vorschriften wegen rechten Ertragens und rechten Erteilens von Tadel. „Den Tadel sollen wir gerade so nehmen, als ob unser lieber Herr uns ein kleines Liebesbriefchen sendete, worin er uns vermante über das, was ihm an uns missfällt." „Manche Menschen dünkt, sie würden um Christi willen gern sterben, und sagen: wär's noch eine Zeit der Verfolgung, ich würde mich in den Tod dahingeben. Aber so dürfen wir nicht sprechen, so lange wir noch unmutig und unleidlich werden wenn man uns tadelt. Denn wer ein fliegendes Wort nicht vertragen kann, der wird wol auch den Schlag eines blinkenden Schwertes nicht leiden mögen." Nr. 3 schildert den Schwestern die Tugend des Gehorsams gegen ihre Oberen, sofern sie um des Herrn willen und nach dessen Vorbilde geübt wird, als den sichersten Weg zum ewigen Leben. „Wer den Weg des vollkommenen Gehorsams wandelt, der braucht sich nicht zu ängsten vor der Hölle oder dem Fegfeuer, denn ein Mensch, der sich dem Gehorsam übergibt, kann nicht betrogen werden, und wenn auch seine Oberen irreten; denn unser lieber Herr läßt es nicht zu, dass er sollte verleitet oder betrogen werden." „Was ist mehr Freiheit als Gotte zu eigen sein?" „Damit wir nicht denken dürfen, dass wir den liebsten Willen unsers Herrn nicht wüßten, und da wir nicht alle in der Schrift lesen können, darum hat die heilige Kirche verordnet, dass wir einen

Menschen über uns haben sollen, und was der uns sagt, damit sollen wir zufrieden sein und glauben, dass, was er uns sagt, der liebste Wille Gottes sei." „Eher würde der Himmel einfallen, als dass ein recht gehorsamer Mensch verloren ginge." Nr. 4 ist durchaus verwandt der vorigen Nummer und hätte mit dieser in eins zusammengezogen werden können. „Das sollten wir haben in beständiger fester Übung: unser lieber Herr, der ein Herr aller Kreaturen und Knechte war, der hat Knechtsgestalt angenommen und ist uns den Weg der Demut vorangegangen. Und die sucht er in uns, denn er wont in einem elenden, bedrückten und demütigen Herzen." „Die weltlichen Menschen pflegen zu sagen: Wir rauben nicht und stehlen nicht; wir werden wol ins ewige Leben kommen. Lasst uns nicht also sagen, sondern in Angst stehen; denn je mehr Gnade uns gegeben ist, desto mehr wird man von uns fordern. Und wollen wir die Angst ablegen, so lasst uns der Unterthänigkeit uns übergeben." Nr. 5 handelt vom Empfangen des Herrn im Sakrament, insonderheit von der würdigen Vorbereitung dazu. Die letztere besteht darin, dass man sich übt, den Herrn, den man sacramentaliter empfangen will, zuvor spiritualiter zu empfangen. Dieser geistliche Empfang geschieht so oft als wir zum Lobe Gottes und zu seiner Ehre uns hingeben zur Geduld in Leiden, zum Gehorsam, zur Reinheit, zur Besserung unserer Seele und zu [illegible] Dienstfertigkeit unter einander." Nr. 6 ist eine Ermunterung zum Kampf wider die Sünde: es werden darin der Seele in Bezug auf die [illegible] Sünden, die sie noch anhaften, die Betrachtungen nahe gelegt, die in [illegible] Kampf [illegible] Manne. „Wir sollen glauben, dass wir keine gute [illegible] von [illegible] der Hilfe unseres lieben Herrn. Und [illegible] oder nicht so schwere Anfechtungen von [illegible] sollen er nicht denken, er habe das durch seine [illegible] dass das unser lieber Herr wirkt und nicht [illegible] zuschreiben muss. Denn je mehr [illegible] haben wir, und je mehr wir [illegible] denn er hat selbst gesagt: [illegible] wir glauben, dass wir das ewige Le[illegible] Verdiensten, es werde uns denn [illegible] Gottes. Noch ist dies nicht genug, sondern [illegible] dass unsere Sünden uns vergeben [illegible] gute Werke haben und dass er uns das [illegible] das Gute tun um des Guten willen, [illegible] Dingen, die wir tun, eine gute heilige Mei[illegible] der ein Mensch widersteht, mag er [illegible] denn man beschneidet den Wein[illegible] schönere Früchte hervorbringt." [illegible] Gewissen tut." „Wir sollten [illegible] und ansehen unser Leben und [illegible] und sie strafen, [illegible] unser lieber Herr uns [illegible]." Die Hauptsache [illegible] ausgedrückt. „In Arbeit [illegible] unser Brot hier essen und suchen [illegible] haben wir ihn, so haben wir alles." [illegible] dass unser lieber Herr [illegible] Werke und Gedanken klarer merkt und sieht als [illegible] mit allen einen Werken, wie's sich [illegible] Menschen zu, dass er allezeit unseren lieben [illegible] Gedanken, Worten und Werken." „Nach dem [illegible] werden wir Lohn empfangen; und unser [illegible] die Begierde nehmen für die Werke." „Unser [illegible] nach seinem Bilde und Gleichnis. Das Bild [illegible] Gleichnis ist sehr verderbt durch unsere Sünde [illegible] mit den Kräften der Seele, die unser [illegible]

Herr geschaffen hat, dass wir wider zum Gleichnis Gottes möchten kommen, d. i. dass wir die Tugenden möchten erlangen." „In allen Dingen sollen wir Streit haben; denn wir werden in allen Dingen angefochten, bei Tische durch Begier, beim Beten und Lesen durch Trägheit und Eitelkeit, und one Arbeit mögen wir nicht überwinden. Und geschähe es, dass ein Mensch sein ganzes Leben arbeitete, um ein Gebrechen zu überwinden, und er überwände es dennoch nicht — aber wenn er nur nicht abließ dagegen zu arbeiten, so würde es ihm nicht anders angerechnet werden, als ob er überwunden hätte." „Und so oft als ein Mensch ein Gebrechen überwindet, sogleich stürzt Gott in die Stelle eine Tugend, denn die Stätte kann nicht ledig bleiben." „Und wir sollen nicht allein unsern lieben Herrn bitten, sondern auch die Heiligen, dass sie unsern lieben Herrn für uns bitten." „Es hat den Heiligen was gekostet, und es muss uns auch was kosten. Darum lasst uns unsere inwendigen Kräfte zusammennehmen und stark angreifen und stetig uns bemühen vorwärts zu gehen. Aber die Angst haben ihre Natur zu peinigen und ihrem Kopfe wehzutun mit guten Gedanken, die werden je länger je mehr verhärtet." Auch der Inhalt von Nr. 8 wird durch die Überschrift deutlich gekennzeichnet. „Unser lieber Herr ist der Anfang; in ihm sollen wir anfangen, denn er sagt im Evangelium: Ich bin der Anfang; und nach dem heiligen Johannes: Im Anfange war das Wort. Und Moses sagte: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Daraus wird verstanden, dass unser lieber Herr ist ein Anfang aller Dinge. In ihm sollen wir anfangen, d. i. dass wir uns vorhalten sollen sein heiliges Leben, worin er uns vorangegangen ist, und sollen unseres Bräutigams Beispiel vor uns stellen wie einen Spiegel, wonach wir wandeln sollen, wie er vorangegangen, in Demut, Gelassenheit, Barmherzigkeit, Gehorsam und Liebe, wie wenig er sprach und wie stille er war, wie er nicht lachte und spottete, wie innig er war in seinem Beten, wie zufrieden und geduldig in Fasten und Wachen, in Hunger und Durst, in Kälte, Hitze, Armut, in Ermüdung vom Predigen und ganz besonders im Leiden der allerbittersten Passion. Darum du, die du Christi Magd bist (wir erinnern, dass die Kollatien vor Frauen gehalten sind), umfang mit deinem ganzen Herzen des Kreuzes Glorie (seghe, Sieg) und bereite dich selber tags und nachts zu den Werken Gottes. Umhalse in deinem Herzen die Fußtapfen Jesu Christi; denn es ist wol ziemlich, dass die Braut ihrem Bräutigam folge in Leiden, in Trauer und in Versuchung, Bedrängnis, Druck und Schmach; denn wie die Seligkeit nahet, so nahet die Versuchung. Darum sei stark von Gemüt in aller Arbeit und Verdruss als ein guter Ritter Christi." „Wir sollen uns bemühen uns zu demütigen und zu erniedrigen und sorgfältiger zu sein und ängstlicher als bisher — — sollen ängstlich und besorgt sein, dass wir's nicht so gemacht haben wie wir sollten, sondern unserer Neigung, Leichtfertigkeit und Trägheit zu sehr gefolgt sind und irgend jemand ein Hindernis gewesen sein möchten in seiner Besserung. Das mag wol ein Leiden in uns verursachen; aber was peinigt, das reinigt." „Wir sollen uns in dieser Fastenzeit (es ist also eine Fastenpredigt) bemühen — — zu denken an das Leiden Christi, und so sollen wir daran denken, dass wir auch gern leiden wollten für unsere Sünden; denn Christus hat gelitten für unsere Sünden. Darum sollten wir gern und willig leiden Krankheit, Bangigkeit, Beschwerde, und sollten nicht begehren zu sterben, damit wir des Leidens ledig werden möchten, sondern sollen begehren, unserem lieben Herrn, der gekreuzigt ward, nachzufolgen und ihm zu antworten und zu danken mit unserem Druck, den wir innerlich haben, und denken, dass sein ganzes Leben in Armut und in Trauertagen gewesen ist." „Der ist unserem lieben Herrn nicht dankbar, noch nützt ihm sein Mitleiden viel und seufzte er auch eine Tonne voll Tränen — der sich vor seinen Gebrechen nicht hüten wollte; sondern wollen wir ein rechtes Mitleiden haben, so müssen wir alle Leiden, die uns zukommen mögen, gern empfangen um unseres lieben Herrn willen, und müssen uns bemühen allezeit zu haben ein inwendiges Seufzen über unsere Sünden und allezeit gedenken der Pein unseres lieben Herrn und Mitleid haben mit seinem Leiden." „Niemand empfängt die Gnade Gottes zu seiner Seligkeit, der undankbar ist; und wir können unserem lieben Herrn keinen größeren Dank

tum, als wenn wir die Sünden lassen, um die er gelitten hat." „Unser ganzes Leben soll ein Karfreitag (goede vridach) sein; und da er an dem Tage am Kreuze gehangen hat, so sollen wir unserem Haupte folgen, sind wir Glieder Christi, und bleiben unser ganzes Leben an dem Kreuze. Wollen wir einen anderen Weg gehen als das Haupt geht, so sind wir nicht vereinigt mit dem Haupte, sondern abgeschnittene Glieder, die ihrem Haupte nicht folgen wollen, das uns ein Beispiel des Sterbens gegeben hat. Das Kreuz, das wir schuldig sind zu tragen, hat vier Ecken. Das oberste vom Kreuze ist Liebe, dass wir unserem lieben Herrn in Liebe uns bemühen anzuhangen und mit ihm uns zu vereinigen und auch unseren Nebenmenschen lieb zu haben. Der rechte Arm des Kreuzes ist Gehorsam one Ausnahme; der linke Arm des Kreuzes ist Geduld. Der Fuß des Kreuzes ist Demut, dass wir im Grunde unseres Herzens demütig sind." „Haben wir alles getan was in uns ist, so sollen wir uns selbst für unnütze Knechte rechnen; denn alle unsere Gerechtigkeiten (rechtveerdicheiden, justitiae bei Jesaias 64, 6) sind nichts als ein unreines Tuch. Und alles was wir arbeiten oder tun, sollen wir darum tun, dass wir unserem lieben Herrn gleicher möchten werden und unserer Begehrlichkeit absterben; denn unser lieber Herr ist uns scharfe Wege (scarpe weghen) vorangegangen." „Bemühen wir uns unsere Gebrechen zu überwinden, so können wir blinkende Palmen werfen vor die Füße des Lämmleins und sagen: Der Herr streitet, der Herr überwindet (Anspielung auf Apoc. 17, 14). Und wenn wir uns in dem Kreuze des Herrn üben wollen, so sollen wir es gegenwärtig vor uns stellen und denken, gerade als ob eine Stimme zu uns spräche und sagte: Sieh Freund, das hab ich um deinetwillen gelitten; hierin will ich, dass du mir nachfolgen sollst. Der heilige Bernhard sagt: „O guter Jesus, der Kelch deines Leidens macht dich mir liebenswürdig über alle Dinge". Wenn denn unser lieber Herr sich selbst uns gegeben hat und alles was er hat, one unser Verdienst, so sind wir schuldig, uns selbst und alles was wir haben ihm wider zugeben; und darum, alles was wir um unserer Liebe willen tun oder leiden mögen, das mag mit Recht kein schwer Holz, sondern ein leichtes Bündelchen heißen. Und fülen wir recht, so sollen wir nicht ablassen den Fußtapfen unsers Bräutigams nachzufolgen und sollen dies köstliche Bündelchen der Myrrhen nimmermehr aus dem Garten unseres Gemütes pflücken lassen. Dies Bündelchen sollen wir allezeit vor unseren Augen haben und nicht hinten auf unseren Schultern, und also tragen, dass wir im Glück damit erniedrigt werden und im Unglück getröstet; denn das Kreuztragen ist nicht ein Holztragen, sondern ein Vornehmen eines sterbenden Lebens, dass man Stand halten soll in Tugenden mit Streit. Und dies Kreuz muss man täglich von neuem aufheben und nach Jesu tragen. Und diejenigen, die dies Kreuz allezeit tragen und gerne arbeiten wollen um aufzustehen von ihren Gebrechen, die mögen sich billig freuen der Hochzeit der Ostern und hoffen auf die selige Auferstehung." „Zuweilen sollen wir zu den Füßen unserer lieben Frau sitzen gehn und sie fragen, wie sie zu tun pflegte, und wie wehmütig sie geseufzt haben würde, hätte sie sich vergangen in einem kleinen Worte. Und wir sollen sie bitten, dass sie uns Gnade erwerbe, dass wir ihrem Beispiele nachfolgen mögen, und dass sie uns bedecken wolle unter ihren weiten Mantel, denn sie ist geworden eine Mutter der Barmherzigkeit; und sie hat unseren lieben Herrn eher in der Seele empfangen als in dem Leibe, und hätte sie ihn nicht zuerst in ihrer Seele empfangen, sie hätte ihn nimmermehr in ihrem Leibe empfangen." — Vergleichen wir diese Kollatien Brinckerincks ihren Hauptgedanken nach mit den Schriften von Gerlach Peters, Heinrich Mande, Gerhard Zerbolt, Florentius, so werden wir bei aller Verschiedenartigkeit der Form und der einzelnen Ausfürungen, bei allen Unterschieden der schriftstellerischen Begabung und Neigung, die sich darin bemerkbar machen, dennoch zugleich die größeste Verwandtschaft warnehmen. Und die gleiche Erfarung würden wir machen, wenn wir die übrigen aus den Kreisen der fratres devoti hervorgegangenen Schriftsteller, die wir, weil ausschließlich der Windesheimer Kongregation zugehörig, in diesem Artikel übergehen, in den Ramen unserer Darstellung aufnehmen dürften. Vor allen anderen würden uns aus den Schriften des Thomas von Kempen die

auffälligsten verwandtschaftlichen Züge anschauen. Diese Ähnlichkeit ist so groß, daſs sie allein hinreicht, die Authentie der Imitatio Christi für jeden Zweifler zweifellos festzustellen; oder für wen dieselbe aus anderen Gründen und durch andere Hilfsmittel bereits als festgestellt gilt, dem würde die Vergleichung der Schriften des Thomas mit denen Brinckerincks, Gerlachs, Mandes u. s. w. zur sichersten Probe dienen auf die Richtigkeit des auf anderem Wege erreichten Resultats. Fragen wir aber nun, woher diese überraschend große Zusammenstimmung, so können wir uns nur auf den Urheber der moderna devotio, Gerhard Groot, erklärend zurückbeziehen. Und so ist auch diese durch alle Schriften seiner Anhänger hell hindurchtönende, immer gleiche und in dieser Gleichheit unverkennbare, aus nur wenigen Tönen bestehende erhabene Melodie ein Beweis der Großartigkeit der Person Groots selbst; sie ist nichts anders und kann nichts anders sein als ein Widerhall der Töne, die Groot in seinen Reisepredigten angeschlagen hat. Wie er durch diese Predigten den Zeugnissen der Geschichte zufolge sich seine persönlichen Anhänger gewonnen, so hat er eben dadurch auch die Prediger und Schriftsteller gebildet, die nach seinem Heimgange seine zündenden Heilsgedanken weiter getragen haben. Hat Groot selbst fast nie durch vorgängige wortgetreue Ausarbeitung seine mündlichen Vorträge vorbereitet, und hat er wol auch nicht, wie Brinckerinck, das Glück gehabt, getreue Nachschreiber zu finden, so haben wir um so mehr des mächtigen Stromes mündlicher Überlieferung uns zu freuen, der das begeisterte Wort seiner Lippen weit und breit verkündet und den Herzen eingeprägt hat. Und eben dieser Nachhall seiner Worte, die aus diesen lebendigen Samenkörnern entsprossenen Blüten und Früchte sind es, die wir empfangen, geschaut, genossen haben in allem, was uns von Florentius an bis Brinckerinck dieser Artikel aus litterarischen Reliquien mitgeteilt hat. Was insbesondere den letztgenannten betrifft, so bestätigt den engen geistigen Zusammenhang zwischen ihm und Groot sein Biograph Thomas ausdrücklich; er nennt ihn einen non segnis aemulator bonarum informationum, quas olim magistro Gerardo praedicante sitibundo pectore hausit. In der Reihe der Vitae des Thomas ist die Brinckerincks eine der kürzesten; und über die äußeren Lebensumstände, die bei der vorherrschend erbaulichen Tendenz aller jener Vitae durchweg verhältnismäßig wenig zur Sprache kommen, erhält man namentlich in der Vita Brinckerincks nur die dürftigsten Nachrichten. Eine Anspielung auf die Widerwärtigkeiten, die er zu bestehen hatte, und die im Kampfe mit denselben bewärte Standhaftigkeit enthält die folgende Notiz (§ 6): Ecce iste servus Dei multos labores fecit in vita sua, passus est contumelias et detractiones ab aemulis, sed per patientiam vicit omnes. Auch will ich nicht unterlassen, einen für die Denkungsweise Br.'s sehr charakteristischen Zug aus jener Biographie anzufüren. Als Einleitung zur Erzälung desselben bemerkt Thomas: Quam humiliter ac timorate inter tanta bona (gemeint ist die Vermehrung der Zal der Schwestern von 16 auf 150, die zur Zeit seines Rektorats über das Meister-Geertshaus statthatte) de se ipso senserit, testantur verba quae uni familiari socio aliquando dixit. Und dann heißt es weiter so (§ 5): Quum enim pariter per viam transirent et de futura vita loquerentur, haec ait: Ecce frater, si angelus Domini ad me nunc veniret et diceret: „Inclina te Joannes et permitte caput tuum amputari et eris in purgatorio"; ego libenter hoc subirem, ut de salute mea certus essem et sic in gratia mori possem. Es ist auch diese Äußerung Brinckerincks ein unmiſsverständliches Zeichen, daſs nicht allein die fratres devoti im allgemeinen, sondern selbst die ausgezeichnetsten unter ihnen die Schranken der zu ihrer Zeit geltenden Kirchenlehre nicht überschritten haben. —

Wir haben damit das wesentlichste dessen erschöpft, was dieser Artikel zur Aufklärung der im Laufe der Jarhunderte sehr verdunkelten kirchengeschichtlichen Bedeutung der fratres communis vitae zu sagen hatte. Nachdem die Darstellung Groots, des Urhebers und geistigen Hauptes, die Schilderung des Organisators Florentius und der von ihm geschaffenen Organisationen in dem soeben vollendeten dritten Hauptabschnitt des Artikels durch eine Veranschaulichung des

aus der Wurzel der Grootschen Gedanken hervorgegangenen, so reich gestalteten persönlichen, praktischen und litterarischen Lebens ergänzt sind: haben wir alle die einzelnen Momente vor Augen, auf deren Zusammenfassung die Möglichkeit einer objektiven Würdigung Groots und der moderna devotio beruht. Bevor ich diese Würdigung versuche, möchte ich an das Urteil erinnern, welches die Geschichte durch die Ausbreitung und Wirksamkeit der Bruder- und Schwesterhäuser in dieser Beziehung ausgesprochen hat.

Ich beginne mit den Schwesterhäusern, über welche nur sehr weniges zu sagen ist. Ihre wachsende Vermehrung, ihre Blüte ist nur von kurzer Dauer gewesen. Es erklärt sich dies aus dem damaligen, im allgemeinen sehr niedrigen Stande der weiblichen Bildung (vgl. ob. S. 693, Nr. 8). Wenn nach Buschs Zeugnis in seinem Werke de reform. mon. das Widerstreben selbst gegen eine durch die höchste kirchliche Autorität angeordnete Reformation weit schwieriger bei den Nonnen- als bei den Mönchsklöstern zu überwinden war; wenn, wie wir wissen, es erst der strengen Zucht Brinckerincks bedurfte, um im Meister-Geertshause die Freude an geordneter Tätigkeit und guter Sitte zur Herrschaft zu bringen: so läßt sich denken, teils daß, nachdem die erste Ausgießung des durch Groot neu geweckten Geistes der Heiligung vorüber war, die Stiftung neuer Schwesterhäuser in Stillstand geriet, teils daß das freiere Zusammenleben in den bestehenden Schwesterhäusern entweder zu schnellem Verfall wie in Zwolle, oder — was, um diesem vorzubeugen, meist der Fall war — zur Umwandlung der Häuser in die festeren Formen des Ordensstandes fürte. In den Niederlanden, über deren Grenzen die Gründung von Schwesterhäusern nur in selteneren Fällen hinausging, boten besonders die Provinzen Overyssel und Gelderland einen empfänglichen Boden. Wurde irgendwo eine Stiftung beschlossen, so erbat man sich meist Rat aus Meister-Geertshaus zu Deventer; und es wurde von dort aus auch wol eine erfarene Schwester zur Leitung des neuen Hauses abgefertigt. In der ersten Hälfte des 15. Jarhunderts bestanden wenigstens 87 Schwesterhäuser, zum beiweitem größesten Teil in den Niederlanden gelegen. Viele Städte wie Arnheim, Doetichem, Gorinchem u. s. w. besaßen nur ein Haus; andere wie Doesburg, Lochem, Kampen u. s. w. zwei, manche wie Zutphen drei. Deventer hatte fünf, Zwolle sechs Stiftungen dieser Art. Die meisten derselben gingen bald zu den Tertiarissen des h. Franziskus über oder nahmen die Regel der Windesheimer Nonnenklöster an. Auch nach solcher Umwandlung scheint indes nicht alle Verbinduug mit den Bruder- und Schwesterhäusern gelöst zu sein. Als im J. 1560 und 1561 in Emmerich und Hertogenbosch durch die Brüder ein General-Kolloquium gehalten wurde, waren auch Tertiarissen-Konvente vertreten. Die Schwestern, die, ihrem ersten Vorsatz getreu, keine Nonnen wurden, nannte das Volk nicht allein in Deventer (vgl. ob. S. 740), sondern auch anderswo Beghinen — ein Name, den man nicht selten auch den Tertiarissen, Regularissen, Brigittinen u. s. w. wegen ihrer verhältnismäßig freieren Kloster-Ordnung gab. Die Vorschriften, nach welchen das Leben der Schwestern sich regelte, sind aus den noch vorhandenen Statuten mancher Stifte genau bekannt; sie sind im ganzen von denen der Tertiarissen des Utrechter Kapitels wenig verschieden. Die Kleidung der Schwestern war von grauer Farbe; Essen und Trinken sehr einfach. Eine feste Altersgrenze für die Aufnahme scheint nicht bestanden zu haben. Mädchen von 9, Frauen von 50 Jaren wurden in Deventer zugelassen. Das Erfordern von eigentlichen Gelübden hatte Groot verboten; was indeß nicht hinderte, daß zuweilen bereits aufgenommene Schwestern ihren Vorsatz, ewig ihre Reinheit zu bewaren, in besonders feierlicher Weise aussprachen. Außer den oben (S. 687) erwänten Beschäftigungen widmete man sich im Meister-Geertshaus und einem der sechs Schwesterhäuser zu Zwolle dem Unterrichte von Bürgerskindern in Handarbeiten. Auch Krankenpflege mag hie und da eine Beschäftigung mancher Schwestern gewesen sein; Kinderwarten und Hilfeleistung im Dienst der Hebammen war schon von Groot untersagt. Gehorsam gegen die Vorgesetzten, Eifer in Besorgung von häuslichen Arbeiten, besonders niedrigen und unangenehmen, herzliche Demut („grondotmoedigheid“) und Freundlichkeit waren die Tugenden, die vor allem in hohen

Ehren standen; Träume und Gesichte von Schwestern, welche die Gnade der Schauung empfangen hatten, waren ein Gegenstand ehrerbietiger Bewunderung. Da man zu Deventer zuweilen so unvorsichtig war, Jungfrauen aufzunehmen, welche nicht durch eigenen Entschluss, sondern infolge eines schon vor ihrer Geburt getanen Gelübdes ihrer Eltern zugefürt waren, geschah es, dass diese oder jene, die sich in das abgeschlossene Leben nicht finden konnte, in die Welt zurückkehrte. An der Spitze der Häuser standen Meisterinnen (meestersen) und unter diesen „procuratersen, linnenverwaarsters, wolverwaarsters, boekenverwaarsters, hofverwaarsters, koeverwaarsters“ u. s. w. (vgl. über die Schwesterhäuser besonders Moll, Kerkgeschied. voor Nederl. II, 2, S. 175 folgg. Die obige Skizze ist fast nur eine Übersetzung der Darstellung Molls.) —

Wie an Zal der einzelnen Stiftungen und Umfang des Verbreitungskreises, so werden auch an Vielseitigkeit, Wichtigkeit und Einfluss der Tätigkeit die Schwesterhäuser von den Bruderhäusern weit übertroffen. Indem wir einen kurzen Überblick über ihre Geschichte geben, schließen wir uns vorzugsweise an Delprat an, der in seinem Buche gerade die hierauf bezüglichen Abschnitte am ausfürlichsten und gründlichsten bearbeitet und dadurch der Verpflichtung zu einer neuen eingehenderen Besprechung uns überhoben hat. Wir kehren zunächst zum Ausgangspunkte der ganzen Grootschen Bewegung, nach Deventer, zurück. Es waren tüchtige Männer, denen nach dem Tode des Florentius als dessen nächsten Nachfolgern die Leitung des dortigen Bruderhauses übertragen wurde: Ämilius van Buren (1400—1404), Joh. Matthäus van Haarlem (bis 1410, wo er zur Herstellung der Zucht in einem Nonnenkloster zu Zwolle dahin übersiedelte), Gottfried Toorn de Muerza († 1450), Egbert ter Beek († 1483). Von der festen Hand dieser Männer geleitet, blieb die dortige Bruderschaft in einem innerlich blühenden Zustande, wärend auch die äußern Güter vermehrt wurden, und sogar ein großer Neubau unternommen werden konnte (1441). Als im J. 1451 der mit einer Inspektion und Reform der Klöster beauftragte päpstliche Legat Kardinal Nikolaus von Cusa nach Deventer kam, hatten die Brüder die Freude, von ihm gegen Widersacher kräftig in Schutz genommen und in ihren Bestrebungen lobend anerkannt zu werden. In die Lebenszeit der genannten Rektoren fiel auch die Epoche des außerordentlichen Aufblühens der Deventerschen Schule. In welcher Weise Hegius die Zwecke der Brüder und widerum diese die Zwecke der Schule unterstützten, ist oben (S. 701 und 702) gesagt. Es ist dort auch des frater devotus Synthis gedacht, welcher dem Schulkollegium als ordentlicher Lehrer beitrat. Außer ihm werden noch einige andere Brüder genannt, welche sich am Schulunterrichte beteiligten; aber Synthis, der Lehrer des Erasmus, ist der beiweitem bedeutendste. Von Boutzbach wird er im Auctarium (vgl. oben 700 u. 701) gerühmt als vir tam in divinis quam in humanis scripturis et maxime in grammatica doctissimus, ingenio subtilis, eloquio scholasticus, vita et conversatione devotus, utriusque linguae (der lateinischen und griechischen) praedoctus. Er hat mehrere sehr geschätzte gelehrte Werke verfasst; und will man den Einfluss der fratres devoti auf die Hebung des Unterrichts nachweisen, so pflegt man vornehmlich auch der Schriften des Synthis zu gedenken. Am bekanntesten unter diesen sind die Kommentare über das Doctrinale des Alexander de Villa Dei (auch Alexander Dolensis oder Gallus nach seiner Herkunft aus Dole in Frankreich genannt) geworden, zu deren Abfassung er sich mit Hegius verband. Das Doctrinale, ein seit der Mitte des 13. Jarh. weit verbreitetes grammatisches Schulbuch, gibt den Lernstoff, der in vier Hauptteile zerlegt ist, in dem poetischen Gewande von 2—3000 meist leoninischen, accentuirend gebaueten Hexametern. Das Proömium, welches ich zur Probe hersetze, mag die Eigentümlichkeit des Buches veranschaulichen:

Scribere clericulis paro doctrinale novellis
Pluraque doctorum sociabo scripta meorum,
Iamque legent pueri pro nugis Maximiani
Quae veteres sociis nolebant pandere caris.
Praesens huic operi sit gratia pneumatis almi,

Me juvet et faciat complere quod utile fiat.
Si pueri primo nequeant attendere plene,
Hic tamen attendat qui doctoris vice fungens est
Atque legens pueris layca lingua reserabit
Et pueris etiam pars maxima plana patebit.

Dies Doctrinale in der Weise zu kommentiren, dass man unter jeden Hexameter eine kürzere oder längere Glosse setzte, die teils zur Erklärung, teils zur Kritik des Verfassers dienen sollte, war eine Lieblings-Beschäftigung zalreicher Schriftsteller. Ist das Buch, wie es aus der Feder Alexanders geflossen, keineswegs sehr genießbar, so haben die Kommentatoren, die durch ihre Glossen den Zusammenhang des Textes fortwärend unterbrechen und in diesen Glossen ein buntes Allerlei von Dingen zusammenstellen, die Genießbarkeit keineswegs erhöht. Die Zutaten der Kommentatoren enthalten one Zweifel eine Menge von zweckmäßigen Ergänzungen und unbestreitbaren Berichtigungen; aber die Art der Mitteilung dieser Zutaten muss auf die jungen Leute, die aus einem so kommentirten Doctrinale unterrichtet wurden, erschreckend gewirkt haben, und eine Verbesserung der Lehrform, wie man sie den Brüdern des gemeinsamen Lebens als Verdienst anzurechnen pflegt, kann darin nicht gefunden werden. Eine derartige Verbesserung bei den Brüdern oder auch bei den Humanisten vorauszusetzen, scheint mir überhaupt ganz ungeschichtlich zu sein. Im fünfzehnten Jarhundert handelte es sich noch gar nicht um die Hebung des Unterrichtes nach der Seite der methodischen Form, sondern allein nach der Seite des Stoffs. Einen besseren, namentlich dem klassischen Altertum entlehnten Lehrstoff in die Schulen gebracht zu haben, das ist allerdings das große Verdienst der Humanisten; und es ist ihr selbständiges Verdienst, an welchem die Brüder des gemeinsamen Lebens als solche keinen Teil haben. Gingen einzelne fratres devoti auf die Initiative der Humanisten ein, so war das gewiss kein Widerspruch gegen den Geist der moderna devotio; aber andererseits kann man auch nicht sagen, dass die Förderung der klassischen Studien mit diesem Geiste in einem engeren ursachlichen Zusammenhange stand. Diese Bemerkungen auf Synthis angewandt, — so werden seine Leistungen als Lehrer und Schriftsteller auch von uns bereitwillig anerkannt, aber alle Schlussfolgerungen aus denselben, welche die Genossenschaft des gemeinsamen Lebens als eine zur Bildung tüchtiger Schulmänner ursprünglich gestiftete oder später bestimmte Institution verherrlichen, müssen wir ablehnen. Nächst Synthis († 1533) werden unter denjenigen Lehrern der Schule zu Deventer, welche wie er dem dortigen Fraterhause angehörten, am meisten geschätzt Jakob von Gouda und Heinrich von Amersfoort: der erstere von diesen ein unmittelbarer Schüler des Synthis, der zweite ein Schüler des ersteren (nach Boutzbachs Auct. in den Beiträgen zur Gesch. d. Hum. ꝛc. unter Nr. 5 u. 6; siehe ob. S. 701). Auch diese beiden schrieben neben einigen anderen Sachen Kommentare zum Doctrinale Alexanders; imgleichen waren sie wie Synthis Kenner nicht bloß des Lateinischen, sondern auch des Griechischen. Dass sie die philologische Akribie, in deren Wertschätzung Groot und die Brüder, als sorgfältige Abschreiber, mit den Humanisten selbständig zusammentrafen, auch in ihrer schriftstellerischen und schulmännischen Tätigkeit bewiesen haben werden, läßt sich erwarten. — Für den äußeren Bestand und die Wirksamkeit des Hauses wurden zwei Ereignisse von entscheidender Bedeutung; es sind dieselben, die mehr oder weniger fast überall in der Geschichte der einzelnen Fraterhäuser einen Wendepunkt herbeigefürt haben: die Verbreitung der Buchdruckerkunst und die Reformation. In Deventer entstanden mehrere Druckereien, wärend die Brüder das Abschreiben fortsetzten; aber selbstverständlich nahm die Nachfrage nach den teuren Handschriften und damit die Hauptquelle für den täglichen Unterhalt der Brüder immer mehr ab. Den Stoß ins Herz gab dann dem Fraterhause der Übergang der Lehrer der Schule und der Stadt zur Lehre der Reformation. Das Fraterhaus, das mit Ausnahme einiger Glieder der alten Kirche getreu blieb, verlor immer mehr an Einfluss, insbesondere auf die Jugenderziehung. Der neunzehnte und letzte Rektor, Gottfried Huessen, welcher im J. 1574 ins Amt trat, sah sich kurz nachher genötigt,

die Güter des Hauses der Stadt auszuliefern. Ein großer Teil der Bücherschätze wurde der Stadtbibliothek einverleibt. —

Nächst Deventer gebürt der Stadt Zwolle in der Geschichte der Bruderhäuser ein ausgezeichneter Platz. Die Zwollesche Stiftung ist der Zeit nach die zweite. Sie kam im J. 1384 kurz vor dem Tode Groots durch dessen und Joh. Celes Bemühung zu stande. In dem Stiftungsbriefe heißt es, das Haus sei bestimmt zur Benutzung sowol von einigen gottesfürchtigen Klerikern (lieden), die darin wonen sollten, um Gott so viel besser zu dienen, als auch von anderen Leuten (luden), die darin als Gäste oder als ständige Bewoner aufgenommen werden sollten. Dabei ward ausdrücklich sowol den Vorstehern des Hauses als dessen Insassen hinsichtlich des Ausscheidens oder der Entlassung der letzteren freie Verfügung vorbehalten. (In Mohnikes Übersetzung des von Delprat mitgeteilten Stücks des Stiftungsbriefs sind sinnentstellende Fehler. Auch sonst kommen solche Fehler bei Mohnike vor, was um so mehr zu beklagen, da die deutschen Gelehrten, die über die Brüder des gem. Lebens auf Grund des Delpratschen Buches geschrieben haben, dieses Buch nur aus Mohnikes Übersetzung zu kennen scheinen). Cele, den wir bereits (S. 682) als innigen Freund Groots kennen und dessen Freundschaftsverhältnis zu Groot bis zu dessen Tode unerschüttert fortbestand, nahm sich der Förderung des neuen Bruderhauses, obwol er selbst in dasselbe nicht eintrat, mit dem größesten Eifer an. Dass er selbst, wenngleich ein frater devotus im höchsten Sinne des Worts, in der Welt verblieb, war in seinem amtlichen Berufe als Vorsteher der Zwoller Schule begründet. In dieser Eigenschaft hat er Gelegenheit gehabt, den Geist der moderna devotio Groots einer öffentlichen Lehranstalt einzuprägen, welche zur Zeit ihrer Blüte, die eben die Zeit des Rektorates Celes war, gleichzeitig von 1000 Schülern und darüber aus der Nähe und Ferne, auch aus Deutschland, besucht wurde. Die Zöglinge waren Kleriker und gewönliche Schüler jüngeren oder vorgerückteren Alters (clerici et scholares juniores et seniores, wie Busch sagt). Diese Zwoller Schule ist, geschichtlich nachweisbar, eine der wenigen, in welcher, ungehemmt durch irgendwelchen äußeren Einfluss, die Gesinnungsweise Groots das, was in ihr in bezug auf das Schulwesen Reformatorisches lag, deutlich zeigen konnte. Wir müssen daher bei Zwolle um Celes und seiner Schule willen einige Augenblicke verweilen. Celes Lebens- und Bildungsgang (er hat u. a., ebenso wie Florentius, in Prag studirt) ist uns aus den allerbesten Quellen bekannt. Persönliche Beobachter — Thomas von Kempen, Mitglied des nahe bei Zwolle gelegenen Agneten-Klosters; Joh. Busch, ein Schüler Celes, der als solcher eine zeitlang selbst an einer Unterklasse der Schule unterrichtete — haben dem Andenken des auch von ihnen hoch verehrten Mannes ihre begeisterte Feder gewidmet (jener in den Nachträgen seines Chronic. M. S. Agnet. S. 171 folg. in der Ausgabe von Rosweyde, dieser in seinem Chron. Windes. S. 601 folg.). Beider Darstellungen beglaubigen einander durch ihre völlige Übereinstimmung in allen irgendwie erheblichen Punkten, ja sie treffen oft sogar wörtlich zusammen, so dass die Annahme der Benutzung des einen durch den andern — insonderheit des kürzer sich fassenden Thomas durch den breiteren Busch — zur Notwendigkeit wird. Daneben besitzen wir einige nicht unwichtige Bruchstücke aus Celes lebhafter Korrespondenz mit Groot. (Thomas sagt S. 175: Huic etiam [nämlich Cele] magister Gherardus amicabiles litteras destinavit, cujus dicta intimo complectens amore totum corpus epistolarum ejus sibi congregavit affectu legendi.) Wir übergehen, was das übrige Leben Celes betrifft, um ihn einzig als Schulrektor ins Auge zu fassen. Was über diese Seite seines Lebens die oben genannten beiden Zeitgenossen äußern, ist so bezeichnend und anschaulich, dass wir es meist mit ihren eigenen Worten wiederzugeben vorziehen. Busch charakterisirt Cele als Schulmann in einem Bilde voll drastischer Züge (S. 602 folg.): „Rector factus scholarium, quum gratia, sanctitate et doctrina esset plenus, studium Zwollense tunc satis exiguum in bonum et solemne studium particulare ipse promovit. Optimus enim juvenum fuit instructor, majorum fidelis informator; magnus domus Dei et animarum zelator, fervens divini nominis praedicator; bonus ecclesiastici cantus reformator

[illegible] Dei timorem, gehennae horrorem pa- [illegible] scholasticis (d. i. zugleich mit den Lehr- [illegible] incutiens." Wie die fremden Schüler in [illegible] erzählt Busch wie folgt: „Ditiores quique [illegible] sibi comparabant, alii in una domo sub [illegible] propriis expensas a parentibus sibi trans- [illegible] vero quorum non parvus erat nume- [illegible] civitatis permodica servitia faciendo [illegible] magister Dei gratia libenter as- [illegible] et pecuniam pro papyro et [illegible] tribuebat". Als die Schülerzal [illegible] nicht mehr hinreichen, um allein den [illegible] an (artium magistri). Zuletzt be- [illegible] die gesondert unterrichtet wurden: die [illegible] die übrigen von den [illegible] Schülern der [illegible] sex locis inferioribus in lectionibus [illegible] sc. Cele). Diese jungen Leute hatten [illegible] Schüler (scholares auditores) in den einzelnen [illegible] war, zuweilen sogar über hundert hinaus- [illegible] von Cele behandelten Lehrstoff äußert sich Busch [illegible] adhibuit diligentiam ut discipuli ejus in scientiis [illegible] wissenschaftlichen Schulfächern): gramma- [illegible] proficerent, non tamen minorem immo saepe [illegible] ut etiam in scripturis divinis, moribus [illegible] vita sancta et christiana, in timore Dei, cogni- [illegible] similiter proficerent, dies maxime festivos in hoc [illegible] totum expendens. Denique post matutinas in choro [illegible] epistolam diei per horam, sic et post duodecimam [illegible] horam, vesperis autem finitis aliam scripturam divinam in [illegible] audientia solitus erat exponere; et tunc etiam notabilia [illegible] sanctorum in futurum clericis profutura per totam scho- [illegible] ad sua rapiaria (s. ob. S. 710) cuncta scribentibus. [illegible] evangelia in festis per annum occurrentia omnes habere vo- [illegible] theologicale, quo nucleum scripturae sacrae brevibus [illegible] Eine ganz besondere Sorgfalt widmete er dem Gesang, [illegible] das volle Interesse eines feingebildeten Musikers und Sängers [illegible] ecclesiasticum — schreibt Busch — per certas mensuras vo- [illegible] discantum praeter lectiones, in nocte Natalis Christi [illegible] per ipsa festa propter festi illuis laetitiam in ecclesia faci- [illegible] Über Celes Schulzucht schreibt das Chron. Wind.: „Tunc [illegible] in bona fuerunt custodia et in optima disciplina, nec ali- [illegible] a scholis abesse permisit et delinquentibus pecuniariam [illegible] imposuit, sed juxta personae qualitatem, excessuum quantitatem [illegible] singulos jussit plagari. — — Scholares vagos et trufatores [illegible] Dieffenbach, Glossarium latino — germanicum mediae et infi- [illegible] a/M. J. Baer, 1857) nolebat admittere — — unde hos [illegible] textura (s. ob. S. 710) pergameno conscriptos posti scholae [illegible]

[illegible] (junkeriren, vgl. Dieffenb.) vult nec par esse scholari, [illegible] maneat et domicellus (Junker) eat.

[illegible] und von seinen Schülern verlangte, machte er ihnen lieb [illegible] das Beispiel seines eigenen frommen Wandels. Und vorzugs- [illegible] seinem Wandel zeigte er sich ganz als frater devotus; ja, in sei- [illegible] denen er sich nicht allein in der Kirche, sondern auch in der [illegible] Umgebungen vergessend, hingab, erscheint er ganz wie ein zweiter [illegible] Gerlach Peters. „Vidimus eum" — erzält Busch — „fre- [illegible] scholae angulo quandoque per horam magisve vel minus

orationi insistentem et flexis poplitibus, manibus complicatis et in altitudinem faciei suae levatis, interdum ore clauso sine verborum strepitu, sine litteris et syllabis intentione tantum et affectu dulciter incumbentem aut toto corpore prostratum sibi et Deo vacantem, tumultu scholarium circumsedentium minime obstante, praesertim quum nihil insolitum in scholis ageretur. — — Haec autem praecipue facere consuevit quum lectores locorum sedibus aut truncis suis ascensis singulis suis locistis legendo seu examinando privatim intenderent". Hören wir endlich noch einige Worte des Thomas über die Erfolge des Schulrektorats, das Cele länger als 40 Jare († 1417) bekleidete: „Plures discipulos ad sacrae religionis ac divini cultus amorem eleganter instruxit. Quae enim religio (Mönchsorden) vita vel nomine clara ex scholaribus ejus monachos non habuit? Praecipue tamen Regulares cum Cruciferis et Cisterciensibus non paucos ex ejus studentulis habuere sui ordinis professores; quorum quidam virtutum gratia praediti monasteriorum patres et rectores ecclesiarum sunt effecti". Und weiter: „Multi etiam ex auditoribus ejus quum fundamentalia congrua jecissent, ad altiora studia (Busch schreibt: ad altiora studia universalia, d. i. zu den Universitätsstudien) longius evolarunt et studiose agentes in brevi sunt ad magisterium provecti, quidam vero ampliori insistentes doctrinae meruerunt in numero doctorum computari". Rekapituliren wir jetzt, um genau festzustellen, was denn in dieser Schulleitung Celes das von der Weise anderer abweichende, eigentümlich Neue war. Offenbar lag es vor allem in jenem, durch die Person Celes selbst so ergreifend vertretenen Geiste der moderna devotio, welcher das ganze Schulwesen durchdrang und namentlich auch in der so ausgedehnten Heranziehung des biblischen Lehrstoffes und in der erbaulich erklärenden Behandlung desselben sich kundgab. Dagegen blieb alles übrige und insbesondere die Lehrform auch in Celes Schule beim Alten. Die Lehrer blieben lectores und examinatores, die Schüler Zuhörer und Nachschreiber. Der Lehrstoff wurde auch in Celes Schule vorzugsweise dem Gedächtnis überliefert, nicht dem Verstande klar gemacht; am wenigsten aber finden wir dort und selbst nicht in schwachen Anfängen jene entwickelnde Lehrmethode, welche in allen Stadien des Unterrichtes die Selbsttätigkeit der Schüler mit in Anspruch nimmt. Auch Cele kam es zu gute, dass der Verstand, der allerdings nicht vor den Jaren kommt, doch, die tausenderlei Anregungen der Schule und des Lebens aus eigenem Antriebe benutzend, gewisslich mit den Jaren kommt; daneben aber wird er, wie es in den mittelalterlichen gelehrten Schulen überhaupt Sitte war, die Disputir-Übungen gepflegt und eben durch diese der Denkentwickelung einigen Vorschub geleistet haben. Dies alles sagen wir nicht, um Cele als Schulmann herabzusetzen; die Zeit der Verbesserung der Lehrform war eben damals noch nicht gekommen. Wir sagen es, um den geschichtlich nicht zu begründenden Vorstellungen entgegenzutreten, welche über den Einfluss der fratres devoti auf das Schulwesen ihrer Zeit noch heute die herrschenden sind. Man verkleinert diesen Einfluss nicht, wenn man ihnen nicht mehr die Einfürung einer verbesserten Methode zuschreibt, über deren Art und Weise doch niemand bisher etwas sicheres zu sagen wusste, sondern die Verbesserung des Schulwesens durch die Brüder allein auf der religiös-erziehlichen Seite desselben sucht. Dass das in dieser Hinsicht von Cele gegebene Beispiel zu einer Zeit, wo die Schulen fast nur Lehranstalten waren, epochemachend wirkte, muss bei der außerordentlich weit verbreiteten Verehrung des Mannes unbedingt angenommen werden; wobei man jedoch nicht zugleich anzunehmen braucht, dass auch die individuellen Überschwenglichkeiten desselben überall Beifall oder gar Nachamung gefunden hätten. Und wie Cele als Schulrektor nach dieser wesentlichsten Seite des Schullebens so segensreich in Zwolle wirkte, so wird überall, wo Fraterhäuser bestanden, die der von Groot ihnen befohlenen Pflege der religiösen Volksbildung eingedenk blieben, ein erziehlich woltätiger Einfluss auf die Schulen, die neben ihnen an demselben Orte sich befanden, ausgeübt sein; und gleichviel, ob die Brüder an dem Schulunterrichte selbst sich beteiligten oder nur in ihren eigenen Häusern für die Erziehung der Jugend Sorge trugen, ihr Einfluss war unstreitig ein großer. Das ist, wie

mir scheint, der positive Warheitskern, um den sich jener Mythus Hamelmanns von einem persönlichen Verhältnis der ausgezeichnetsten humanistischen Schulmänner des 15. Jarh. zu Thomas von Kempen (s. ob. S. 706) allmählich gesammelt hat.

Und nun gehen wir, one weiteren Aufenthalt, in der Skizzirung der Geschichte des Zwoller Bruderhauses weiter. Sehr wenig bemittelt und deshalb „arm Klerkenhuis" genannt, würde es wider haben eingehen müssen, wenn nicht ein reicher Edelmann, der in seiner eigenen Wonung einen Kreis von lernbegierigen Jünglingen versorgte, sich der Brüder angenommen hätte. Derselbe fromme Mann ließ sogar auf seine Kosten ein neues steinernes Haus auffüren, dessen Räumlichkeiten zur Aufnahme einer größeren Anzal von Scholaren ausreichten. Unter den Rektoren dieses „reichen" Hauses, hinter welchem das „arme" sehr zurücktrat, ist Diedrich von Herxen (geb. um 1381, gest. 1457) der verdienstvollste gewesen. Er verwaltete das Haus wärend eines Zeitraums von 47 Jaren mit so großer Weisheit, dass man nach dem Zeugnis eines Zeitgenossen aus dem J. 1415 in der Gemeinschaft der dortigen Brüder sich wie in einer Versammlung von Heiligen fülte. Zum Unterhalte der Bewoner bestimmte er eine äußerst geringfügige Summe; was die Brüder durch Handarbeit mehr verdienten, wurde für woltätige Zwecke verwandt. Diedrich selbst gab das Beispiel des unermüdlichsten Fleißes; „ein Frachtwagen kann die Bücher, die er abschrieb, nicht fassen", versichert einer seiner Schüler, der sein Biograph wurde. Er predigte in der Landessprache, übersetzte in dieselbe lateinische erbauliche Schriften und verfaßte mehrere selbständige Werke, unter andern einen Traktat: Speculum juvenum, der ebenso wie eine Sammlung seiner in der Landessprache gesprochenen Kernsprüche (vgl. über ihn als Schriftsteller Acquoy, Het Klooster te Windesheim I, S. 88 fg.) noch vorhanden ist. Diedrichs Nachfolger im Rektorate war Albert Kalkar, ein sehr wolhabender und ebenso strenger als woltätiger Mann, der in seiner eigenen Wonung zuweilen 30 bis 40 junge Kleriker unterhielt. Der letzte Rektor, von dem man näheres weiß, ist Hendrik von Herxen, ein tüchtiger Gelehrter, der früher Lehrer an der Schule gewesen († 1487). Das allmählich immer reicher gewordene Haus baute am Ende des 15. Jarh. aus eigenen Mitteln eine Kirche und ein Schulgebäude, d. h. ein Wonhaus für junge Leute, welche die Zwoller Schule besuchten und von den Brüdern unterstützt und spezieller überwacht wurden. Dies Gebäude hatte Platz für 200 Studenten. (Dass die für solche Zwecke errichteten Gebäude später für eigentliche Schulhäuser gehalten wurden und somit zu der Meinung Anlass gaben, dass die Brüder des gem. Lebens an vielen Orten selbst Schulen gehalten hätten, liegt sehr nahe.) Dreimal im Laufe des 15. Jarh. widerholte schwere Heimsuchungen durch die Pest, dann Kriegsfehden, endlich der Anbruch der Reformation brachten die Zwoller Schule und die dortigen Bruderhäuser allmählich in Verfall. Zwistigkeiten mit der städtischen Behörde hatten im J. 1590 die völlige Schließung des reichen Fraterhauses, welches etwas länger hatte widerstehen können als das arme, unabwendbar zur Folge. Den wenigen noch übrig gebliebenen Brüdern wurde ein mäßiges Einkommen angewiesen.

Von dem Bruderhause zu Amersfoort, dessen Gründung noch in die Lebenszeit des Florentius fällt, ist wenig zu sagen; einen bedeutenden, dauernden Einfluss hat es nicht erringen können. Bei der Einfürung der Reformation ging es ein und die Einkünfte fielen an die Stadt.

Die Stiftung zu Hülsbergen bei Hattem entstand im J. 1407. Sie wurde dem h. Hieronymus geweiht und Mons St. Hieronymi genannt (daher stammt das oben S. 732 u. 736 genannnte wichtige Wolfenbüttler Manuskript). Die Brüder beschäftigten sich anfangs meist mit Landbau und Leinenweberei, später mehr mit Abschreiben und Einbinden von Büchern und zeichneten sich durch eine mehr als gewönliche Bildung aus. Dies machte ihre Stiftung zu einer Vorbereitungsanstalt für solche, die es später einmal zum Rektorat in einem Bruderhause zu bringen wünschten. Gegen Ende des 15. Jarh betrug die Zal der Brüder 120. An der Reformation und den ihr folgenden Stürmen der niederländischen Erhebung gegen das spanische Joch ist die Stiftung zu Grunde gegangen.

In Hoorn haben die Brüder nur wenige Jarzehnte wirksam sein können 1429); dann verschwinden sie. — Das Delfter Bruderhaus, St. Hieronymi-Tal genannt, entstand im J. 1403, ward sehr reich, hat aber im ganzen nicht viel geleistet. Zwölf jungen Leuten gewärte man in einem eigens zu dem Zwecke gebaueten Hause Unterkommen. Bei ihrem Untergange im 16. Jarh. wurde die Stiftung in ein reformirtes Seminar verwandelt. — Das Bemerkenswerteste des Bruderhauses zu Gouda, welches im J. 1425 gegründet wurde, ist die Bethätigung der dortigen Brüder mit dem Buchdruck. Um 1496 ließen sie einige in der Landessprache abgefaßte erbauliche Traktätchen erscheinen. Im J. 1573 ging die Stiftung zur Reformation über. — Die Berufung von Brüdern nach Hertogenbosch im J. 1424 ward durch den Wunsch der Stadt veranlaßt, deren Hilfe für den Schulunterricht in Anspruch zu nehmen. Hier konnten sie denn von Anfang an ganz nach ihren eigenen Gedanken, wie Cele in Zwolle, die Schule einrichten und leiten. Sie nahmen sogleich neben dem Lateinischen auch das Griechische in den Lehrplan auf. Die Schüler wurden von ihnen nach dem Maße ihres Vermögens in drei, nach ihren Fortschritten in sieben Klassen geteilt. Die Schule, die sich eines großen Rufes erfreute, zälte zuweilen 1200 Zöglinge. Auch eine eigene Druckerei, in welcher hauptsächlich Schulbücher gedruckt sein scheinen, legten die Brüder an. Im J. 1623 fiel die Stiftung zum Opfer den Jesuiten, welche sich selbst des Schulunterrichtes bemächtigten. — Das Fraterhaus zu Doesburg wurde im Anfange des 15. Jarh. gegründet und vom ersten Rektor Diedrich von Herxen mit einer Bibliothek versehen. Als gegen Ende des Jarh. der damalige Rektor das Haus in ein Regular-Kloster zu verwandeln wünschte, und schon die Windesheimer bereit waren, diesem Wunsche entgegenzukommen, erhob der Rektor des Florentius-Hauses zu Deventer, Egbert op Beek, kräftigen Einspruch. Über den Eindruck, den die Kunde von Luthers Lehre im Fraterhause hervorgerufen, besitzen wir interessante urkundliche Belege in einer (noch nicht herausgegebenen) Chronik, worin ein Fraterherr in naiver Weise die Nachrichten, die ihm über die Zwecke und Ausbreitung der reformatorischen Bewegung zu Oren gekommen, erzält und mit seinen sorgenvollen Bemerkungen begleitet. Die Aufzeichnungen des Chronisten hierüber gehen vom Jar 1525—1529 (nach Molls Auszügen in Kerkh. Arch. verz. door Kist en Moll, 3. Th. 108 folgg.). Im J. 1523 schreibt er u. a. folgendes: „Tanta discussio est jam inter doctos antiquos et novellos et etiam per totam christianitatem, qualis numquam fuisse post persecutionum tempora credenda est, ita ut tota christianitas divisa in duas ecclesias et partes videatur, una in Luteranam, altera in Romanam, et quod maxime mirandum, omnes doctiores hujus temporis novas opiniones sectantur. Omnia patrum decreta, episcoporum concilia, statuta, mandata provincialia, summistarum theologorum ac juristarum canonicorum sentimenta ac opiniones refutantur et rejiciuntur et, ut brevius dicam, quidquid per sacras evangelii aut apostolorum literas non probatur, ad id quemquam non posse obligari per statuta humana in communi jam decernitur per doctos modernos ac per eorum scripta promulgatur, unde non modica inter partes dissensio habetur“. Aus demselben Jare ist die Notiz, daß, wie er gehört, jetzt kein Mönch mehr in Sachsen und vielen anderen Ländern sich öffentlich sehen lassen könne, one „lupus, canis, cappert u. s. w.“ geschimpft zu werden. Er selbst meint, einiges Ware möchte doch wol in der kirchlichen Neuerung stecken. Im J. 1525 berichtet er, daß einige Mitglieder des eigenen Hauses der Ketzerei verdächtig geworden, im J. 1526, daß das Haus darüber in Zwiespalt geraten, in den folgenden Jaren klagt er über das Ausscheiden mehrerer zur ketzerischen Lehre übergetretener Brüder; im J. 1529 endlich erzält er: „Dux Karolus civitatem istam ingreditur ad Luteranos conturbandos, quorum duos secum duxit“. Im J. 1571 wurde die Stiftung in die Parochial-Kirche einverleibt. Etwas von den Gütern sonderte man ab für wissenschaftliche Zwecke. Als die Kriegsknechte Leicesters im J. 1586 die Stadt erobert hatten, verbrannten sie die noch vorhandene, wol ausgestattete Bücherssammlung auf dem Markte. — Das Bruderhaus zu Groningen wurde im J. 1457 von Zwolle aus gegründet.

Ein ausgezeichneter Geistlicher Groningens, Willem Frederiks, Schüler Wessels und Freund des Erasmus, schenkte der Bruderschaft Bücher und Geld und erklärte sich öffentlich für ihren Schirmherrn. Durch ihn kam Gosewinus van Helen, Rektor des Hauses seit Ende des 15. Jarh. bis zu seinem Tode (1525), in Beziehung zu Erasmus, der ihn als einen, in jeder Wissenschaft vortrefflich bewanderten, dabei frommen, rechtschaffenen und besonnenen Mann rühmt. Ähnliches sagt über ihn Melanchthon, der mit ihm in Briefwechsel stand (Mel.'s opera edd. Bretschneider, XI, 444); er sei ein warheitsliebender Greis, ausgezeichnet durch Frömmigkeit und Verstand. Die Groninger Schule, welche im 16. Jarh. zu einer außerordentlichen Blüte gelangte, stand nicht unter der Leitung des Bruderhauses, sondern nur unter jenem freieren Einflusse desselben, den wir als die Regel bezeichnet haben (s. ob. S. 702). Als in Groningen gegen Ende des 16. Jarh. die Reformation durchdrang, wurde das Haus der Brüder dem höchsten Regierungsbeamten zur Wonung überwiesen. — Auch das Bruderhaus zu Harderwijk hatte sein Entstehen den Bemühungen der Zwoller Brüder zu verdanken. Das Verhältnis des Bruderhauses zu der Schule war dasselbe wie zu Groningen. Daß die Schule erst durch die Fraterherren gegründet sei, war eine irrige Überlieferung, die jetzt aufgegeben ist. Im Jare 1572 wurde das Haus infolge der unruhigen Zeiten seiner Bücher und seines Hausrats beraubt; 1600 zu einem reformirten Seminar bestimmt. — Die Gründung des Fraterhauses zu Utrecht, welches unter dem Namen Hieronymus-Haus bekannt geworden ist, fällt in das J. 1474. Um die Einkünfte des Hauses zu vermehren, wurde im J. 1527 ein vierzigtägiger Ablaß denen verheißen, die bei den Brüdern Bücher einbinden, abschreiben oder verzieren lassen wollten. Einen sehr gelehrten Rektor erhielten die Brüder im Anfange des 16. Jarh. in der Person des Johannes Rode, mit dessen Hilfe der derzeitige freisinnige Utrechter Bischof, Philipp von Burgund, die Herausgabe eines niederdeutschen Neuen Testamentes veranstaltete (1528). Rode war ein Freund der Reformation und ward als solcher im J. 1522 durch einige Gleichgesinnte zu einem Besuche Luthers veranlaßt, um diesen wegen einer Schrift über das Abendmal (man vermutet, Wessel sei der Verfasser) um seine Meinung zu befragen. Durch Luthers Antwort nicht befriedigt, begab er sich von Wittenberg nach Zürich. Zwingli schenkte der Schrift seinen Beifall. Als Rode nach Utrecht zurückkehrte, fand er den Bischof nicht mehr am Leben, und nun war auch seines Bleibens dort nicht lange mehr. Er brach alle Beziehungen zu dem Bruderhause ab und ging als reformirter Prediger nach Ostfriesland, wo er im J. 1530 starb. Man hatte den Brüdern eine der Kapitelschulen zur Leitung übergeben; sie hieß nach ihrem Hause die Hieronymusschule und zälte längere Zeit hindurch sehr tüchtige Gelehrte unter ihren Lehrern. Mangelhafte Zucht war die Ursache ihres Verfalls. Sie wurde im J. 1586 aufgehoben und durch eine bessere Schuleinrichtung ersetzt. Auch das Bruderhaus ging bald darauf seiner Auflösung entgegen. — Die Brüder zu Nijmegen, wo sie sich um das J. 1475 niedergelassen hatten, waren vorzügliche Abschreiber; ein im städtischen Archiv aufbewartes Meßbuch in gr. Folio verkündet noch heute ihren Ruhm. Im J. 1523 ward ihnen ein Legat mit der Bestimmung zu teil, aus den Renten desselben einer Anzal armer Schüler freie Wonung neben einigen anderen Vergünstigungen zu gewären. Im J. 1552 empfing einer der Brüder in sehr ehrenvoller Weise den Ruf zum Rektor der Stadtschule. Seinem Nachfolger, der nicht zu den Brüdern gehörte, wurde aufgegeben, sich nebst seinen Mitlehrern in freundschaftlicher Verbindung mit den Fraterherren zu erhalten. Infolge des Anschlusses der Stadt an die Reformation wurde im J. 1592 das Bruderhaus aufgehoben. Die nicht unansehnliche Bibliothek wurde nebst andern aus eingezogenen Klöstern im J. 1626 an einen Buchhändler verkauft: die Bücher für sechs und die Papiere für zwei Stüber das Pfund. — Die Reihe der nordniederländischen Fraterhäuser schließen wir mit einer Stiftung, die in der Bauerschaft Albergen bei Ootmarssum durch zwei Landleute gegründet wurde. Aber die einsame Gegend eignete sich mehr für ein Kloster als ein Fraterhaus, und so wurde die Stiftung schon nach siebenjärigem Bestehen in ein Regular-Kloster umgewandelt. —

Später und in weit geringerer Zal als in Nordniederland, worin wir bisher uns umgeschaut haben, sind in Südniederland Fraterhäuser gestiftet. In Lüttich gelang, nachdem ein früherer Versuch fehlgeschlagen, erst im J. 1496 die feste Begründung eines St. Hieronymushauses. Die Mitglieder beschäftigten sich ganz besonders mit Abschreiben, worauf auch der Name „Brüder von der Feder" hindeutet, der ihnen vom Volke gegeben wurde. Die mit ihnen in Verbindung stehende Schule, in welcher viele tüchtige Männer gebildet wurden (auch der berühmte Pädagoge Johannes Sturm nahm dort einige Jare am Unterrichte teil), hatte um's Jar 1520 etwa 1600 Zöglinge. Nachdem im J. 1566 die Jesuiten nach Lüttich gekommen waren, konnten Haus und Schule nur noch kurze Zeit ihre Selbständigkeit behaupten; im J. 1581 fiel beides jenen Ankömmlingen zu. — Auch im Bruderhause zu Löwen wurde sehr fleißig geschrieben. Nach Erfindung des Buchdrucks versuchten sich die Brüder selbst in der Übung dieser Kunst; indessen von einem bedeutenden Konkurrenten, Johannes van Westfalen, überflügelt, kehrten sie zum Abschreiben zurück. Später nahmen sie die Ordensregel des h. Augustinus an. — Die ersten Spuren einer Bruderstiftung in Gent reichen bis zum J. 1429 zurück. Die Brüder nannte man dort Hieronymianer oder Brüder von den 12 Aposteln. Eine Bulle des Papstes Pius II. vom Febr. 1462 bezeichnet als Quellen ihres Unterhaltes Abschreiben, Buchbinden und Jugendunterricht. Einer ihrer Zöglinge war der später als Drucker und Gelehrter so namhaft gewordene Jodocus Badius Ascensius (geb. zu Asche bei Brüssel 1462, gest. 1535), welcher von Paris aus, wo er sich geschäftlich niederließ, die gelehrte Welt mit seinen trefflichen Drucken versah. Als Gent zu einem Bischofssitz erhoben wurde, fiel das Bruderhaus, dessen Einkünfte zu Gunsten des geistlichen Würdenträgers eingezogen wurden; aus dem Haus selbst ward im J. 1578 eine Irrenanstalt. — Nach Brüssel kamen die ersten Brüder um das Jar 1460. Abschreiben und Fürsorge für die Jugendbildung waren die Hauptbeschäftigung. Einer ihrer Zöglinge war Joh. Miraeus (geb. zu Brüssel 1560, gest. 1611), später Bischof von Antwerpen und Verfasser gelehrter Werke. Nach Erfindung des Buchdrucks vertauschten die Brüder in raschem Entschluss das Schreiben mit dem Drucken. Einige Erzeugnisse ihrer Pressen waren von vorzüglicher Ausfürung. Trotz dieser nützlichen Tätigkeit, oder vielleicht eben wegen derselben, entgingen die Brüder dem Hasse der Geistlichkeit nicht. Plötzlich, im J. 1569, wurden Haus und Einkünfte durch Verfügung des Erzbischofs von Mecheln mit Beschlag belegt; im J. 1588 wurde die Stiftung zu einem Nonnenkloster. — Von dem Bruderhause zu Wijnoksbergen weiß man nur sehr wenig; ebenso von dem zu Gerardsbergen (Grammont). Dass die Brüder des letztgenannten Hauses im Abschreiben Treffliches leisteten, bezeugt u. a. ein Pariser Codex der Imitatio Christi, der im Streit über den Verfasser dieses berühmten Buches eine wichtige Rolle spielt (ein Faksimile dieses Codex in Hirsches Prolegomenen). Als die Stiftung im 16. Jarh. eingezogen wurde, fielen die Einkünfte dem bischöflichen Seminar in Gent anheim. — Das im J. 1490 zu Mecheln gegründete Bruderstift sorgte für das Unterkommen und den Unterhalt armer Scholaren. Im J. 1580 findet man das Haus von Bewonern geleert; es geht mit seinen Einkünften in den Besitz des erzbischöflichen Seminars über. — Die letzte südniederländische Stiftung ist vom J. 1503; es ist das Bruderhaus in Kamerijk (Cambray), welches bekanntlich damals noch zu den Niederlanden gehörte. Aber nur kurze Zeit blieben die Brüder, die der Jugenderziehung sich widmeten, unangefochten; schon im J. 1554 müssen sie weichen. Die Einkünfte nimmt das erzbischöfliche Seminar an sich.

Schließlich berüren wir noch in raschem Überblick die deutschen Fraterhäuser. In Emmerich wurde ein solches Haus, nach seinem Patron Gregoriushaus genannt, im J. 1467 gegründet. Die ersten Vorsteher kamen von Deventer dahin; der dritte in der Reihe, Diedrich von Wesel, zeichnete sich durch die Festigkeit, womit er der abgeneigten städtischen Obrigkeit gegenüber die Interessen der Stiftung verteidigte, durch Gelehrsamkeit und eifrige Fürsorge für die Jugend ganz besonders aus. In dem Hause befanden sich 24 Zellen für ebensoviel Scho-

laren. Im J. 1514 wurde, um der wachsenden Zal der Schüler des städtischen Gymnasiums entsprechend nachzukommen, noch ein zweites Fraterhaus, das sogenannte Hieronymianische, gebaut, groß genug zur Aufnahme von 32 jungen Leuten. Dass die Stadtschule ganz unabhängig von dem Bruderhaus bestand, ist oben (S. 702) bereits gesagt. Nur beteiligten sich einige Brüder als Lehrer, namentlich Gilbert von Kalkar († 1504) und Jakob Siberts, später Prior des Klosters Laach. Beide waren gelehrte Männer, über die Boutzbach in seinem Auctarium sehr ehrenvoll sich ausspricht. Sie waren der griechischen wie der lateinischen Sprache kundig, beide in prosa et metro (wie der gewönliche Ausdruck bei Boutzbach ist) sehr tüchtig. Sie mögen zur Hebung der Schule, die im Anfange des 16. Jarh. gegen 2000 Schüler hatte, redlich das ihrige beigetragen haben. Als im J. 1591 die Jesuiten kamen, war an andere Lehrer als solche, die Mitglieder ihres eigenen Ordens waren, nicht mehr zu denken. Das Bruderhaus blieb indessen unangetastet, und selbst als die Reformation eingefürt wurde, begnügte man sich damit, den Brüdern ihre Kirche zu nehmen, die dann den Reformirten überwiesen wurde. Die Stiftung siechte noch zwei Jarhunderte lang fort; im J. 1811 wurde sie durch Napoleon aufgehoben. Von den beiden Bewonern, die damals noch da waren, ist der eine im J. 1813, der andere im J. 1846 gestorben. — Die Bruderhäuser zu Münster, Köln und Wesel haben ihre Begründung einem angesehenen Manne aus der ersten der drei genannten Städte, Hendrik Ahuys, zu verdanken. Nachdem dieser wärend eines einjärigen Aufenthaltes zu Deventer durch eigenen Augenschein die Bestrebungen der Brüder schätzen gelernt hatte, stiftete er zuerst ein Bruderhaus in seiner Vaterstadt. Was hier die Hauptgegenstände der Beschäftigung der Brüder waren, ist oben gesagt (S. 701, abweichend von Delprat Verhandeling u. s. w. S. 188). Im J. 1417 fürte Ahuys einen Teil der Münsterschen Brüder nach Köln, wo nun gleichfalls ein Haus entstand. Abschreiben diente als Mittel des Unterhalts. Im J. 1435 erhielt Wesel ein Bruderhaus. Die drei Häuser wurden, wie oben (S. 714) bemerkt, durch das Band einer gemeinsamen Oberverwaltung enger unter einander verbunden. Bedeutende Namen sind weder aus der einen noch der anderen der drei Stiftungen zu verzeichnen. Sie haben alle das Reformationszeitalter überlebt und sind allmählich zu Schatten geworden und vergangen, die Stiftungen zu Münster und Köln im 17., die zu Wesel im 18. Jarh. — Die Gründung des Bruderhauses zu Herford (vgl. Prof. Dr. Hölscher im Gymnasialprogramm vom J. 1869) fällt in die ersten Jarzehnte des 15. Jarhunderts. Die Kleriker des Hauses unterrichteten in Schulen und schrieben ab; die Laien trieben bürgerliche Gewerbe, Backen und Brauen, besonders aber die Bereitung von Pergament. Im J. 1524 trat Jakobus Montanus, ein gelehrter Schriftsteller, ein. Er ward ein Freund Melanchthons und ging nebst mehreren Fraterherren zur Reformation über; auch das Herforder Schwesterhaus, dessen Beichtvater er war, wusste er zu dem gleichen Schritte zu bewegen. Als die Bürgerschaft, die sich ebenfalls der Reformation anschloss, das Bruderhaus one weiteres aufheben und dessen Einkünfte für andere Zwecke verwenden wollte, beklagten sich Montanus und die ihm gleichgesinnten Brüder, indem sie eine Darstellung ihrer Lebensregel und Wirksamkeit überreichten, bei Luther und Melanchthon über das Unrecht, womit sie bedrohet wurden. Luther nahm sich ihrer kräftig und wirksam an, indem er den Unterschied hervorhob zwischen den gewönlichen, durch Spenden seitens der Großen dieser Welt reich gewordenen Klöstern und jenen Bruderhäusern, deren Bewoner durch Handarbeit selbst für ihren Unterhalt sorgten (vgl. Briefe bei de Wette II, 357; IV, 560). So ist damals das Haus gerettet; da aber die Bruderschaft allmählich an Zal immer mehr abnahm und zuletzt ausstarb, ist es von selbst zerfallen. Im J. 1841 starb der letzte Frater. — Das Bruderhaus zu Hildesheim, das im Anfange des 15. Jarhunderts gegründet wurde, hat es zu reichem Besitz und einer großen Anzal von Mitgliedern gebracht. Nach innen dagegen hat die Stiftung wenig geleistet. Der zur Baseler Kirchenversammlung abgeordnete Rektor Henrik Brinkmann († 1449) verstand so wenig Lateinisch, dass er nicht einmal Messe lesen konnte. Um seine Unkunde nicht nur nicht zu verraten,

sondern sogar mit dem Schein großer Gelehrsamkeit zu verdecken, sprach er auf den Rat seines Reisegefärten in einer Unterredung mit einem Kardinal nur immer die barbarisch klingenden Namen der um Hildesheim gelegenen Dörfer aus. Der Kardinal hielt das für griechisch, was er nicht verstand, und brach die Unterredung ab. Die Brüder beschäftigten sich mit Abschreiben, Anfertigung von geistlichen Gewändern, Bierbrauen. So wenig wie in Hildesheim fanden auch an manchen anderen Orten Deutschlands die Fraterhäuser einen für eine gedeihliche Entwickelung fruchtbaren Boden, weshalb wir, von weiteren einzelnen Mitteilungen absehend, zur Vervollständigung unserer geschichtlichen Skizze nur noch weniges hinzuzufügen haben. Aus dem mittleren Deutschland sei des bei Geisenheim gelegenen Fraterhauses Marienthal gedacht, welches, im J. 1466 gestiftet, die Druckerei betrieb und zu dem Ende die Druckpressen Guttenbergs ankaufte. Von den dort gedruckten Werken ist noch vorhanden Breviarium Psalteriumque Moguntinense, welches im J. 1474 erschien. Die Druckpressen sind im J. 1567 nach Nürnberg verkauft, die Stiftung selbst ist im Anfange des 17. Jarhunderts zu gunsten der Jesuiten aufgehoben. Noch sind aus dem nordöstlichen Deutschland Rostock und Culm zu nennen. Das Rostocker Fraterhaus ist im J. 1462 von Münster aus gestiftet. Die Brüder beschäftigten sich mit Abschreiben, noch mehr mit Drucken. Auf ihrer Höhe stand die Druckerei in den Jaren 1476—1531; nach 1563 ist nicht mehr gedruckt. Daneben befasten sich die Brüder mit Unterricht, wobei sie vorzugsweise die Vorbereitung auf den Besuch der seit dem Jare 1419 bestehenden Universität zu Rostock sich zum Zweck gesetzt zu haben scheinen. Der Einfürung der Reformation folgte der Fall der Stiftung im Jar 1563. — Das Bruderhaus zu Culm verdankte seine Entstehung den Handelsverbindungen mit den Niederlanden. Es ist von Zwolle aus in der zweiten Hälfte des 15. Jarhunderts gegründet und durch geistige Kräfte und Geldmittel reichlich versorgt. Im Jare 1508 ward den durch einige Mitglieder des Rostocker Hauses verstärkten Brüdern die Leitung einer allgemeinen Landesschule übertragen, in welcher sie die freien Künste, vornehmlich Philosophie, lehrten (vgl. Th. Hirsch, Die Ober-Pfarrkirche von St. Marien in Danzig, Danzig 1843, I, S. 252 folg.). Trotz ihrer verdienstlichen Tätigkeit war es bei der nicht zu überwindenden Abgeneigtheit der Geistlichkeit und insbesondere des Bischofs den Brüdern nicht möglich, die Stiftung dauernd zu erhalten. Sie ging kurz nach dem Jare 1539 ein. — Damit ist unsere geschichtliche Übersicht zu Ende. Es sind darin die Grenzen deutlich gezeichnet, bis zu welchen die Ausbreitung der Bruderhäuser sich erstreckte. Dass diese Grenzen noch weiter zu stecken seien, bis in Süddeutschland hinein, in das Innere von Frankreich oder gar von Italien, Spanien, Portugal, beruht auf Vermutungen, die sich nicht beweisen lassen, oder auf falschen Auffassungen von Instituten, die nur eine gewisse äußerliche Änlichkeit mit den Bruderhäusern teilen.

Die von uns gegebene kurze Skizzirung des geschichtlichen Verlaufs wird den Eindruck einer gewissen Eintönigkeit hinterlassen haben. Es liegt das in der Natur der Sache. Weder die Gedanken und Bestrebungen der fratres devoti, noch die äußeren Verhältnisse, unter denen sie lebten und wirkten, noch die Ereignisse, welche auf die Gestaltung ihrer Schicksale und das Maß ihrer Erfolge entscheidenden Einfluss übten, waren so mannigfaltiger Art, dass mannigfaltig wechselnde Bilder von Unternehmungen oder Erlebnissen hätten vorgefürt werden können. Eben das Übereinstimmende ist das Charakteristische auch in der Geschichte der Brüder. Die von Groot ausgegangene gewaltige Bewegung ergoss sich sofort in breiten und tiefen Fluten durch die nördlichen Niederlande und die angrenzenden Landschaften Deutschlands. Merkwürdig früh entstand eine reiche Litteratur. Ernst, wie Männer gereifterer Jare und Lebenserfarungen, schrieben Gerlach Peters, Thomas von Kempen und andere im Feuer des jugendlichen Alters ihre klassischen Werke. Auch die ganze Lebens- und Wirkungsweise der Brüder, soweit die Vitae des Thomas, Busch's Chron. Windem., die Analecten Dumbars dieselbe erkennen lassen, war bei allen menschlichen Schwächen im einzelnen von Groots reformatorischem Geiste tief-innerlich durchdrungen, und blieb davon tief

durchdrungen bis über die Mitte des 15. Jarhunderts hinaus. Die erste bedeutende Störung ist durch die Erfindung der Buchdruckerkunst hervorgerufen. Nicht bloß der äußere Gewinn, sondern auch die innere Freude am Abschreiben musste infolge davon abnehmen. Da suchten die geistig frischeren und gebildeteren unter den Brüdern nach einem Ersatz durch eine andere, an geistigem Gehalt änliche Beschäftigung. So erst entschloss sich eine größere Anzal derselben zur Übernahme eines Schulamts außerhalb des eigenen Hauses. Das war nun freilich kein direkter Widerspruch gegen den Buchstaben der Anordnungen Groots; jedoch mit dem eigentlichen Zweck dieser Anordnungen kaum vereinbar. Zurückgezogen von dem größeren Schauplatz der Welt in die der Versuchung weniger zugänglichen Räume des Hauses sollten die Brüder hier in gegenseitiger Förderung ihres inneren und äußeren Wols unter einem gemeinsamen Haupte zusammenleben: das war der von Groot gutgeheißene Gedanke des Florentius. Diesem Gedanken entsprach völlig die im Hause selbst geleitete Erziehung der Jugend, weniger dagegen der Eintritt in das Lehrerkollegium einer fremden Schule. Cele handelte korrekt, wenn er, obwol einer der innigsten Gesinnungsgenossen Groots, als Verwalter des Schulrektorats nicht ein frater communis vitae wurde. Und diesem Beispiele folgten denn später auch manche andere. Sie traten aus dem Bruderhause aus, wenn sie Schullehrer wurden. — Wirkte die Erfindung der Buchdruckerkunst störend, so war die Ausbreitung der Reformation geradezu ein kritisches Ereignis. An der Reformation sind die Fraterhäuser direkt oder indirekt zu Grunde gegangen. Bekannten sich die Fraterherren (was jedoch nur in seltneren Fällen geschah) selbst zur Reformation, so legten sie selbst dem Baume ihrer Stiftung die Axt an die Wurzel. Widerstrebten sie, wärend die Stadt, in deren Mauern ihr Haus stand, der reformatorischen Lehre zufiel, so hatte die Gelegenheit, das Widerstreben der Brüder durch Aneignung ihrer Güter strafen zu können, zu viel verlockendes, um nicht gern benutzt zu werden. Boten endlich die energischeren Jesuiten ihre Hilfe an, um der drohenden Reformation zu wehren oder eine Restauration wider herbeizuführen; oder hielt man sonst kräftigere Maßregeln für nötig, um die alte oder die neue Lehre zu sichern: so nahm man, sofern zur Ausfürung Geld nötig war, zu den Gütern und Häusern der an stillere Beschäftigungen gewönten und daher den Anforderungen der Zeit nicht mehr gewachsen erscheinenden Brüder unbedenklich seine Zuflucht.

So sind die Brüder und Bruderhäuser dahingegangen; aber im Geiste leben und wirken sie fort, so war sie einst als auserlesene Werkzeuge des Herrn heilsam gelebt und gewirkt haben. Groots Auftreten und die durch ihn verkündete und von den Brüdern des gemeinsamen Lebens in ihr Inneres aufgenommene devotio war in der Tat, wie sie allgemein genannt ist, eine moderna, ein neues Ferment in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche. Worin dies Moderne in der devotio Groots bestand, hat dieser Artikel in ausfürlicher Darstellung in stetem Anschluss an die vorliegenden Quellen zu deutlicher Anschauung zu bringen versucht. Fassen wir jetzt die Hauptzüge dieser Darstellung in gedrängter Kürze zusammen. Das Moderne der devotio Groots bestand nicht in dem Posaunenton, womit er die Christenheit seiner Tage von neuem aufrief zur Umkehr von dem Wege des Fleisches und der Lüste und zum Trachten nach jenem seligen Reiche Gottes, dessen Pforten nur dem sich öffnen, der sein Herz in Christo Gotte gegeben hat. Dieser Ruf ist vor Groot in allen Perioden der Kirchengeschichte immer wider laut geworden, so oft die Christenheit in die alte Nacht der Sünde wider zurückzufallen in Gefar stand. Dieser Ruf ist eigentlich nie ganz verstummt; zu keiner Zeit hat der Geist Gottes aufgehört, sich zu bezeugen in der Kirche des Herrn. Aber neu war Groot in der Auswal der Mittel, die er ergriff, um jenen Ruf möglichst weit vernehmbar und möglichst fruchtbar zu machen. Nie ist vor ihm so wie von ihm und seinen Schülern die Wichtigkeit der Einwirkung auf die Jugend, die Bedeutsamkeit einer religiös-sittlichen Jugenderziehung erkannt, nie vor ihm dieser Erkenntnis gemäß mit größerem Ernste an den Herzen der Jugend gearbeitet wor-

den. Daſs die von Groot und seinen Freunden unternommenen Anstrengungen eben deshalb die Bürgschaft dauernder Erfolge in sich trugen, weil sie der Jugend zugewandt waren, haben seine Zeitgenossen — ich hebe namentlich das Zeugnis des Minoriten Joh. Brugman, jenes großen Volkspredigers (vgl. Molls Joh. Brugman I, S. 85) hervor — wol begriffen und laut anerkannt. Neu aber war vor allem auch die eigentümliche Gedanken-Grundlage, auf welcher das Gebäude der devotio Groots errichtet wurde. Vier Pfeiler sind es, die diesen Bau tragen. Vier Worte, die immer wider in der Litteratur der Brüder hervorleuchten, sind die Inschriften dieser Pfeiler: contemtus mundi et sui ipsius, imitatio humilis vitae Christi, bona voluntas, gratia devotionis. Sehen wir jedes dieser Worte einzeln näher an, so werden wir kaum zugestehen mögen, daſs darin etwas neues liegt. Aber das Neue besteht ja nicht bloß in der Entdeckung bisher noch nicht bekannter Lehren und Warheiten, sondern auch in neuer Gruppirung längst gewonnener Erkenntnisse. Wie reich gegliedert war das kirchliche Lehrsystem zur Zeit Groots! Aber er, der treue Son seiner Kirche, sieht von allem andern ab, läſst alles andere im Hintergrunde, um die in jenen vier Worten ausgesprochenen Gedanken zu einem Thema zu vereinigen, welches das ganze Drama seines Lebens und Wirkens beherrscht. In diesem Thema unterscheiden wir einen negativen und einen positiven Teil. Der negative, contemtus mundi et sui ipsius, ist der Ausgangspunkt; durch Welt- und Selbstverschmähung muſs der Boden der Seele gereinigt werden und rein gehalten werden, damit das positive christliche Leben erwachsen könne. Dieses positive Leben aber trägt zwei wesentliche Elemente in sich: das religiöse und ethische, Frömmigkeit und Sittlichkeit. Beides betont Groot in gleichem Maße, und zwar so, daſs nicht das eine unverbunden neben das andere gestellt, sondern beides als eine göttlich gewollte unauflösliche Verbindung dargestellt wird. Gratia devotionis vertritt die eine, bona voluntas die andere Seite dieser Verbindung. Und mit wie tiefem Eingehen auf jede dieser beiden Seiten sprechen doch nun die Schriftsteller der moderna devotio sich aus! Alle Töne, alle Stufen der devotio treten dort in die Erscheinung; nach allen Richtungen wird die bona voluntas erörtert, werden die Klippen, die sie zu überwinden, werden die Tugendmittel, die sie anzuwenden hat, klar gelegt. Es ist zugleich die Weihe der Gottinnigkeit und die Lebensweisheit sprichwörtlich eingekleideter Sittenvorschriften, welche uns ergreift, so oft wir in den Schriften der Meister unter den Jüngern Groots lesen. Und diese beiden Seiten, die religiöse und die ethische, sie erscheinen in diesen Schriften als zwei Ströme aus einer Quelle. Und diese Quelle ist Christus, ist insonderheit die Demut der Liebe, die er in seinem Erdenleben offenbart hat: die Demut, womit er den Heilswillen seines himmlischen Vaters duldend und sterbend zur Ausfürung brachte; die Demut, womit er alle Schmach und Feindschaft der Menschen sich gefallen ließ, um durch Unterwerfung und Hingebung die Verlorenen zu retten. In dieser humilitas seines Lebens ist er auch uns noch das höchste Vorbild. Insofern ist er der Weg, dem wir nachfolgen müssen, um auf diesem Wege, der Christus ist, zu der Warheit, die Christus ist, und zu dem Leben, das Christus ist, zu kommen. „Ich bin der Weg, die Warheit und das Leben“ — dieses Christuswort ist der Stern, der den Brüdern leuchtet und sie geleitet durch das Dunkel und die Fremde dieser Erde in das Licht und die selige Gemeinschaft des Himmels. Christus ist ihnen alles; die völligste Gemeinschaft mit ihm, den sie mit den Worten des Hohen Liedes ihren Geliebten, ihren Bräutigam nennen, ist das Sehnen ihrer liebenden Seele. Es ist der Standpunkt des Johannes-Evangeliums, auf dem sie stehen; aber — und dies ist die Schranke und das Stückwerk ihres Lehrbegriffs — sie nehmen diesen Standpunkt des Johannes ein, ohne sich zuvor mit Paulus auseinandergesetzt zu haben. Was ich meine, weiß ich nicht besser zu erläutern als durch Vergleichung der Lage, in welcher sich einst Toorn de Muerza, der Rektor des Florentiushauses (s. oben S. 708), befand, mit einer ähnlichen Lebenslage des Apostels Paulus. Toorn und Paulus waren beide von einer schmerzlichen Plage heimgesucht. Beide beteten in ihrer Not: der eine, der Herr wolle fortfaren ihn zu peinigen, damit er durch diese Pein der Pein des Fegfeuers entgehe;

der andere, der Herr wolle ihm abnehmen die Schmerzenslast. Jener erhielt keine Antwort; dieser empfing den Trost: Lass dir an meiner Gnade genügen. Das ist's; das ist die Schranke der Erkenntnis, welche Groot und seine Jünger umschloss. Es ist das Zurückfallen aus der selber genug und übergenug tuenden Gnade Gottes in Christo unter das Joch menschlicher Genugtuungen, wodurch man das Wirken der göttlichen Gnade ergänzen zu müssen meinte. Die pauliniſche Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein aus Gnaden blieb den Brüdern ein Geheimnis. Dieses Geheimnis zu enthüllen, jene Schranke zu entfernen, jenes Joch zu zerbrechen, hat der Herr den Reformatoren des 16. Jarh. vorbehalten. Groot und seine Jünger kann ich daher nicht als Vorläufer unserer Reformation ansehen. Nicht sie waren solche Vorläufer, sondern Wessel, der zwar von ihnen ausgegangen, aber nicht bei ihnen geblieben ist. Wessel rüttelte an dem Joche, das die Reformatoren abschüttelten. Ich beschränke mich auf diese kurzen Andeutungen, die jeder Kundige mit Hilfe der in obigem dargebotenen reichen Ausführungen leicht weiter auszuführen im stande sein wird.

Zum Schluss noch ein paar flüchtige Striche zur Charakterisirung der Situation, in welcher sich augenblicklich die schriftstellerische Behandlung des Gegenstandes dieses Artikels befindet. Es sind, wie ich bemerkt, kaum 50 Jare verflossen, seitdem die Theologie der Erforschung der Geschichte und Bedeutung der Brüder des gemeinsamen Lebens ihre Studien gewidmet hat. Delprat und die beiden Clarisse waren die Anfänger. Jener hat durch Untersuchung der äußern Geschichte, diese haben durch Herbeischaffung und kritische Verarbeitung bisher unbekannten Quellenmaterials einen tüchtigen Grund gelegt. Ullmann und Böhringer haben sich vorzugsweise die Entwickelung der Lehre, mit besonderer Berücksichtigung des Thomas von Kempen, angelegen sein lassen. Moll, der, wenn es noch Sitte wäre wie zu Groots Zeit Gelehrte durch Beinamen auszuzeichnen, der Entdecker genannt werden müsste, hat zu dem bekannten neues Quellenmaterial in ungeanter Fülle hinzugefügt, und in seinen größeren und kleineren kirchengeschichtlichen Darstellungen das Land und die Leute gezeichnet, deren Verständnis auf Groots moderna devotio das hellste Licht wirft. Acquoy hat in seinem Werke über das Kloster zu Windesheim sich das Verdienst erworben, das Verhältnis der Windesheimer Kongregation zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens, über welches vor ihm die Ansichten im unklaren waren, näher beleuchtet zu haben. Endlich darf der Unterzeichnete auch der Tendenz seiner eigenen schriftstellerischen Versuche erwänen. Sie ist darauf gerichtet gewesen, die Quellenschriften selbst, insbesondere die Werke des Thomas, einer genauen kritichen Untersuchung zu dem Zwecke zu unterziehen, um sie von den Entstellungen zu reinigen, die sie durch die Sorglosigkeit und das Missverständnis der früheren Herausgeber erfaren haben, und die ursprüngliche Schönheit und Richtigkeit widerherzustellen, wodurch erst ein voller Genuss und eine sichere Erkenntnis des Lehrbegriffs möglich wird. In dieser Hinsicht darf ich namentlich meine neue Ausgabe der Imitatio Christi und die Prolegomena zu denselben nennen. Der zweite Band des letzteren Werkes, welcher das Ganze abschließt und auf welchen manche Citate dieses Artikels hinweisen, wird im Laufe des nächsten Jahres erscheinen. — Dass vorstehende Abhandlung das für die einzelnen Artikel der Encyklopädie festgestellte Maß weit überschreiten durfte, habe ich einer von der verehrlichen Redaktion ausnahmsweise mir gewärten Vergünstigung zu verdanken. **Karl Hirsche.**

Brüder des Gesetzes Christi, s. Brüder, böhmische.

Brüder des Herrn, s. Jesus Christus.

Brüdergemeinde, s. Zinzendorf.

Brüderschaft (fraternitas, sodalitas). Die katholische Kirche ist fortwärend bemüht, und versteht es trefflich, die Gläubigen auf die mannigfaltigste Weise anzufassen. Die Mittel, die sie anwendet, sind, möchten wir sagen, berechnet auf die verschiedensten Stufen der religiösen Entwickelung. Wem die Formen des Mönchslebens zu steif und streng sind, dem steht der Zutritt offen zu den mit reichlichen Ablässen beschenkten Brüderschaften. Es werden uns schon aus dem früheren Mittelalter solche confratriae genannt, welche aber mit den später sogenannten

Brüderschaften nicht zusammengestellt werden müssen; eine marianische Brüderschaft scheint Odo, Bischof von Paris († 1208), gestiftet oder wenigstens vorgefunden und begünstigt zu haben; wenigstens ordnete er für seine Diözese ein järliches Fest derselben am Tage nach dem Sonntage der drei Könige an. Bekannter und oftmals als die erste Brüderschaft angefürt ist diejenige der Gonfalonieri, von Clemens IV. (1265—1271) bestätigt. Seitdem mehrten sich diese Vereine; sie beschäftigten sich mit Unterstützung der Kranken und Armen, allerlei Andachtsübungen. Die Brückenbrüder (fratres pontifices) sorgten sogar für die Bequemlichkeit der Reisenden durch Anlegung von Brücken. Die größte Verbreitung fanden die marianische Brüderschaft, die Skapulier-, Rosenkranz-, Armenseelen- und Corpus Christi-Brüderschaften. Größere, in Zweigbrüderschaften sich teilende heißen Erzbrüderschaften. Gegenwärtig steht in besonderem Rufe und Blüte die Erzbrüderschaft vom allerheiligsten und unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder, die Franz Xaverius- oder Missionsbrüderschaften, die Brüderschaft von der christlichen Lehre u. a. Sie haben ihre bestimmten Abzeichen, Kleidung, Gebräuche und Verfassung, worüber von den Päpsten seit dem Beginn des 18. Jarhunderts die nötigen kirchenrechtlichen Bestimmungen gegeben worden sind. **Herzog.**

Brunnen bei den Hebräern. Gemäß der Landesbeschaffenheit gibt es in Palästina teils eigentliche Brunnen (בְּאֵר) von Quellwasser oder „lebendigem Wasser", teils Cisternen (בּוֹר) oder Gruben zu Sammlung von Regenwasser (Philo II, p. 324 Mang.)*). Erstere waren, obwol Canaan im allgemeinen nicht für wasserarm, sondern eher als quellenreich galt (Deut. 8, 7), doch verhältnismäßig selten und wurden ebendeshalb um so mehr geschätzt (Genes. 16, 7. 14; 24, 11 ff.; 26, 19 f.; Thren. 5, 14), weshalb auch zu gottesdienstlichem Gebrauch gerade solches Wasser vorgeschrieben war (Lev. 14, 5; 15, 13; Num. 19, 17) — s. noch Jer. 2, 13; Joh. 4, 6. Die Cisternen waren weit häufiger, in der Regel unten weiter als oben (Diodor. 19, 95), nach dem Talmud bald rund, bald viereckig, und mit Kalk ausgetüncht, mitunter in Fels ausgehauen (Deut. 6, 11), die Öffnung mit einem Stein oder sonst verschlossen oder mit einem Geländer umgeben, teils zur Verhütung von Unfällen (Exod. 21, 33; vgl. Joseph. Antt. 4, 8. 37), teils zur Verbergung dieses kostbaren Gutes vor Fremden, wobei die Bedeckung wirklich oft so künstlich war, dass sie nicht leicht von Unkundigen entdeckt werden konnten (vgl. Gen. 29, 2; 2 Sam. 17, 19; Cant. 4, 12). Das in der Regenzeit in ihnen angesammelte, in Städten von den Hausdächern darein geleitete Wasser bleibt bei einiger Sorgfalt wol $^1/_2$ Jar lang trinkbar. Beide Arten von Brunnen, zumal die letzteren, konnten leicht verschüttet werden, sei's aus Bosheit und Rache, sei's um anrückenden Feinden durch Wassermangel Verderben zu bereiten (Gen. 26, 25; 2 Kön. 3, 25; Jes. 15, 16 u. a.). Da sie unter den Hirten einen sehr wichtigen Bestandteil ihres Besitzes ausmachen, so entstehen unter ihnen nicht selten Streitigkeiten über den Besitz von Brunnen (Gen. 21, 25; 26, 15 ff.), die mitunter den Namen der Stämme tragen, denen sie gehören (Deut. 10, 6), und deren Gebrauch nicht leicht fremden Horden gestattet wird (Num. 20, 19; 21, 22). Sie befinden sich bald vor den Städten und Dörfern, wo dann Hirten und die jungen Leute bei ihnen zusammenkommen, um Wasser zu schöpfen — vermittelst eines mit oder one Rad an einem Strick hinabgelassenen Eimers, Kohel. 12, 6 — und die Herden in den Tränkrinnen (רְהָטִים) zu tränken, Gen. 24, 11. 13; 29, 3. 8; 1 Sam. 9, 11; teils in den Höfen größerer Häuser, 2 Sam. 17, 18. In Städten gab es auch öffentliche Cisternen, zum teil von bedeutenden Dimensionen, Jerem. 41, 7. Man begreift, dass Reisende und Kriegsheere gerne an solchen Brunnen lagerten (1 Sam. 29, 1; 2 Sam. 2, 13), und dass Ortschaften vorzugsweise in ihrer Nähe erbaut wurden, woher die vielen Orts-

*) Über die Bedeutung beider — im A. T. mitunter durch die Punktation verwechselten — Worte s. Hitzig zu Jerem. 6, 7.

namen mit Beer- und En (עין = Quelle, d. h. Auge des Landes) rüren. Leere Cisternen dienten nicht selten als Gefängnisse (Gen. 37, 22; Jer. 38, 6; Sach. 9, 11; vgl. Exod. 12, 29) oder als Schlupfwinkel (2 Sam. 17, 18 f.). Von den zalreichen, noch heute in Palästina befindlichen Cisternen mögen mehrere ins höchste Altertum hinaufreichen. Vgl. von Lengerke, Kanaan I, S. 47—52 und Winer, R.W.B. s. v. Tobler, Denkblätter S. 37 ff.; Schrader in Schenkels Bibellexikon u. d. W. **Rüetschi.**

Bruno, Erzbischof von Köln. Dieser edle Sprosz des sächsischen Königsstammes, der jüngste Son Heinrichs des Großen, wurde im Frühling des Friedensjares 925 geboren. Man bestimmte ihn zum geistlichen Stande und übergab ihn deshalb schon in seinem vierten Lebensjare einer der karolingischen Schulstiftungen, nämlich der Utrechter Kathedralschule. Hier erhielt Bruno (oder Brun, wie er sich selbst nannte) vom Bischof Baldrich alles überliefert, was von karolingischer Schulweisheit noch vorhanden war, und lernte die Studien über alles schätzen. Aber auch die fromme der Weltlichkeit und der profanen Wissenschaft feindliche Richtung, welche, vielleicht von Irländern angeregt, im Anfange des 10. Jarh.'s in lothringischen, burgundischen und flandrischen Klöstern reformirend auftrat, musz ihn schon frühzeitig ergriffen haben. Bruno vereinigte sie in sich mit dem ernstesten Eifer für die Wissenschaften und bestrebte sich von dem Tage seiner Ankunft am Hofe an bis zu seinem Tode, diese Vereinigung bei Geistlichen und Laien herrschend zu machen. Otto der Erste war nämlich noch nicht lange König, als er seinen Bruder Bruno an seine Seite rief, spätestens im Jare 939. Streitigkeiten mit dem verschwägerten Herzog von Lothringen mögen die Veranlassung zur Heimholung Brunos aus Lothringen gewesen sein, wie zehn Jare früher seine Absendung in dieses Land durch die Befreundung des Herzogs mit dem sächsischen Königshause veranlasst gewesen sein mag. Am Hofe gab es immer eine Schar junger vornehmer Kleriker, welche auf erledigte Abteien und Bistümer warteten. Ihrer nahm sich Bruno an, sie zu lehren und mit ihnen zu lernen. Es wurden berühmte Gelehrte herbeigerufen und die schola palatina kam in Flor. Natürlich fanden sich da neben den Epigonen der karolingischen Kirchenlehrer, z. B. neben Ratherius, auch Anhänger jener neuen selbständigen und gründlichen Betreibung der Wissenschaften ein, welche sich im Aufschwunge des Studiums der griechischen Sprache und Litteratur, der Mathematik und der Dialektik zeigte und später in Otherich und Gerbert ihre bekanntesten Vertreter hatte. Bruno ließ sich von den Griechen, welche an den Hof Ottos kamen, unterrichten und scheint seine höhere Bildung vorzüglich von dem Irländer Israel empfangen zu haben. Trotzdem blieb er jener frommen Richtung treu und wirkte in ihrer Weise hauptsächlich in den Abteien, welche ihm Otto übergab, von welchen wir aber nur Lorsch kennen. Er verschaffte überall der Regel Benedikts den strengsten Gehorsam, trieb die Widerspenstigen hinweg und gab den Klöstern ihre alte Verfassung und Selbständigkeit zurück. Übrigens war er in allen Teilen des deutschen Reichs für Kirche und Klöster in seinem Amte als Kanzler tätig. Dieses Amt verwaltete er seit 940, das eines Archikapellanus von 951 an. Er nahm regen Anteil an den Statsgeschäften. Zeitig wurde er besonders in die Verhältnisse Deutschlands zu Frankreich eingeweiht und mit der Wichtigkeit Lothringens bekannt gemacht. Wir finden ihn mit seinem Lehrer Israel auf der Synode zu Verdun im J. 947, also beteiligt an der Beilegung des für das französische Königtum wichtigen Reimser Erzbischofsstreites durch die deutsche Kirche und den deutschen Stat. Im J. 951 begleitete er den König Otto nach Italien und vielleicht haben wir Ottos auffällige, nachgiebige und bescheidene Handlungsweise in jener Zeit dem Einflusse Brunos zu danken. Er ist an der Ausdehnung des Reiches nach Süden überhaupt nicht beteiligt gewesen und konnte sie nicht wünschen, wenn nicht vorher die Königsmacht der Sachsen in Deutschland gesichert worden war und wenn nicht Lothringen beim Reiche erhalten und Frankreich dem deutschen Einflusse offengehalten wurde. Die Empörung Liutulfs und Konrads rechtfertigten Brunos Sorge um die innere Ordnung und Stärke. Seine Auffassung des absoluten Königtums

Ottos als einer unantastbaren göttlichen Einsetzung entschied ihn, in dem schlimmen Jare 953 seinem Bruder treu zu bleiben und dessen Sache, welche freilich durch den hämischen Herzog Heinrich von Bayern sehr verdorben wurde, zu füren. Dazu erhielt er schon im Monat Juli 953 Gelegenheit. Wigfried, Erzbischof von Köln, starb am 9. Juli und Bruno wurde sogleich zu seinem Nachfolger erwält und nach Köln geholt. Im September beschied ihn Otto in sein Lager vor Mainz, damit er zum Frieden helfe. Aber Heinrichs giftiges Dazwischenreden vereitelte den Versuch Brunos, den Liutulf zu vollständiger Unterwerfung unter Otto zu bewegen, und brachte den fürchterlichen Aufrur erst zum vollen Ausbruche. Als sich nun der König nach dem Osten wandte, übergab er den ganzen Westen der Leitung Brunos. Die Bezeichnung archidux, welche sein Biograph für ihn wält, ist der des archiepiscopus nachgebildet und wird erklärt durch die ganz besondere Vollmacht, welche Bruno erhalten hatte, und dadurch, dass es unter ihm noch Herzöge in Lothringen gab, die aber vielleicht nur den Heerbann angefürt haben. Die Verbindung der herzoglichen und erzbischöflichen Würde in der Person Brunos erregte großen Anstoß und er musste sich als Herzog oft genug missachtet sehen. Von Mainz war er zuerst nach Aachen gegangen und hatte dort am 21. September die lothringischen Großen zu seiner Huldigung um sich versammelt. Am 25. September wurde er in Köln geweiht und inthronisirt. Die Behauptung Lothringens in jenem schrecklichen Aufstande war sehr schwer, weil die Lothringer immer miteinander im Kampfe waren und dadurch ebensowol den Reichsfeinden das Land öffneten, als jede Herrschaft beinahe unmöglich machten. Bruno sah sich genötigt, sich an Konrads persönliche Feinde anzulehnen und sie nach Gefallen schalten und walten zu lassen. Raginar von Hennegau hatte den abgesetzten Herzog Konrad in mörderischer Schlacht zum Weichen gebracht und übte nun an der Spitze der wüsten geistlichen und weltlichen Herren Lothringens einige Jare hindurch ein Schreckensregiment aus. Die Machtlosigkeit Brunos war in den ersten Monaten des Jares 954 am größesten. Da geschah der Einfall der Ungarn ins Herzogtum und dahin sind vielleicht auch die noch unklaren Begebenheiten zu verlegen, welche Thietmar (B. II, K. 15) und der Fortsetzer Raginos (zum J. 954) erzälen. Wärend des letzten großen Kampfes mit den Ungarn, in welchem Konrad fiel, gelang es dem Bruno, der seine Provinz nicht verlassen wollte, in Bonn das Gemüt Liutulfs zu besänftigen. Da Heinrich nicht mehr dazwischen treten konnte, wurde der König Otto leicht bestimmt, dem Sone vollständig zu verzeihen und ihn mit seinen Anhängern nach Italien ziehen zu lassen. Das war aber ein Preisgeben Liutulfs an ein Abenteuer, nicht eine Weiterfürung der italischen Politik Ottos. Nachdem die Aufrürer bezwungen und die Ungarn und Slaven aufs Haupt geschlagen worden waren, kam Otto nach Lothringen, um strenges Gericht zu halten, Ordnung zu schaffen und seines Bruders Herrschaft zu kräftigen. Nun brauchte Bruno Raginars Schwert nicht mehr, dieser aber störte jetzt selbst den Landfrieden aus Übermut und aus Unmut über seine Beiseitesetzung. Darum wurde Bruno erst dann Herr seines Herzogtums, als er ihn im J. 958 infolge offener Empörung gefangen nehmen ließ und nach Böhmen in die Verbannung schickte. Von dieser Zeit an gelang es Brunos unermüdlichen Bestrebungen immer mehr, Recht und Ruhe im Lande heimisch zu machen. Die Einsetzung Friedrichs als Herzog in Oberlothringen neben Gottfried in Niederlothringen im J. 959 sollte dazu helfen und nebenbei die gefärliche lothringische Macht auf immer zerspalten. Auch die politische Aufgabe Brunos in bezug auf Frankreich konnte vor 955 nicht zu lösen angefangen werden. Aber nach König Ludwigs und Herzog Hugos Tode stieg sein Einfluss auf die französischen Angelegenheiten so, dass er im Namen seines Bruders Otto eine Art von Oberschiedsrichteramt über Frankreich ausübte. Bruno wurde oft allein, oft mit einem Heere nach Frankreich gerufen und suchte auch hier nach seiner Weise durch Unterhandlungen die Störungen zu beseitigen und Alle zur Unterwerfung unter die rechtmäßige karolingische Herrschaft zu bringen. Es gab viele, die ihm deshalb berückende Schlauheit schuld gaben, aber wie seine königlichen und herzoglichen Vettern, so nannten ihn auch die Völker preisend den Friedfertigen. — Im Jare 961 wurde ihm und dem Erz-

schof Wilhelm von Mainz die Reichsverwaltung und die Sorge für Otto II. übertragen, wärend Otto I. nach Italien zog, sich zum Herrn des Landes und des Papstes machte und die Kaiserkrone erwarb. Als der Kaiser triumphirend zurückgekehrt war, und auf der Höhe seines Glückes stand, da versammelte sich die ganze sächsische Familie zu Pfingsten des Jares 965 in Köln um die greise Königin Mathilde und feierte mit vielen Bischöfen und Großen des Reichs, auch mit Baldrich, dem Lehrer Brunos, ein rürendes Dankfest. Die französischen Vettern gerieten aber bald nach ihrer Heimkehr wider in Streit und Bruno wurde nach Compiegne beschieden, um den Frieden unter ihnen und in Frankreich überhaupt herzustellen und zu befestigen. Schon wider auf der Rückreise begriffen, fiel er in Rheims in einen Schwächezustand, welchem er am 11. Oktober 965 erlag. Seinen Leib trug man nach seiner Verordnung nach Köln, wo er in der Kirche des Klosters des hl. Pantaleon begraben wurde. Sein Hauptstreben nach Herstellung des Friedens, in welchen er auch starb, war zuletzt immer der Kirche und der Schule gewidmet, wie er sich auch der Kirche und der Schule als Mittel bediente. Er setzte, wo er konnte, fromme Bischöfe und Äbte aus seiner nächsten Umgebung und aus der, von ihm gestifteten, Kölner Schule ein, von denen er politische Treue erwartete, die sich aber hauptsächlich mit der Hebung der Frömmigkeit und Bildung in ihren Amtskreisen beschäftigen sollten. Er selbst war eifrig im Erbauen, Schmücken und Reformiren von Klöstern, im Erbauen und Besetzen von Einsiedlerhütten, im Erbauen und Bereichern von Kirchen aller Art, im Suchen, Hinwegfüren und Verehren von Reliquien, mit welchen er besonders Köln schmückte. Er war sehr gewissenhaft im Erfüllen seiner gottesdienstlichen Pflichten, bei welchen er eine außerordentliche Demut zeigte. Kurz, er war gleichsam die verkörperte Kirchlichkeit des 10. Jarh.'s, und man legte ihm deshalb nicht nur den Beinamen des Großen und des Friedfertigen bei, sondern man verehrte ihn auch alsbald nach seinem Tode als einen Heiligen, wenn er auch niemals in Rom kanonisirt worden ist. Aber je höher jene oft sehr äußerliche und trübe Frömmigkeit im Ansehen der germanischen Völker stieg, desto allgemeiner wurde auch die Verdächtigung der profanen Wissenschaften, der „Philosophie", als der Quelle aller Ketzereien. Und diese Verdächtigung war den trägen Klerikern und Mönchen am bequemsten und am geläufigsten. Von dieser Seite wurde es auch dem Bruno zum Vorwurfe gemacht, dass er niemals von seiner Wissenschaft ließ und dieselbe in alten und neuen Schulen nach Kräften förderte. Und seiner Wirksamkeit tat nichts mehr, als dieser Vorwurf, Abbruch. Nun beugte sich zwar auch der ungebildete Klerus unter die Verehrung, die ihm das Volk nach seinem Tode widmete, aber man erzälte, Bruno sei bei seinem Eintritte in den Kreis der Heiligen von Christus angeklagt worden, dass er eiteler Weise Philosophie getrieben habe, und nur auf die Verwendung und Verteidigung des heil. Paulus habe ihm der Herr noch einen Platz unter den Heiligen gegönnt.

Quellen sind vorzüglich zwei Biographieen, eine von Ruotger in den Jaren 966 und 967 geschrieben und durchaus glaubwürdig, eine andere, im 13. und 14. Jarhunderte von Mönchen von St. Pantaleon verstandlos, aber zum teil aus nicht mehr zugänglichen Aufzeichnungen zusammengestellt. Beide siehe bei Pertz (Monum. Germ. hist. script. T. IV, p. 252 sqq. 275 sqq.). Die Geschichte Brunos ist neuerdings von den Bollandisten (mens. Oct. T. V, Brux. 1786) und von Pieler (Bruno I., Erzbischof von Köln, Arnsberg 1851) und neuestens von E. Meyer, de Brunone I. (Berlin 1870); J. Ph. Pfeiffer, Historisch-kritische Beiträge zur Geschichte Bruns I. (Köln 1870); E. Dümler bei Piper, Zeugen der Wahrheit (Leipzig 1874) und von W. v. Giesebrecht in der allg. deutschen Biographie 3. B. S. 424—429 (Leipzig 1876) bearbeitet worden.

Albrecht Vogel.

Bruno, Apostel der Preußen. Verwechselungen mit dem Papste Gregor V. und einem Bischof Bruno von Augsburg haben die Geschichte des Apostels der Preußen unsicher gemacht. Noch störender war die Trennung der einen Person in zwei, von welchen die eine den Namen Bruno, die andere den Namen Bonifacius füren sollte. Was sich aus den Quellen (außer den eignen Schriften Brunos

...züglich Thietmar l. VI, c. 58; Petri Damiani vita S. Romualdi c. 26—28; ...ronicon Magdeburgense ed. Meib. p. 275 u. 284) entnehmen und schließen ...el, ist folgendes. Bruno (oder Brun) stammte aus einem edlen sächsischen Hause, ...elches dem kaiserlichen verwandt war und aus welchem später der Kaiser Lothar III. ...vorging. Sein Vater Bruno und seine Mutter Ida hatten ihren Sitz in Quer... ... Dieser älteste Son wurde nach dem Jare 970 geboren und wegen seiner ...stimmung zum Geistlichen um das Jar 980 nach Magdeburg geschickt. Da war ...lbert Erzbischof († 981) und da befand sich noch der böhmische Adelbert, der ...ld als Bischof nach Prag abging. Beide sind dem Bruno zu Vorbildern ge... ...orden. Mit dem letztern hatte er auch die verwandtschaftlichen Beziehungen ...am deutschen Herrscherhause gemein. Geddo, ein würdiger Nachfolger Otherichs, ...ar sein Lehrer und Erzieher; Thietmar, später Bischof von Merseburg, war ...n 986 an sein Mitschüler. Bei der Firmung mag er den Namen Bonifacius ...halten haben, welcher Name ihm später in Italien und in der Nachfolge des ...postels der Deutschen wichtig geworden ist. Am Ende der achtziger Jare wurde ...runo Domherr zu St. Moritz in Magdeburg. Von dem größten Einflusse auf ...in ferneres Leben war es aber, daſs er mit andern Vornehmen und Klerikern ...n Otto III. an den Hof gerufen wurde und die Anregungen und Veränderungen ...ach an sich erfur, welche den König in Italien erwarteten. Otto zog im An...fange des Jares 996 nach Rom zur Papstwal und Kaiserkrönung und wurde dort ...on Adelbert von Prag, der damals im Kloster der hl. Bonifacius und Alexius ...ebte, für die extreme schwärmerische Askese gewonnen, welche durch griechische Ein...wirkung von Unteritalien aus um sich griff, sich feindlich gegen Welt und Wissen...schaft, lau oder gleichgültig oder ärgerlich gegen das Kirchenamt und das Mönch...tum älterer Stiftung verhielt und besonders unter den nordischen Besuchern Roms, ...ebenso unter den Kriegern und Statsmännern, wie unter den Gelehrten und den ...Schülern Gerberts und Otherichs, wie unter den Bischöfen durch plötzliche Be...kehrung glühende Anhänger erwarb. Auch Bruno verließ den Hof, seine glän...zenden Aussichten auf einen Platz unter den Häuptern der deutschen Kirche und ...wurde Mönch, und zwar Mönch jener strengsten Richtung. Er trat in das Kloster ...ein, aus welchem Adelbert ausgetreten war, um mit dem ihm schwärmerisch zu...getanen Kaiser nach Deutschland zurückzukehren und sich dann als Missionar nach ...dem Norden zu wenden. Sein Martyrtod unter den heidnischen Preußen im ...Jare 997 entzündete den Bruno zur glühendsten Nacheiferung. Im Jare 1001 ...finden wir ihn im Gefolge des phantastischen Anachoreten und Bußpredigers Ro...muald, von dem später die Camaldulenser ausgegangen sind. Dieser zog von Rom ...nach Tibur, Monte Cassino und Ravenna und lebte endlich mit seiner Schar in ...einem Walde bei dieser letzten Stadt nach dem Muster des Antonius und Hilarion. ...Seit 996 stand Herzog Boleslav von Polen mit diesen Mönchen in Verbindung ...und sein gleichnamiger Son gehörte selbst zu den Jüngern Romualds. Er berief ...sie zu seinen heidnischen Nachbarn und suchte seit dem J. 1000 seinen Plan, den west...lichen Slaven unter seiner Herrschaft einen selbständigen Platz in der europäischen ...Völkerfamilie und in der abendländischen Kirche zu verschaffen, auch durch diese ...aus Rom geholten Missionäre auszufüren. Dem Adelbert waren zunächst Jo...hannes und Benedikt als Heidenbekehrer gefolgt, aber nachdem sie Boleslavs Ver...such, durch sie die königliche Krone aus der Hand des Papstes zu erhandeln, ab...gewiesen hatten, waren sie umgekommen. Bruno wollte ihre Absicht zur Aus...fürung bringen. Er wandelte barfuß, fastend und Psalmen singend, nach Rom, ...um sich vom Papste Silvester II. auszubitten, in jene nordöstlichen Gegenden als ...Diener Gottes und des heiligen Petrus gesandt zu werden. Er wurde auch wirk...lich zum Erzbischof der Heiden, der also auch Bischöfe unter ihnen einzusetzen be...rechtigt wäre, designirt, reiste unter vielen Entsagungen nach Deutschland und ...traf endlich anfangs 1004 in Merseburg den König Heinrich II. und den Erz...bischof Tagino von Magdeburg. Auf des Königs Befehl gab ihm der Erzbischof ...die Weihe und bekleidete ihn mit dem aus Rom mitgebrachten Pallium. Wir können ...darin und in der Umgebung des Erzbischofs von Gnesen nur die Warung der ...Rechte des deutschen Reichs und der deutschen Kirche gegen die Bestrebungen Bo-

leslavs erkennen. Der König wollte es auch nicht leiden, dass Bruno jetzt, während des Kriegs mit Boleslav, nach Polen ging. Dennoch ging er dahin und schrieb daselbst vielleicht noch im Jare 1004 zu eigner Erbauung und zur Verherrlichung seines großen Vorgängers das Leben des heiligen Adelbert von Prag. Das war vor ihm schon von Johannes Canaparius geschrieben worden, aber Bruno schöpfte selbständig aus denselben oder auch aus besseren Quellen. Von Polen ging er wegen der störenden politischen Verwickelungen hinweg zunächst nach Ungarn, wo Adelbert ja auch gewirkt hatte. Da lernte er Adelberts ersten Erzieher, Radla, kennen, und verbesserte nach dessen Erzälungen und andern Nachrichten seine Lebensbeschreibung des Heiligen (Mon. Germ. hist. Script. T. IV, p. 596 sqq.). Von einem Kommentar Brunos zur Genesis berichtet zwar Trithemius, aber one allen Beweis und gegen alle Warscheinlichkeit. In Ungarn fand Bruno keine Wirksamkeit, er begab sich aber nicht, wie König Heinrich wünschte, in sein Vaterland zurück, sondern er drang im J. 1007 über Kiew südöstlich in das Land der Petschenegen ein und zog, trotz der äußersten Lebensgefar, predigend bis zum untern Lauf des Don hinab. Zurück nach Kiew gekommen, brachte er den Frieden zwischen den Russen und den Petschenegen zu Stande und bewog die letzteren zur Annahme des Christentums und eines Bischofs, den er ihnen sandte. Nun erschien Bruno wider in Polen. Boleslav war widerum mit Heinrich II. im Kriege und hatte bei aller Liebe zur Mission und zu Bruno kein Interesse und gewiss keine Muße, den Vetter Heinrichs zu unterstützen. Heinrich selbst, mit den heidnischen Liutizen verbündet, war der Mission überhaupt nicht günstig und war ärgerlich über den unter fremder und feindlicher Botmäßigkeit missionirenden Verwandten. Der war nun zwar glücklich in der Bekehrung eines schwedischen Königs, vielleicht Olaf Schoßkönigs, durch einen nach Schweden entsandten Bischof, aber ihn bekümmerten die Heiden in seiner Nähe, die Liutizen und besonders die Preußen, zu deren Bekehrung er sich nach politischer Hilfe umsah. Er schrieb deshalb einen Brief an den König Heinrich (von Pertz in Kassel aufgefunden, 1856 zuerst veröffentlicht, am besten gedruckt bei Giesebrecht im Anhange des 2. Bandes seiner Geschichte der deutschen Kaiserzeit) und trat darin für den von ihm hochverehrten Boleslav und für die auch mit Gewalt zu betreibende Mission ein. Heinrich sollte sich mit beiden befreunden. Der Brief, der außerdem über Brunos Schicksale die wertvollsten Nachrichten enthält, hatte keinen Erfolg. Aber Bruno ließ sich nicht mehr aufhalten und ging one alle kriegerische Unterstützung mit achtzehn Gefärten in das Land der Preußen. Nun erzälen zwar Wipert (Mon. Germ. hist. Script. T. IV, p. 579 sqq.) und Peter Damiani (vita S. Rom. c. 27), Bruno habe durch ein Wunder einen König bekehrt, der Bruder desselben aber habe ihn und seine 18 Begleiter gefangen, enthauptet und verstümmelt. Das soll geschehen sein, wo später Braunsberg erbaut wurde. Aber sicher ist wol nur der alsbaldige Untergang der Missionare, deren Leichname nachher Boleslav kaufte. Damit endigte der Versuch, auf dem Wege der Predigt den Preußen das Christentum zu bringen. Dänische und polnische Waffen nahmen bald mit besserem Erfolge die Mission wider auf. Nach Thietmars Bericht ist Bruno am 14. Februar des 12. Jares nach seiner Bekehrung (Eintritt ins Mönchtum) gestorben. Die Wal zwischen 1008 und 1009 entscheidet sich nach Annal. Quedlinb., Chronogr. Saxo; Sigebert. Gemblac. für 1009.

Es hat im 11. Jarh. eine Geschichte seiner Taten gegeben, welche nicht mehr vorhanden ist. Eine besondere Lebensbeschreibung one Wert ist dem Bruno von einem gewissen Büttner gewidmet worden unter dem Titel: Bruno Apostolus oder des römischen Apostels in Preußen Brunonis Leben, Tod und Verehrung nach dem Tode, Halle 1714. Auch in Spangenbergs Quersurtischer Chronik wird viel von ihm gefabelt. Eine kritische Behandlung dieses Stoffes finden wir bei Johannes Voigt, in seiner Geschichte Preußens, Bd. I, S. 280 ff.; bei Pertz in den Vorbemerkungen zu der oben angegebenen Ausgabe der vita S. Adelberti, vorzüglich aber bei W. v. Giesebrecht im ersten und zweiten Bande seiner Geschichte der deutschen Kaiserzeit und in: Neue Preußische Provinzialblätter 1859, I.

Albrecht Vogel.

Bruno d. H., ſ. Karthäuſerorden.
Bruys, Peter, ſ. Peter v. Bruys.
Bucer, ſ. Butzer.

Buchanan (Claudius), dieſer tapfere Bahnbrecher des Reiches Gottes in Indien, war am 12. März 1766 zu Cambuslang in der Nähe von Glasgow geboren. Sein Vater, ein ehrwürdiger Geiſtlicher und Rektor einer lateiniſchen Schule, und ſeine Mutter, die Tochter eines durch Whitefields Predigten erweckten Mannes, hatten ihm ein ſchönes geiſtliches Erbe mitgegeben. Schon als Knabe zog er ſich gern in die wilden Klippen an der Küſte zurück und erging ſich in Gebet und Betrachtung, wärend die wilde Brandung den Choral dazu ſpielte. Im 16. Jare (1782) bezog er die Univerſität Glasgow, um die Rechtswiſſenſchaft zu ſtudiren. Aber die Mittel ſeines Vaters ſcheinen nicht hingereicht zu haben, ihn dauernd dort zu erhalten. Zwei Jare ſpäter iſt er Lehrer bei einer Familie auf der Inſel Islay, und noch zwei Jare ſpäter iſt er wider Student und hat in Glasgow wegen ſeines ſittlichen Wandels und ſeiner wiſſenſchaftlichen Strebſamkeit einen guten Namen. Da überwältigt den Jüngling ein träumeriſcher Trieb, welcher ihn ſchon längſt hinaus in die weite Welt gelockt hatte. Er will Europa zu Fuß durchziehen. Um der Eltern Erlaubnis zu dieſem Plane zu erhalten, ſpiegelt er ihnen vor, daſs ihn ein reicher Engländer zum Reiſegefärten ſeiner Kinder angenommen habe. Bettelnd durchwandert er, mit der Violine unter dem Arm, Schottland und England und kommt bis London. Aber der Hauch der Poeſie war von ſeiner Traumfart bereits gründlich abgewiſcht. Er nahm einen armſeligen Poſten als Schreiber an. Doch war der Hochmut nicht geſtorben. Die Briefe an ſeine Eltern datirte er aus Deutſchland, Frankreich und Italien. Mit dem Hochmut und der Lüge ging viele andere Sünde Hand in Hand. Das Erbe aus der Jugend ſchlummerte unter der verwilderten Gegenwart. In ſolchem Jammerzuſtande hat Buchanan drei Jare verlebt. Nach dieſer Zeit warf ihm ein frommer Jüngling mit ernſter Einrede über ſein gottloſes Leben einen Brand ins Herz. Derſelbe zündete ſo mächtig, daſs er ihn nicht wider auslöſchen konnte. Die Toten ſtanden auf, die Erinnerung an die in dem Herrn verlebte Jugend arbeitete ſich durch, und ſeine Sündenſchuld lag ſchwer auf ihm. Jetzt ſchrieb er den Eltern ein volles und wares Bekenntnis ſeiner Sünden. Die Mutter wies ihn an den reichbegnadigten Londoner Prediger John Newton. Er eilte auch in deſſen Kirche, fand, was er ſuchte, und wollte ſich nun gern unter die perſönliche Fürung dieſes Mannes ſtellen. In einem anonymen Briefe ſchloſs er dem Manne Gottes ſein Herz auf. Am Schluſs der nächſten Predigt lud dieſer von der Kanzel den Jüngling, der ihm im Lauf der Woche ein ſo wares Sündenbekenntnis geſchrieben hätte, zu ſich. Er kam, aber nicht allein zu Newton, ſondern zum Herrn. — Von dieſer Zeit an gewinnt ſein inneres und äußeres Leben eine feſte Geſtalt. Innige Liebe zum Herrn und der Wunſch, an ſeiner Ehre mitzubauen, füllen ſein Herz aus. Er entſchließt ſich, Theologie zu ſtudiren. Ein Freund Newtons, Namens Thornton, unterhält ihn vier Jare auf der Univerſität zu Cambridge. Wärend dieſer Zeit wird ihm nachgerühmt, daſs er ſich von dem gewönlichen Fehler der aus groben Übertretungen Erweckten, nämlich ſich vorherrſchend dem erbaulichen Gebrauche der heiligen Schrift hinzugeben, freigehalten habe. Er hat ſich ſowol im theologiſchen, als auch im philoſophiſchen und hiſtoriſchen Gebiet, ja ſelbſt in der Mathematik eine tüchtige wiſſenſchaftliche Bildung erworben. Aber der Herr und die Gnade, welche er ſo mächtig an ſeinem Herzen erfaren hatte, blieben die Seele ſeines Wiſſens. — So ausgerüſtet erhielt er im März 1796 durch Newtons Vermittlung den Ruf, als Kapellan der oſtindiſchen Kompagnie nach Calcutta zu gehen. Den 11. März 1797 lief er im Hafen der genannten Stadt ein. — Wir erwänen, ehe wir ſein Leben weiter erzälen, daſs die engliſche Regierung bis zum J. 1814 ſowol ihre chriſtlichen wie auch ihre heidniſchen Untertanen in Indien, was die Sorge für das Seelenheil anlangt, aufs unverantwortlichſte vernachläſſigt hat. Das einzige, was damals für das Heil von mindeſtens 60 Millionen Seelen geſchah, beſtand darin, daſs hin und wider ein Kapellan der oſtindiſchen Geſellſchaft hinübergeſchickt wurde, um an einem Orte, wo der

Stab eines größeren Kommandos lag, zu predigen und die heiligen Sakramente zu verwalten. — Ein solcher Kapellan war Claudius Buchanan. Zu Barrackpur, 6 Meilen nördlich von Calcutta, ward er als Regimentsprediger angestellt. Aber sein Regiment, oder wenigstens der Stab desselben, war so satt und voll, daſs es gar keinen Gottesdienst verlangte. Statt der Kirche wurden Sonntags Pferderennen gehalten. Dazu war dem Kapellan die Einwirkung auf die ihn rings umgebende Heidenwelt amtlich verboten. Im Herbst 1798 schreibt er: „Ich bin anderthalb Jare in Indien, one daſs mir gestattet war, meiner kleinen Gemeinde predigen zu dürfen, und weiß auch nicht, wann es mir erlaubt werden wird". Diese Wartezeit hat Buchanan treulich ausgebeutet zur Erlernung der hindustanischen und persischen Sprache. Im J. 1800 war er als Kapellan nach Calcutta versetzt. Jetzt beginnt seine umfassende Tätigkeit. Lord Mornington, später Lord Wellesley, und noch später Wellington, der nun zur Ruhe gegangene eiserne Herzog, war damals Generalgouverneur und Buchanan bald sein geistlicher geheimer Rat. Mit Freuden blickt man auf die gemeinsame Arbeit dieser beiden Männer. Im J. 1800 ward in Calcutta ein Kollegium zur Kenntnis der orientalischen Litteratur gegründet. Buchanan hatte den Plan dazu entworfen, Wellesley fürte ihn aus. Die Stellen in der Civilverwaltung sollten mit Männern besetzt werden, welche ihre Ausbildung in dieser Anstalt empfangen hätten. Bald füllten 160 hoffnungsvolle Jünglinge das Haus. Buchanan war in Gemeinschaft mit dem Prediger Brown mit der Leitung des Instituts betraut. Leider ward es im Jare 1803 durch den Geiz und innern Tod des Direktoriums der Kompagnie wider aufgehoben. Der Unglaube lag noch wie ein Alp auf den Christen in Indien. Doch fallen in diese Zeit die ersten Lebensregungen. Die Kirchen fingen an sich zu füllen. Ein neues Institut von geringerem Umfange trat an die Stelle des alten Kollegiums. Bezeichnend für die ganzen damaligen Zustände ist eine Äußerung Buchanans aus dem Jare 1806. Der Generalgouverneur wollte in dem neuen Kollegio eine öffentliche Rede halten. Buchanan gedenkt derselben in einem Briefe mit folgenden Worten: „Lassen ihn dieses Jar die Umstände nur von Civilisation sprechen, so rechnen Sie darauf, daſs er künftiges Jar von Religion reden wird". In diese Kampfeszeit fällt eine Arbeit Buchanans, welche ihm für immer einen Namen in der Geschichte der Kirche sichern wird, nämlich seine „Denkschrift über die Nützlichkeit einer kirchlichen Verfassung für das britische Indien". Nachdem der Verfasser in scharfen Umrissen die schwere Verantwortung gezeichnet hat, welche auf der Regierung dieses weiten Reichs vor Gott laste, spricht er zum ersten Mal den großen Gedanken aus, daſs Indien in Sprengel geteilt, und, wenn auch fürs erste noch in weiten Umrissen, mit Bischöfen und Predigern besetzt werden müsse. Zugleich forderte er die englischen Universitäten auf, Preisschriften über die Geschichte Indiens und die für dieses Land geeignetsten Civilisationsmittel bearbeiten zu lassen. Für die gelungenste Arbeit setzte er aus eigenen Mitteln einen Preis von 5000 Gulden aus. Die obige Schrift hat den ersten Anstoß zu einer Bewegung gegeben, welche erst stillstand, als Indien wirklich mit einem solchen Netze bespannt war. Geistliche Pflege der Christen und Mission unter den Hindus war das Ziel, welches er dabei im Auge hatte. Für den letztern Zweck übersetzte er selbst das N. Test. ins Persische und Hindustanische. Zugleich gründete er ein förmliches Institut zur Übersetzung der heil. Schriften in die orientalischen Sprachen. Im Mai 1806 unternahm er eine Reise nach der malabarischen Küste. Er wollte dadurch teils seiner leidenden Gesundheit aufhelfen, teils den Zustand sämtlicher Religionsgemeinschaften in diesem Gebiete kennen lernen. Sein von der Liebe Christi erleuchtetes und erwärmtes Herz sah die Greuel des Bramanismus und besonders des Juggernautdienstes in ihrer ganzen Finsternis. In Goa — welches er jedoch erst später bei der Heimreise nach Europa besuchte — war er dem portugiesischen Großinquisitor, welcher noch eine gute Anzal von Schlachtopfern in den Löchern sitzen hatte, ein höchst unwillkommener Gast. Er verabschiedete sich von ihm, nachdem er einen Blick in diese letzte Zufluchtsstätte der Auto da fes geworfen, auf der Treppe mit den Worten: „Delenda est Carthago". Bei den Thomaschristen,

über welche er in neuerer Zeit zuerſt genaue Aufſchlüſſe gegeben hat, fand er einen fleißigen Gebrauch der Bibel und viele Züge lieblicher und patriarchaliſcher Sitte. Die lutheriſchen Miſſionsſtationen in und um Trankebar waren ihm erwünſchte Erquickungsſtätten. Schwartz war bereits zu ſeiner Ruhe eingegangen, der treue Kohlhof widerſtand noch als letzte Säule der Flut des Unglaubens. Unter den baptiſtiſchen Arbeitern gedenkt Buchanan ſtets des William Carey mit hoher Ehrfurcht. Überall, ſelbſt in den katholiſchen Diſtrikten, öffneten ſich die Türen zur Verbreitung des göttlichen Wortes. — Den 15. März 1807 langte er in Calcutta wider an, voll von Plänen, welche das Elend der Heidenwelt in ihm hatte wecken helfen. Aber bald muſste er ſpüren, daſs die Hände, welche jetzt das Regiment fürten, nicht willig waren zum Bau am Hauſe des Herrn. Lord Wellesley war abgerufen. Sein Nachfolger, Lord Minto, war kalt für das Heil der Völker, und das Direktorium der Kompagnie noch kälter. Eine treffliche Denkſchrift, mit welcher B. letzteres für die Miſſion zu gewinnen ſuchte, blieb ganz ohne Erfolg. Der Kampf muſste zuletzt in England ausgefochten werden. Dahin kehrte er im Frühjar 1808 zurück. Aber auch hier gab es anfangs nur trübe Ausſichten. Die Regierung verbot für Indien alle Arbeiten an der Bibelüberſetzung, und den Miſſionaren wurden unerhörte Beſchränkungen aufgelegt. Ein angeſehenes Mitglied der Handelskompagnie entwickelte in einer Broſchüre die Gefaren, welche für Englands Herrſchaft daraus erwüchſen, wenn Prediger und Miſſionare die Hindu in ihrem Glauben irre machten. Dazu ward der Miniſter Lord Parceval, welcher überall der Sache des Herrn mit Kraft und Treue gedient hatte, kurz vor der entſcheidenden Parlamentsſitzung ermordet. Aber mächtig regte ſich der gläubige Teil des Volks. B. legte den Reſt von Leben und Kraft, welchen er noch aus Indien mitgebracht hatte, auf den Altar des Herrn. In gewaltigen Predigten und in ſeiner Zeitſchrift: „Der Stern des Morgenlandes“ vertrat er die Miſſion und Bibelverbreitung. Bald ſah er, daſs ihm die Regierung der toten Kompagnie gegenüber zur Seite ſtand. Lord Liverpool, Parcevals Nachfolger, verſprach folgende Vorſchläge im Unterhauſe einzubringen: 1) In jeder Präſidentſchaft ſollte ein theologiſches Seminar zur Bildung von Geiſtlichen für die Eingeborenen errichtet werden. 2) Für jeden nach Indien reiſenden Miſſionar ſollten die erforderlichen Licenzen ausgefertigt werden. 3) Biſchöfe ſollten für Indien ernannt werden. In den Parlamentsverhandlungen im Mai und Juni 1813 wurden zwar dieſe Vorſchläge etwas beſchränkt, namentlich willigte das Haus nur in die Einſetzung *eines* Biſchofs, unter welchem drei Archidiakonen den einzelnen Präſidentſchaften vorſtehen ſollten. Aber doch war damit der Grund zu einer kirchlichen Verfaſſung und Ordnung in Indien gelegt. 1815 trat Middleton, der erſte Biſchof von Calcutta, ſein Amt an. Ihm ſind Heber, James, Turner und Wilſon, ſämtlich aufrichtige Zeugen des Herrn, gefolgt. Dem Wilſon (ſeit 1832) ſind noch zwei Suffraganbiſchöfe für Madras und Bombay beigegeben, und iſt ſo Buchanans ganzer Entwurf im weſentlichen verwirklicht worden. Im J. 1815 den 9. Febr. ward der treue Knecht Gottes, nachdem er ſeinen innigen Glauben noch in ſeiner ſchweren Krankheit bewärt hatte, 48 Jare alt, heimgerufen. Der Herr hatte ihm einen beſtimmten Beruf gegeben; er rief ihn ab, als er vollendet war. *Seine neueſten Unterſuchungen über den gegenwärtigen Zuſtand des Chriſtentums in Aſien* ſind 1813 in Stuttgart erſchienen, ſeine Biographie im Basler Magazin 1829. **Dr. Fr. Ahlfeld.**

Buddeus (Budde), *Joh. Franz*, vielleicht der univerſellſte unter den evangeliſchen Theologen ſeiner Zeit, wurde am 25. Juni 1667 zu Anclam geboren, wo ſein Vater, Franz Buddeus (geb. 1634, geſt. 1705), Paſtor, ſeit 1681 zugleich Propſt war. Von ihm und guten Hauslehrern, unter welchen der nachmalige Rektor zu Greifswald, Dan. Schönemann, tüchtig vorgebildet, ward er bereits 1681 daſelbſt inſkribirt, ſcheint aber noch daheim geblieben zu ſein, erwarb ſich viele, auch orientaliſche Sprachkenntniſſe und hatte die Bibel ſchon einigemal in den Grundſprachen durchgeleſen, als er 1685 auf die Univerſität Wittenberg ging. Im zwanzigſten Jare zum Magiſter promovirt und bald darauf Adjunkt der philoſophiſchen Fakultät, hielt er hier philoſophiſche und philologiſche Vorleſungen, bis

er 1689 Wittenberg mit Jena vertauschte, wo er gleichfalls mit Beifall las und sich, von Sagittarius unterstützt, eifrig auch den historischen Studien widmete. — 1692 als Professor der griechischen und lateinischen Sprache an das akademische Gymnasium in Coburg berufen, folgte er, nachdem er sich zuvor verheiratet, bereits 1693 einem Rufe als Professor der Moral-Philosophie an die neu errichtete Universität Halle, vermittelte 1694 auch die Berufung des Jenenser Theologen Baier dorthin und war bis 1705 einer der geachtetsten Lehrer in der philos. Fakultät, wärend ihm die theologische, ungeachtet er 1695 bei ihr die Licentiatur erlangt hatte, wegen theologischer Vorlesungen widerholt Schwierigkeiten machte. In schlimmere Verwickelungen geriet er mit dem einflussreichen Juristen Ludwig, als er in dessen Fach einschlagende Vorlesungen hielt. Dies und die immer wach gebliebene Vorliebe für die Theologie ließ ihn 1705, nachdem er die Doktorwürde in ihr erlangt, mit Freuden einen Ruf als zweiter Professor derselben an Bechmanns Stelle nach Jena annehmen, zu dessen hohem Flor er sowol durch seine ausgebreitete schriftstellerische wie durch seine Lehrtätigkeit wesentlich beitrug. In beiderlei Hinsicht umfasste er alle theologischen Fächer, one sich gegen das Gebiet der Philosophie, der Geschichte und der Politik abzuschließen, war als Mensch und Christ in hohem Grade achtungswert, dabei vortrefflicher Geschäftsmann, verwaltete öfter, auch unter schwierigen Verhältnissen, das Prorektorat, wurde 1715 als Nachfolger von Förtsch Primarius seiner Fakultät und Kirchenrat und blieb, ungeachtetet mehrfacher lockender Anträge, u. a. 1719 nach Gießen, in dieser Stelle bis an seinen Tod, welcher den 19. November 1729 auf einer Reise in Gotha erfolgte. —

Nannten wir ihn nun den vielleicht universellsten unter den Theologen seiner Zeit, so ist damit seine Stärke, zugleich aber auch seine Schwäche bezeichnet. Nicht gerade mit eminentem Scharf- und Tiefsinn begabt, aber voll tiefer, aufrichtiger Frömmigkeit, ausgerüstet mit einer von einer trefflichen Bibliothek und ausgebreiteter Korrespondenz unterstützten enormen Gelehrsamkeit, mit seinem Takt und der Gabe zu klarer Auffassung, zu leichter, übersichtlicher Anordnung, zu gewandter, fließender Darstellung, besonders im Lateinischen, die er namentlich seinem Wittenberger Lehrer Schurzfleisch verdankte, hat er nicht sowol banbrechend, aber überall, wohin er griff, sichtend, anregend und zugleich, was daneben sein Hauptbestreben war, vielfach vermittelnd und versönend gewirkt und als immer höher gefeierter Lehrer tausende von dankbaren Schülern gezogen, unter ihnen viele bedeutendere Männer der Wissenschaft, u. a. J. G. Walch, seinen nachherigen Schwiegerson und Erben seiner Bibliothek. Wie er als Eklektiker jene vermittelnde Stellung zwischen den damals herrschenden Schulen in der Philosophie einnahm, so zwischen ihr und der Theologie, wobei er in Streit mit Wolff geriet, und zwischen den verschiedenen Hauptrichtungen der letzteren selbst, der sog. kirchl. Orthodoxie und dem Pietismus, zu welchem er bei seiner Weitherzigkeit und Milde im Grunde mehr hinneigte, als er sich und andern gestehen mochte. Wenigstens vertrug er sich mit Spener besser und auch mit Zinzendorf war er mehr befreundet, als mit Cyprian und V. E. Löscher, weshalb er von diesen geradezu scheel angesehen und in eine Untersuchung, betreffend seine Rechtgläubigkeit, verwickelt wurde. Neue Belege dazu finden sich in der erst vor kurzer Zeit hervorgezogenen Korrespondenz des Buddeus. Die Union hielt er für wünschenswert, obgleich noch nicht für möglich und die Praxis fidei für den Endzweck aller Theologie, daher er nicht bloß selbst oft und gern predigte, sondern auch auf Errichtung eines katechetischen Institutes für die Studirenden drang. Überall von biblischer Grundlage ausgehend, verfolgte er mit großer Sachkenntnis, mit sorgfältiger Berücksichtigung und möglichster Anerkennung der verschiedenen Ansichten die geschichtliche Entwickelung der Lehre und hielt zwar in allen Hauptsachen am kirchlichen System fest, sonst aber mit seinem Urteil gern zurück und viel auf gewiegte Autoritäten, so dass man ihn, je nachdem man den Standpunkt nimmt, entweder mehr als den Schluss oder mehr als den Anfang einer Periode in der Theologie betrachten kann, die ihm, besonders was die historische Behandlung ihrer verschiedenen Disziplinen betrifft, viel und einige ganz neu bearbeitete verdankt. Seine Schriften gehen, die so

zalreichen Dissertationen und Programme mitgerechnet, in die hunderte. Wir heben aus seiner hallischen Periode nur die oft aufgelegten Elementa philosophiae practicae, 1697, und die Institutiones philosophiae eclecticae, II. T. 1705 und öfter, hervor. Aus seiner zweiten jenaischen Periode 1) die Institutiones theologiae moralis, 1711 u. öft., 1791 auch deutsch, in denen sich gegen die Arbeiten seiner mittelbaren Vorgänger in materieller und formeller Hinsicht ein wesentlicher Fortschritt zeigt; 2) die Historia ecclesiastica Vet. Test. II. T. 1715 und 18 u. öft., unter den Lutheranern der erste umfassendere Versuch der Art, zugleich eine Einleitung ins A. T.; 3) Theses de Atheismo et superstitione, 1716, dann deutsch und noch 1740 französisch, mit gegen den Spinozismus gerichtet und großes Aufsehen machend; 4) Institutiones theologiae dogmaticae, 1823 u. öft., von Walch zu einem Kompendium, von Spangenberg zu Tabellen verarbeitet, nach analytischer Methode, mit möglichster Vermeidung scholastischer Terminologie und reichen dogmengeschichtlichen Nachweisungen; 5) Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten, 1724 und 1728, nach seinen Vorlesungen herausgegeben von Walch und Veranlassung zu dessen bekanntem Werke; 6) Isagoge historica ad theologiam universam, 1727, neu mit Zusätzen, 1730, für die damalige Zeit klassisch und noch jetzt unentbehrlich; 7) Ecclesia apostolica, 1729, als Versuch zu einer Geschichte des Urchristentums epochemachend und zugleich eine Einleitung in die apostolischen Bücher, besonders zu Paulus; 8) Katechetische Theologie, nebst Walchs Einleitung, noch 1752 von Frisch herausgegeben. Außerdem übernahm Buddeus die Leitung des sogen. Leipziger allgem. histor. Lexikon, 1709 ff., ließ Predigten und erbauliche Betrachtungen über den Römerbrief erscheinen, sammelte von Zeit zu Zeit seine Dissertationen (Parerga historico-theologica, 1703; Syntagma 1713; Miscellana s. 1727) und schrieb Vorreden oder Anmerkungen zu andern Werken, wie zu mehreren Teilen der Altenburger Ausg. von Luthers W. W., zu Glassius' Philologia s.; zu Relands hebräischen Alterthümern; zu J. J. Rambachs Hermeneutik. Dies alles ist vollständig verzeichnet in einer eignen Notitia dissertationum etc., Jenae 1728, und hinter dem, biographisch sonst nicht bedeutenden, Letzten Ehrengedächtniß des sel. Herrn J. F. Buddeus, Jena 1731. **E. Schwarz†.**

Budé, Wilhelm (Budaeus). Diesem ausgezeichneten Philologen und Humanisten gebürt zwar nicht als solchem eine Stelle in der theologischen Encyklopädie; allein da er sich auch auf dem religiösen Gebiete als Schriftsteller bekannt gemacht hat, und da zugleich seine Tendenzen dem mittelalterlichen Katholizismus abgeneigt waren, verdient er hier nicht übergangen zu werden. Geboren zu Paris 1467, von Franz I. zu seinem Bibliothekar und Requetenmeister ernannt, benutzte er sein Ansehen bei dem Könige zu gunsten einer freieren, von der Scholastik unabhängigen Wissenschaft. Auf seinen Antrieb vornehmlich wurde das königliche Kollegium gestiftet, an welches Franz I. mehrere fremde Gelehrte berief, mit denen Budaeus in freundschaftliche Verbindung trat. Schon vor dem Auftreten Luthers hatte er sich an einigen Stellen seines bekannten archäologischen Buches de asse et partibus ejus (Paris 1514, Fol.) über das Verderben der Geistlichkeit und des Papsttums und die Notwendigkeit einer Kirchenverbesserung ausgesprochen (z. B. Fol. 146 u. f. 150b 152a). Später fürte er in seinem Werke de transitu Hellenismi ad Christianismum (libri tres ad Franciscum regem, Paris 1535, fol.) in der ihm eigenen wortreichen, meist dunkeln und schwerfälligen Sprache den Gedanken durch, dass die klassische Gelehrsamkeit zwar ihren herrlichen Nutzen habe, dass man sich aber von ihr zur waren Weltweisheit wenden müsse, die man bloß in der Lehre Christi finde. Budaeus starb 1540, nachdem er sich in seinem Testamente alles Leichengepränge und alle katholischen Feierlichkeiten verbeten, weil ihm solche „als eine Nachamung der bei den Heiden üblichen Gebräuche" erschienen. In dem Werke de transitu hatte er zwar die Maßregeln gebilligt, welche Franz I. gegen die Verfasser der berüchtigten placards befohlen; allein selbst ware und offene Protestanten gaben damals diese Unglücklichen für Fanatiker und Rebellen aus. Wie manche andere französische Gelehrte seiner Zeit war Budaeus im Innern reformatorisch gesinnt, fürchtete aber einen äußern Bruch.

Ein Beweis, daß in seinem Hause evangelische Frömmigkeit herrschte, ist, daß mehrere Jare nach seinem Tode seine Witwe mit einigen ihrer Kinder sich nach Genf begab, um den Verfolgungen gegen die Protestanten zu entgehen. Einer seiner Söne, Ludwig, wurde in dieser Stadt Professor der orientalischen Sprachen; man besitzt von ihm eine französische Übersetzung der Psalmen (Genf 1551, 8°), der Sprichwörter und mehrerer anderer kleiner Bücher des A. Testaments (Lyon 1558, 16°). Ein anderer, Johann, der mehrmals von dem Genfer Rate in Religions-Angelegenheiten an die deutschen Fürsten und die protestantischen Kantone der Schweiz abgeschickt wurde, hat mit Ch. de Jonvillers einen Teil der Vorlesungen Calvins über die Propheten gesammelt und französisch herausgegeben.

C. Schmidt.

Büchercensur, Bücherverbot. — Unter Censur versteht man die Einrichtung, daß Druckschriften nicht veröffentlicht werden dürfen, one vorher von der Obrigkeit — kirchlicher oder statlicher — geprüft und zur Veröffentlichung verstattet zu sein. Sie ist nicht älter als die Buchdruckerei. Verbote von Schriften, die für glaubens-, sitten- oder statsgefährlich gehalten wurden, sind hingegen schon in mit früherer Zeit vorgekommen. So wurden bereits vom späteren römischen State (Ulpian) Schriften über Magie als libri improbatae lectionis zur Vernichtung bestimmt (l. 4, § 1 D. familiae hercisc.). Auf kirchliche Veranlassung erließ sodann schon Konstantin ein Edikt, daß die Schriften des Arius gleichfalls verbrannt werden sollten, und eine Menge ähnlicher Erlasse gegen Bücher andrer Häretiker folgten: den Besitzern und Benutzern wurde Todesstrafe gedroht (l. 3 C. de summa trinitate von Theodosius und Valentinian, Nov. 42, c. 1, § 1 von Justinian, vgl. die Übersicht einschlagender Gesetze bei Gothofredus ad Theodos. Cod. tit. de haeret. 16. 5). Auch die Kirche ihrerseits verbot, heidnische und ketzerische Schriften zu lesen: s. z. B. die apostolischen Konstitutionen lib. I, cap. VI, verb. lib. VI, cap. XVI, Conc. Carthag. IV, a. 398, can. XVI, bei Gratian c. 1, dist. XXXVII. „Ut Episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore“ und die übrigen in der cit. dist. [illegible] Stellen aus Hieronymus, Augustin u. a. — Diesen Grundsätzen [illegible] Schriften galt, Stat und Kirche wären [illegible] S. den Art. Häresie. Das Konstanzer Dekret gegen die Schriften von Joh. Huß und seine Ausführung (Acta Concilia Constanc. [illegible] der Hardt IV. 436) ist ein redendes Beispiel.

An dieses bestehende Recht der Bücherverbote schlossen sich seit Erfindung der Buchdruckerkunst, und namentlich seit dieselbe für die Reformation benutzt wurde, [illegible] gegen die Presse an. Die Censur ist zuerst [illegible] Eine der ältesten Censurvorschriften wurde zu [illegible] Gudenus, Codex diplomaticus, Tom. IV, [illegible] Censurverordnungen steht, nach Sixtus IV. Anordnung [illegible] die von Alexander VI. aus dem J. 1501 (bei Raynaldus [illegible] XIX, p. 514), gerichtet an die Erzbischöfe von Köln, [illegible] Hiernach soll kein Buch (libri, tractatus aut scriptura [illegible] und ausdrückliche, unentgeltlich zu erteilende [illegible] werden. Darauf folgte eine vom Laterankonzil 1515 [illegible] X.: Inter sollicitudines (im Liber VII. des Petrus [illegible] V. 4), nach welcher keine Schrift gedruckt [illegible] in Rom durch den päpstlichen Vikarius und den Magister [illegible] Ländern und Diözesen durch den Bischof oder dessen [illegible] Inquisitor der Häresien sorgfältig geprüft und durch [illegible] genehmigt worden, unter Androhung harter Strafen [illegible] Geldstrafe von 100 Dukaten, Suspension des Rechts zu [illegible] Excommunication u. s. w.). Daran schließt sich eine Menge [illegible] mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Leos X. [illegible] IV. decretum de editione et usu sacrorum [illegible] vel imprimi facere quosvis libros de rebus [illegible] illos in futurum vendere, aut etiam apud

se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinario, sub poena anathematis et pecuniae" in canone concilii novissimi Lateran. apposita etc." Auf dieſen Vorſchriften ruht eine große Anzal von Cenſurverordnungen in den einzelnen Diözeſen (m. ſ. Hesselmann, Index Conciliorum Germaniae [Tom. XI. von Hartzheims Sammlung] p. 240. 241, verb. geſchichtliche Erörterung des gemeinen und beſonderen Cenſurrechts in der Erzdiözeſe Köln, in der Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie, Koblenz 1838, Heft XXVI, S. 179 ff. XXVII, S. 186 ff. XXVIII, S. 205 ff. 1839, XXIX, S. 151 ff. u. a.), die bis heute vollkommen in Übung ſind. Das öſterreichiſche Konkordat a. 9. enthielt eine poſitive Anerkennung. Kein Kleriker oder Regular darf eine litterariſche Arbeit anders als cum permissu superiorum ediren.

Der Stat, welcher anfangs auch ſeinerſeits und in ſeinem eigenen Intereſſe die Cenſur angenommen hatte (Reichsabſchied von Nürnberg 1524, von Speyer 1529 § 9, von Augsburg 1530 § 58 u. ſ. f. bis zu der Menge bis in das gegenwärtige Jarhundert herabreichenden Cenſurordnungen der Einzelſtaten), hat ſie in neuerer Zeit allenthalben abgeſchafft; in England ſchon 1694, in Deutſchland 1848. Nach dem Reichsgeſetze über die Preſſe vom 7. Mai 1874 iſt der deutſche Einzelſtat auch nicht mehr in der Lage die kirchlichen Cenſureinrichtungen zu unterſtützen.

Die deutſche lutheriſche Kirche hat eigene Einrichtungen der Art nur ausnahmsweiſe gehabt, ließ vielmehr den Stat für die Büchercenſur ſorgen. Indes iſt, z. B. in Kurſachſen, vorgekommen, daſs dieſer die Cenſur theologiſcher Schriften durch die Kirchenregimentsbehörden handhabte. Die reformirte Kirche hatte wenigſtens da eine eigene Cenſur, wo ſie presbyterial-ſynodal organiſirt war: dieſelbe wurde alsdann durch die Synode oder durch deren Beamte geübt. Vgl. z. B. die Schlüſſe der Emdener Synode von 1571, Art. 57, die Synodalſchlüſſe von Berg 1605, Cleve 1634 u. a. und die Kirchenordnungen von Jülich-Berg und Cleve-Mark v. 1662 § 29, reſp. 27. Dieſe älteren Cenſurordnungen ſind nicht mehr in Kraft. Im Anfang der vierziger Jare beabſichtigte die rheiniſch-weſtfäliſche Synode änliche widereinzufüren, fand aber beim Miniſterium Eichhorn keine Unterſtützung.

Bücherverbote kommen auf römiſch-kirchlicher wie auf ſtatlicher Seite noch vor. Die römiſche Kirche hat dafür eine beſondere Behörde. Auf dem Tridentinum war die Vorbereitung weiterer Beſchlufsnahmen über das Bücherweſen einer beſonderen Kommiſſion übertragen worden (Conc. Trid. sess. XVIII. decretum de librorum delectu). Das Ergebnis der kommiſſariſchen Verhandlungen wurde jedoch der Synode nicht mehr vorgelegt, ſondern dem Papſte zur weiteren Ausfürung überlaſſen (sess. XXV. de indice librorum), worauf Pius IV. am 24. März 1564, nach widerholter Prüfung, die ihm übergebenen zehn Regeln wegen der verbotenen Bücher und das aufgeſtellte und ergänzte Verzeichnis der verbotenen Bücher durch die Konſtitution: Dominici gregis custodiae publizirte (die Regeln und die Konſtit. finden ſich gewönlich anhangsweiſe in den Ausgaben des Concil. Trid., die Konſtitution auch als c. 5 de libris prohibitis, im liber VII). Die Regeln erhielten Ergänzungen und Erläuterungen, beſonders durch Clemens VIII., Sixtus V., Alexander VII., Benedikt XIV. u. a. (teils auszugsweiſe, teils vollſtändig bei Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. libri prohibiti). — Das gegenwärtige Verfaren beruht auf der Konſtitution Benedikts XIV.: Sollicita ac provida vom 10. Juli 1753 (im Bullarium Magn. Tom. XX. Fol. 59). Was den Index librorum prohibitorum ſelbſt betrifft, ſo wurde die Weiterfürung des index Tridentinus einer eigenen Congregatio indicis (ſ. Kardinäle) übertragen, welche von Zeit zu Zeit neue Ausgaben des index veranſtaltet. Derſelbe Index iſt in Deutſchland niemals ausdrücklich anerkannt, wogegen die Befolgung der Regeln hie und da ausdrücklich eingeſchärft wurde (m. ſ. z. B. die Salzburger Synode von 1569, die Osnabrücker Synode von 1628 bei Hartzheim, Concilia Germaniae T. VII. Fol. 241. IX. Fol. 475 u. a.). In Frankreich iſt der Index förmlich verworfen (m. ſ. De l'autorité de l'Index en France, Paris 1853). Außer dem Index prohibitorum hat die römiſche Kirche auch einen Index librorum ex-

purgatorum, ein Verzeichnis von Büchern, welche nach Ausmerzung verworfener Stellen für zuläſſig erklärt ſind, und einen Index librorum expurgandorum, bei denen dieſe Remedur noch nicht erfolgt iſt. Die neueſte Praxis zeigen Syllabus error. v. 1864 N. 10 u. 22 und die Litt. Apost. v. 11. Oktob. 1869. — Die von der Kirche verdammten Bücher zu leſen, iſt allen katholiſchen Chriſten verboten. Die zu Gunſten der Biſchöfe und anderer gemachten Ausnahmen wurden von Gregor XV. 1623 und Urban VIII. 1631 zurückgenommen (Konſtitution Apostolatus officium im Bullarium Magnum Tom. III. Fol. 494. IV. Fol. 186). Es bedarf daher einer beſondern päpſtlichen Dispenſation, welche durch Vermittlung der Congregatio indicis erteilt wird. Den Biſchöfen iſt durch die Quinquennalfakultäten (ſ. d. Art.) bewilligt, nicht bloß ſelbſt ſolche Bücher zu leſen, ſondern auch anderen dieſe Lektüre zu verſtatten, mit Ausnahme einzelner Schriften, für welche päpſtliche Dispenſation reſervirt wird. So für die Werke des Carolus Molinäus, Nikolaus Macchiavelli u. a. (Konſtitution Clemens VIII. von 1602). Wer dieſen Verboten zuwider handelt, ſoll exkommunizirt ſein. Vgl. Feßler, Das Kirchl. Bücherverbot, Wien 1857; Archiv für kathol. Kirchenrecht 21, 46 fg. **Mejer (Jacobſon †).**

Bürgerrecht bei den Hebräern. Je höher Iſrael infolge ſeiner eigentümlichen und bevorzugten Stellung unter allen Völkern der Erde das Bewuſtſein in ſich trug, „das Volk Jahvehs“ (Richt. 5, 11; Num. 17, 6), das „Volk Gottes“ (Richt. 20, 2), die „Gemeinde Jahvehs“ (Num. 16, 3), ja das „heilige Volk Jahvehs“ (Deut. 7, 6) zu ſein, deſſen Mitglieder daher geradezu „die Heiligen“ heißen (Deut. 33, 3; Pſ. 16, 3; Dan. 8, 24), deſto mehr muſste ſich dieſes Volk, im Gefül ſeiner höhern Würde wie ſeiner höhern Pflichten als ein „Königreich von Prieſtern und heilig' Volk“ (Exod. 19, 6), abſchließen gegen die anderen Nationen, one deshalb — wie man ihm vorgeworfen hat, was aber nur den falſchen Partikularismus der Spätern trifft, die infolge der bittern Erfarungen von Seiten des Heidentums ſich weit ſtarrer abſchloſſen — einer kleinlichen Engherzigkeit ſich ſchuldig zu machen (vgl. Lutz, bibl. Dogmat. S. 185. 190. 234 ff.). Das Bürgerrecht in dieſem Volke erhielt man im allgemeinen durch Geburt von iſraelitiſchen Eltern, im beſondern bekam der Einzelne Teil an der ganzen Würde und Heiligkeit dieſer Gemeinde durch die Beſchneidung, welche das eigentliche Zeichen der Aufnahme in die Gemeinde war, durch das Paſſah und die Feier des Sabbats, alle drei Zeichen der Verpflichtung gegen Jahveh, die beiden letztgenannten Sakramente zugleich, wenn richtig gefeiert, Mittel zu Erlangung ſtets neuer Kraft zum Halten dieſer Verpflichtung (Ewald, Alterth. S. 116). Äußerlich mochte die Quaſte am Rockzipfel der Männer die Angehörigkeit zur Gemeinde Gottes bezeichnen (Num. 15, 37 ff.; Matth. 23, 57). Die völlige Mitgliedſchaft der Gemeinde wurde jederzeit ſtreng gehandhabt, ſo daſs der Name eines „heiligen Volkes“ nichts weniger als ein bloßer Begriff blieb; daher Vergehen gegen dieſe Heiligkeit entweder durch prieſterliche Süne oder durch den Tod geſünt werden muſsten (Lutz a. a. O. S. 90 f.). — Fremde konnten wol in Iſrael wonen, ſei's als ganze Gemeinden von Schutzbefohlenen, welche der Gemeinde Gottes Frondienſte leiſten muſsten, als Holzſpalten und Waſſerſchöpfen (ein Beiſpiel Joſ. 9, 27, das Geſetz Deut. 20, 10 ff.), ſei's einzelne Heiden, die ſich beſonders ſeit Salomos Zeiten durch Handel und Gewerbe in den Städten Judas närten (2 Chr. 2, 17 gibt ihre Zal zu 153,600 an) und eine Art Halbbürger waren, welche manche Rechte mit Iſrael gemein hatten, für ihr Leben und bewegliches Eigentum (liegende Güter durften ſie nicht erwerben) Schutz fanden (Num. 35, 15; Deut. 1, 16; 24, 17), dagegen aber auch die allgemeinſten Geſetze Iſraels beobachten muſsten (Exod. 12, 49; Lev. 16, 29; 17, 8 ff.; 24, 22 u. a. m.), wie Sabbat, Enthaltung von Blut u. a. Solche Beiſaſſen (גֵּר וְתוֹשָׁב), waren verſchieden von den eigentlichen „Fremden“ (נָכְרִי), welche keine Rechte, ſondern nur Duldung genoſſen, wie denn das Geſetz Menſchlichkeit gegen alle Fremde empfiehlt (Exod. 22, 21 u. öft.). Unter gewiſſen Beſchränkungen konnten auch urſprünglich Fremde zum Beſitz des iſraelitiſchen Vollbürgerrechts gelangen, aber ſtets nur gemäß den durch die Idee

der heil. Gemeinde Gottes gesteckten Grenzen: Verschnittene jeder Art, Abkömmlinge öffentlicher Huren, Ammoniter und Moabiter — als mit Israel zu sehr verfeindete Völker — blieben durchaus ausgeschlossen, wärend Ägypter und Edomiter schon im dritten Geschlechte nationalisirt werden konnten (Deut. 23, 1 ff.; Neh. 13, 1 ff.), was bei Einzelnen wol auch noch früher geschah (Beispiele von Kriegsobersten gibt Ewald, Gesch. Isr. II. S. 606). In den späteren, fanatisch gegen alles Fremde aufgeregten Zeiten suchte man alle Fremde von der Aufnahme ins Landrecht auszuschließen, Neh. 13, 3, oder bestand bei solchen, die sich bleibend niederlassen wollten, auf Annahme der Beschneidung (Joseph. vita § 23), so z. B. wurden die Edomiter, von Hyrkan unterworfen, zur Beschneidung gezwungen (Jod. Antt. 13, 9). Vgl. Ewald, Alterthüm. Isr. S. 199 f., 237 ff. bis 248.

In spätern Zeiten erlangten viele Juden der Diaspora durch die Gunst der seleucidischen und ptolemäischen Herrscher in manchen Städten Kleinasiens, Syriens und Ägyptens, z. B. in allen von Seleucus I. Nicator gegründeten Städten (Appian. Syr. c. 57; Jos. Antt. 12, 3, 1), in Ephesus, Sardes, Antiochien, Alexandria, das Bürgerrecht, teilweise sogar mit besonderen Gerechtsamen und die Römer schützten sie überall im Besitze dieser Rechte, selbst noch nach dem Kriege des Jares 70 n. Chr. (Jos. bell. jud. 7, 5, 2; 2, 18, 7; antt. 14, 10, 1; 19, 5, 2; c. Apion. II, 4). Auch in Rom hatten die dort ansässigen Juden das Bürgerrecht (Philo, leg. ad Caj. § 23) und ebenso gab es da und dort in Kleinasien Juden mit römischem Bürgerrecht (Jos. Antt. 14, 10, 13—18), wie denn bekanntlich der Apostel Paulus dasselbe von seinen Eltern ererbt, nicht bloß erkauft hatte (Act. 22, 25—29). Dasselbe gab das Recht, vor keinem römischen Gerichte gegeißelt und nicht one Untersuchung gefesselt zu werden (Actor. 16, 37; 21, 33; 24, 27; 26, 29). Der Ruf: civis romanus sum, reichte hin, um vor richterlichen Gewalttätigkeiten zu schützen (Cic. in Verr. 5, 54, 57, 65 f.) Auch hatte der röm. Bürger das Recht der Appellation an den Kaiser (Act. 25, 10 f.). Vgl. Winers R.W.B. I, 200; Schürers neutest. Zeitgesch. S. 630 ff.

Rüetschi.

Bugenhagen, Johann, geb. den 24. Juni 1485 zu Wollin, wo sein Vater, Gerhard, Ratsherr war. Nachdem er dort, vielleicht auch in Stettin, den ersten Unterricht erhalten hatte, bezog er am 24. Jan. 1502 die Universität Greifswald. Hier lag er unter der Leitung Hermanns v. d. Busch besonders auch humanistischen Studien ob. Nachdem er Magister geworden, ging er 1504 nach Treptow an der Rega, um das Rektorat der Schule zu übernehmen. Diese hob er sehr; aus der Ferne, aus Livland wie aus Westfalen kamen die Schüler zu ihm. Er galt etwas in den humanistischen Kreisen, wie schon sein um 1512 beginnender Briefwechsel mit Murmellius, dem Haupt der Humanisten in Münster, bekundet. Als Theologe studirte er mit Vorliebe Hieronymus und Augustin; die Scholastiker stießen ihn ab. Und diese lebendigere Theologie vertrat er seit 1517 als Lektor des benachbarten Klosters Belbuck. Auch zum Predigen gab man ihm schon früh Gelegenheit, indem er um 1509 in Treptow in das Kollegium der Geistlichen aufgenommen ward. Aus solchen Arbeiten erwuchs das 1530 zuerst gedruckte und noch heute vielfach gebrauchte Passional, „Historie des Leidens und der Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi aus den vier Evangelisten fleißig zusammengestellt". Gleichzeitig erhielt er vom Herzoge Bogeslav X. den Auftrag, die pommerschen Städte, Schlösser und Klöster zu bereisen, um geschichtliche Urkunden zu sammeln, und am 16. Mai 1518 überreichte er dem Fürsten sein darnach gearbeitetes Werk Pomerania, die erste pommersche Geschichte, 1728 gedruckt. Kurz B. war ein gereifter Mann und geübter Lehrer, als die Reformation begann, und auch innerlich war er genügend auf sie vorbereitet. Es ist auffällig, dass er bei dem ziemlich lebhaften Verkehr zwischen Pommern und Wittenberg nicht früher auf das dort Geschehende aufmerksam ward. Erst Luthers Schrift de captivitate Babylonica fürte die Entscheidung herbei. Aber nun war B. auch schnell gewonnen. Er bezeugte freudig und mit Erfolg die evangelische Warheit in seiner nächsten Umgebung und im folgenden Frühlinge eilte er nach Wittenberg,

um an der Quelle zu schöpfen. Kurz vor Luthers Abreise nach Worms traf er dort ein und gewann schnell das Vertrauen Luthers und Melanthons. Man freute sich über den tüchtigen Gehilfen und er bewärte sich schnell als solchen. Bugenhagen begann in seinem Hause, einigen Pommern den Psalter zu erklären; aber bald stellten sich auch andere Zuhörer in Menge ein und da nun auch Melanthon wünschte, dass B. die Erklärung öffentlich fortsetze, folgte dieser dem Andrängen und trat hiermit in die Reihe der akademischen Lehrer ein. Luther und Melanthon forderten dann auch, dass er die Psalmenauslegung drucken lasse, und so erschien diese 1524 in Basel mit einem Vorwort jener beiden Freunde, 1526 von M. Butzer mit ungehörigen Zusätzen verdeutscht, ein Werk ausgezeichnet durch erbaulichen Gehalt. Auch weiterhin veröffentlichte er noch manches von den in Vorlesungen gegebenen Schrifterklärungen, die in weiten Kreisen gern und mit Nutzen gelesen wurden. — Bugenhagen war, wenn auch kein bahnbrechender Gelehrter, so doch ein anregender und lebendiger Lehrer. Aber seine eigentliche Stärke lag auf dem Gebiete der praktischen Tätigkeit; er besaß in hohem Maße das *χάρισμα κυβερνήσεως*. Gelegenheit, dies zu bewären, erhielt er sehr schnell. Schon wenige Monate nach seiner Ankunft in Wittenberg brachen dort die durch Karlstadt und Didymus veranlassten Unruhen aus und nun war es neben Melanthon besonders Bugenhagen, der sich bemühte, in der Gemeinde und an der Universität die Ordnung aufrecht zu erhalten. Wie man dies zu würdigen wusste, zeigt, dass 1522, als das Pastorat an der Pfarrkirche erledigt ward, der Senat der Universität und der Rat der Stadt einstimmig ihn erwälten. So ward D. Pommer (den Doktorhut erhielt er erst 1533) Pfarrherr von Wittenberg, als welcher er vornehmlich im Briefwechsel der Reformatoren vorkommt, und dies blieb er bis an sein Ende. Kein noch so lockender Ruf vermochte ihn wegzuziehen. Als Pfarrherr und Seelsorger ist er bekanntlich besonders von Luther gerühmt worden, dem er in Zeiten der Anfechtung ein starker Tröster war. Diese Stellung ließ ihn teilnehmen an allem Kirchlichen, das in Wittenberg vorging. Er segnete 1525 Luthers Ehe ein, nachdem er selbst schon am 13. Okt. 1522 in die Ehe getreten war. Zur Bibelübersetzung ward er herangezogen, wie er denn auch schon 1525 das Neue Testament ins Niedersächsische übertrug. In den Abendmalsstreit griff er gleich zu Anfang ein, indem er 1525 in einem ruhig gehaltenen Sendschreiben an Joh. Heß in Breslau die Lehre Zwinglis zu widerlegen suchte; 1528 ließ er ein „öffentliches Bekenntnis vom Sakrament“ folgen. Zu den Verhandlungen über das Visitationsbuch zog man auch ihn herzu und bei Durchfürung der Visitation ward er, wennschon nur vorübergehend, verwendet. An allen Beratungen, die im Mittelpunkte der reformatorischen Bewegung gepflogen wurden, nahm er teil; seine Stimme war stets eine gewichtige. Man schätzte seine Besonnenheit und seine reiche Erfarung. Und nicht bloß in Wittenberg ward er gefragt; auch von außen her wandte man sich an ihn, ja suchte ihn für sich zu gewinnen. Das veranlasste ihn dann wol zu schriftlichen Gutachten oder Ermanungsschreiben, wie er z. B. 1526 eine treffliche Schrift „von dem christlichen Glauben und rechten guten Werken“ an die „ehrenreiche“ Stadt Hamburg, die ihn zum Pfarrer an St. Nikolai begehrt hatte, ausgehen ließ. Das fürte ihn mehrere Male vorübergehend von Wittenberg weg, indem auswärtige Fürsten und Magistrate sich ihn vom Kurfürsten in Urlaub erbaten, um durch ihn die kirchlichen Verhältnisse in ihren Gebieten ordnen zu lassen. So weilte er 1528 längere Zeit in der Stadt Braunschweig, vom 9. Okt. 1528 bis zum Juni 1529 in Hamburg, vom Okt. 1530 bis zum April 1532 in Lübeck. Die Kirchenordnungen, welche er damals für diese Städte aufsetzte und worin er besonders auch das Schulwesen berücksichtigte, wurden maßgebend fast für ganz Norddeutschland (abgedruckt bei Richter, Die ev. Kirchenordnungen Bd. 1, dazu vgl. A. Frantz, Die evang. Kirchenverfassung in den deutschen Städten des 16. Jahrhunderts, Halle 1876). Im Jare 1534 ward er nach Pommern berufen und es gelang ihm auch hier, durch gute Ordnungen die Reformation zu befestigen. Vom J. 1537 an wirkte er mit kurzen Unterbrechungen fast 5 Jare lang in Dänemark, wo nach heftigen Kämpfen die reformatorische Partei zum Siege ge-

langt war und nun der neue König Christian III., nachdem die Macht der Bischöfe gebrochen, auch auf kirchlichem Gebiete etwas dauerhaftes herzustellen wünschte. Bugenhagen mußte König und Königin salben und krönen, statt der Bischöfe 7 evangelische Superintendenten ordiniren, eine später auch in Schleswig und Holstein eingefürte Kirchenordnung aufsetzen und die Universität in Kopenhagen, an der er einige Zeit selbst Vorlesungen hielt, neu gestalten. Nach der Rückkehr aus Dänemark hatte er 1542 vorübergehend noch einmal in Braunschweig zu tun, wo der Fortgang der Reformation gestört war, und ward auch nach Hildesheim gerufen. In allen diesen Kirchenordnungen schloss sich B. möglichst an die bestehenden Verhältnisse an und suchte sie für Förderung und Regelung des christlichen Lebens zu verwerten. Das Anerbieten der vorhandenen Gewalten, die Kirche zu schirmen und ihr zu dienen, nahm er an und ordnete unter diesem Gesichtspunkte. So kam es freilich zu keiner Selbständigkeit der Kirche; vielmehr ward dieselbe späterhin gerade in diesen Gebieten oft recht geknechtet. Aber es ist die Frage, ob kirchliche Selbständigkeit bei dem Zustande der damaligen Gemeinden überhaupt möglich war. Bugenhagen hielt sich an das nächstliegende Bedürfnis und tat, was da Erfolg versprach. Er sorgte für genügende und regelmäßige Unterweisung im Gemeindegottesdienste, drang auf Anstellung und Erhaltung theologisch tüchtig gebildeter Geistlicher und ordnete mit vorzüglicher Sorgfalt und im evangelischen Geiste das Schul- und Armenwesen.

Inzwischen war ihm auch in Sachsen ein größerer Wirkungskreis angewiesen, indem der Kurfürst ihn 1536 zum Generalsuperintendenten des Kurkreises ernannte, und überall konnte man ihn in Wittenberg, besonders da Luther viel kränkelte, nicht mehr so lange entbehren. Er wartete nun seines Pfarramts, aber die Zeiten, die er von da an in Wittenberg bleibend verlebte, waren weder ruhige noch für ihn erfreuliche. Besonders hart traf ihn Luthers Tod; mit fast von Tränen erstickter Stimme hielt er dem Freunde die Leichenpredigt. Bald darnach begann der schmalkaldische Krieg. Bugenhagen harrte mutig auf seinem Posten aus wärend und nach der Belagerung von Wittenberg. Er ließ sich durch keine Drohungen einschüchtern und predigte, auch als die kaiserlichen Soldaten in der Stadt waren, täglich mit aller Freudigkeit den evangelischen Glauben. Es war ihm selbstverständlich, dass er auch unter dem neuen Landesherrn zu bleiben habe, da dieser versprach, die Warheit zu schirmen. Von Seiten der unterlegenen kurfürstlichen Partei zog ihm dies arge Verunglimpfungen zu, aber B. konnte mit gutem Gewissen antworten, was man da gegen ihn vorbringe, seien Verleumdungen. Nicht ganz so zu entschuldigen war sein Verhalten in den dann beginnenden Interimshändeln. Er wie Melanthon ließen sich von den zum teil unredlichen Räten des Kurfürsten Moritz zu weit treiben und überschritten aus Friedensliebe in der Nachgiebigkeit das Maß. Wenn hiergegen von den unter Amsdorf und Flacius sich in Magdeburg sammelnden Theologen Widerspruch erhoben ward, so war das nur in der Ordnung und ist anzuerkennen, one dass man darum die oft gehässige Art dieses Widerspruchs zu billigen braucht. — Bugenhagen zog sich jetzt von dem immer heftiger werdenden Kämpfen und Zanken mehr und mehr zurück und erfüllte still die Pflichten seines Amtes. Aber in den beiden letzten Jaren konnte er auch dies nicht mehr. Seine Körperkraft nahm ab, er erblindete auf einem Auge, sein Magen versagte den Dienst. So vermochte er nicht mehr zu predigen, besuchte aber doch täglich das Gotteshaus, um für sich und die Seinen, seine Gemeinde und die ganze Kirche zu beten. Sanft war sein Ende in der Nacht vom 19. zum 20. April 1558; am Abend dieses Tages ward er in der Pfarrkirche beerdigt. Sein Walspruch war nach Joh. 17, 3:

Si Jesum bene scis, satis est, si caetera nescis,
Si Jesum nescis, nil est, quod caetera discis.

Nach diesem Walspruche hat er gelebt.

Außer seinen gedruckten Werken gibt es 4 Oktavbände Manuskripte auf der kgl. Bibliothek zu Berlin. — Bearbeitungen von Jänckens, Rostock 1757; Engel-

ken, Berlin und Stettin 1817; Zietz, Leipz. 1834; Meurer, Leipz. 1862; Vogt, Elberfeld 1867. G. Plitt.

Bulgaren, s. Cyrillus und Methodius.

Bulgari (Bougres), Übername der Albigenser oder Katharer im Mittelalter, weil man ihren Ursprung aus der Bulgarei ableitete.

Bull, Georg, geboren 1634 zu Wels in Sommersetshire, Geistlicher der anglikanischen Kirche, Bischof zu St. David seit 1705, bereits 1686 durch die Universität Oxford mit dem theologischen Doktorhute geschmückt, gestorben 1710, Verfasser vieler Schriften, die 1703 Ernst Grabe in London zusammen herausgab, besonders bekannt geworden durch die berühmte defensio fidei Nicaenae, worin er zu beweisen suchte, dass schon die vornicänischen Väter dieselbe Lehre vorgetragen, die zu Nicäa angenommen wurde; für diese Verteidigung sprach Bossuet öffentlich seinen Dank gegen ihn aus. Das Werk selbst wurde 1784 durch Professor Zola in Pavia mit Zusätzen und gelehrten Anmerkungen herausgegeben. Seine harmonia apostolica, worin er die Übereinstimmung zwischen Paulus und Jakobus nachzuweisen suchte, brachte ihm, dem eifrigen Verfechter seiner Kirche gegen die Katholiken (wie auch gegen die Presbyterianer), von den Mitgliedern seiner Kirche manche Anfeindungen. Herzog.

Bulla, s. Brevier und Breve.

Bulla in coena domini, Bulla coenae, Bulla Jovis sanctae, Nachtmals-, Gründonnerstags-, Kardonnerstagsbulle. Nach altem Gebrauche wurde in der Kirche an gewissen Tagen gegen solche Personen, welche sich beharrlich als kirchlich Ungehorsame zeigten, ein allgemeines Kontumazialverfaren (processus generalis) eingeleitet und der Bann verhängt. Als solche Tage (dies solennes, de quibus Romani Pontifices processus consueverunt facere generales; Clem. 1 de judiciis [II. 1] Conc. Vienn. 1311) erscheinen in Rom schon in der Glosse zu der angefürten Stelle der Donnerstag in der heiligen Woche, das Himmelfartsfest und das Fest Petri und Pauli; der Donnerstag vor Ostern scheint am häufigsten dazu benutzt zu sein; denn er war dies indulgentiae, der Tag, an welchem die Büßenden in der Kirche wider rezipirt wurden (Durandus, rationale divinorum officiorum lib. VI. cap. 73), so dass die Verdammung der nicht zu bekehrenden Sünder dem gegenüber um so stärker hervortrat. Beispiele liegen seit dem 12. Jarhundert vor. So der Bann Paschalis II. über Heinrich IV. in coena domini a. 1102 (Chron. Ursperg. ad a. 1102), Gregors IX. über Friedrich II. in coena domini 1227 (Raynald, annal. ad h. a. nr. 30 sq.) Wärend dieses processus speciales sind, wurden schon im 13. Jarhundert auch jene processus generales zu Rom üblich, durch welche am Kardonnerstage ganze Klassen von Personen in den Bann getan wurden. Von Rom aus verbreitete sich dies Verfaren weiter. Vorzüglich sind die Häresien Veranlassung zur Publikation der processus. Die nach und nach gegen die Häretiker ergangenen Festsetzungen verband Nikolaus II. im Jare 1280 zu einem Ganzen (Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. I. fol. 156). Darauf stützt sich der betreffende Passus in dem Erlasse der späteren Päpste, welche besonders seit den reformatorischen Bewegungen des 15. Jarhunderts Gelegenheit zu Nachträgen erhielten. Leo X. übersendete, als die kirchlichen Freiheiten im Erzbistum Köln verletzt wurden, im Jare 1515 dem Erzbischofe Hermann von Wied den damaligen processus annualis zur Publikation (Urkunden bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. VI. fol. 142 sqq.). Im Jare 1521 wurden auch Luther und seine Anhänger in die Bulle aufgenommen. Ergänzungen erhielt dieselbe noch durch Paul III. 1536 (Bullarium Magnum Tom. I. fol. 718 sq.), Pius V. 1566, Gregor XIII. 1578 (Hartzheim, Concilia Germ. Tom. VIII. fol. 899 sq.), 1583 (Bullarium Magnum Tom. II. fol. 496 sq.), Paul V. 1609 (Bullarium cit. Tom. III. fol. 281 sq.), Urban VIII. 1627 (Bullarium cit. Tom. IV. fol. 117 sq.). In dieser letzten Gestalt findet sich die Gründonnerstagsbulle bei Le Bret, Pragmatische Gesch. der so berufenen Bulle In coena Domini, Ulm 1769. Die Publikation in den einzelnen deutschen Diözesen wurde bei Gelegenheit der Revisionen widerholt anbefohlen. So für Augsburg die von Pius V. im Jar 1567 (Hartzheim a. a. O. Tom. VII. fol. 175),

für Breslau die von Gregor XIII. im Jare 1580 (Hartzheim a. a. O. Tom. VII. fol. 892) u. a. Phillips, Vermischte Schriften 2, 377 fg. — Form und Inhalt der Bulle ergeben ihre allmähliche Komposition teils aus den Dekretalen älterer Zeit, teils aus spätern durch besondere Umstände veranlaßten päpstlichen Konstitutionen. Diese Quellen sind im wesentlichen nachgewiesen in der Vorbemerkung zur Bulle Pauls V. von 1609, im Bullarium cit. Tom. III. fol. 281. In ihrer spätesten Gestalt beginnt die Bulle mit einer Exkommunikation der einzeln aufgezälten Häretiker und Schismatiker; hierauf derer, welche von päpstlichen Erlassen an ein künftiges allgemeines Konzil appelliren; der Seeräuber und Verleger von Schiffbrüchigen u. s. w.

Es kann nicht auffallen, daß ein Teil dieser Bestimmungen bei den weltlichen Mächten, in deren Gerechtsame dadurch eingegriffen wurde, Widerspruch fand und nach und nach in den einzelnen Ländern die Vorlesung der Bulle untersagt ward (m. s. darüber Le Bret a. a. O.), Clemens XIV. unterließ es deshalb, im Jare 1770 die sonst übliche Vorlesung in Rom selbst anzuordnen und später geschah sie wenigstens nicht mit voller Feierlichkeit. Aufgehoben indes ist die Bulle erst durch Papst Pius IX. Const. Apostolicae sedis v. 12. Okt. 1869 — qua censurae latae sententiae liquitantur — (abgedruckt bei Friedberg, Aktenstücke zum Vatikan-Konzilium S. 403 fg.). Indes ist die Aufhebung nur formell. Dem Inhalte nach ist die genannte Konstitution an nicht wenigen Punkten, namentlich hinsichtlich der Ketzer, eine Widerholung der Bulla Coenae.

Meier (Jacobson †).

Bullarien, s. Breve, Bulle.

Bullinger, Heinrich, Zwinglis Nachfolger in Zürich, wurde am 18. Juli 1504 in Bremgarten, einem damals nicht unbedeutenden Städtchen des jetzigen Kantons Aargau, am linken Reußufer gelegen, geboren. Er war der jüngste Son seines gleichnamigen Vaters, der 1. Pfarrer daselbst und Dekan des Kapitels war, und der Anna, geb. Wiederkehr, der Tochter eines reichen und angesehenen Müllers. Sein Vater war nicht frei von den Gebrechen des damaligen Klerus. Er hatte sich vor Empfang der Weihen verlobt, nahm aber erst nach seiner Anstellung seine Braut bleibend zu sich. Seine eheliche Verbindung, die altkirchlichem Gebrauch und damaliger allgemeiner, auch kirchlich geduldeter Sitte entsprach, war zwar nach päpstlichem Recht nicht legitim, abgesehen hievon aber eine durchaus ernste, stätige und in der Trübsal bewärte Ehe. Der nachmals berühmt gewordene Son gedenkt häufig seines Vaters und seiner Mutter und stets voll Ehrfurcht und Liebe. Im Jar 1529 ließ er seine Ehe nachträglich durch den Segen der evangelischen Kirche weihen. Charakteristisch für die kernhafte Art des Vaters Bullinger sind folgende Züge. Als im J. 1519 der schamlose Ablaßkrämer Samson von Baden her nach Bremgarten kam, verweigerte ihm Dekan Bullinger trotz Klagandrohung und Bannung mit fester Entschiedenheit seine Kirche, so daß er unverrichteter Sache abziehen mußte. Und 10 Jare später erklärte der schon bejarte Mann freimütig von der Kanzel aus seine Zustimmung zu dem neuen Licht der Reformation und ertrug es getrost, als er deswegen von Rat und Gemeinde seines Amtes entsetzt wurde.

Des Vaters tüchtiger Sinn zeigte sich namentlich auch in der Art, wie er für die wissenschaftliche Ausbildung seines talentvollen Sones Heinrich sorgte. Kein farender Schüler sollte er sein, sondern nachdem er bis zum 12. Jare die Dorfschule in Bremgarten besucht hatte, sandte ihn sein Vater nach Emmerich, einer Anstalt der Brüder des gemeinsamen Lebens, deren Schulen durch ernstes Studium und strenge Zucht berühmt waren. Hier fand er seinen Bruder Johannes, der sein erster Lehrer wurde. Den Unterhalt gewann auch er, wie einst Luther, durch Singen vor den Häusern der Bürger. Nicht aus Geiz, sondern mit Absicht hielt ihn sein begüterter Vater kurz, damit sein Son aus eigner Erfarung das Los der Dürftigkeit kennen lerne. Drei Jare lang blieb er in Emmerich und die strenge Disziplin jener Schule gefiel ihm so wol, daß er sich eine zeitlang mit dem Gedanken trug, in den strengsten Mönchsorden der Carthäuser einzutreten. Er scheint auch in jenem Bruderhaus „zum Bienenkorb“ nicht nur

gründlich Latein gelernt zu haben, sondern dort dürfte auch der Grund gelegt worden sein zu der Arbeitsliebe, dem Ordnungssinn, der geistigen Klarheit und leidenschaftslosen Ruhe, die ihn später so sehr auszeichneten. Auf den Herbst 1519 begab sich Bullinger, 15 Jare alt, auf die Hochschule nach Köln. Sie war bekanntlich der Mittelpunkt der Opposition gegen den damals in Deutschland kräftig emporstrebenden Humanismus und die ihm nachfolgende Reformation. Wärend Bullingers Aufenthalt daselbst wurden Luthers Schriften feierlich als ketzerisch verbrannt. Und doch war es Bullinger in wunderbarer Weise beschieden, an diesem Ort in stätiger innerer Entwicklung one gewaltsame Sprünge zu einer seltenen Klarheit über die Irrtümer der päpstlichen Kirche und zu heller Einsicht in die evangelische Heilswarheit zu gelangen. Der Gang seines Studiums war der damals übliche und bedarf hier keiner genauern Schilderung. (Man vgl. die Schrift von K. Krafft: Aufzeichnungen des schweizerischen Reformators H. Bullinger über seine Studien zu Emmerich und Köln [1516—22] und dessen Briefwechsel mit Freunden in Köln, dem Erzbischof Herm. v. Wied u. s. w. Ein Beitrag zur niederrheinischen und westfälischen Kirchen-, Schul- und Gelehrtengeschichte, Elberfeld 1870. Bullingers Hauptlehrer Joh. Phryssemius, Arnold v. Wesel, Joh. Cäsarius werden hier ausfürlich charakterisirt; auch sind hier die Briefe, welche später der hochbetagte, erasmisch geartetete Cäsarius an B. richtete, abgedruckt.) Als er zur Theologie kam, waren des Lombardus Sentenzen und Gratians Dekretum seine geistige Narung. Weil er aber bemerkte, dass diese sich in allem auf die früheren Kirchenväter beriefen, entschloss er sich, diese genauer kennen zu lernen und benutzte gern den Zutritt, den ihm sein Landsmann Georg Diener v. Elgg (Kt. Zürich) zur Bibliothek der Dominikaner verschaffte. Beim Studium des Chrysostomus, Ambrosius, Origenes und Augustinus bemerkte er bald den Unterschied in der Behandlung der christlichen Heilswarheiten zwischen diesen älteren Kirchenvätern und den spätern Scholastikern. In eben dieser Zeit kamen ihm auch Luthers zündende Flugschriften in die Hand, die er heimlich las. Bald überzeugte er sich, dass Luther den alten Kirchenvätern näher stand als die päpstlichen Scholastiker. Da aber sowol Luther als jene älteren Kirchenväter sich auf die heil. Schrift beriefen, so verschaffte er sich ein neues Testament und las da zuerst das Ev. des Matthäus mit der Auslegung des Hieronymus. In ähnlicher Weise machte er sich mit den übrigen Schriften des Neuen Testaments bekannt. Steigender Widerwille erfüllte ihn gegen die päpstliche Lehre, je mehr er ihren Widerspruch mit der evangelischen Warheit erkannte. Besonders wichtige Dienste leisteten ihm des Melanchthon Loci com., die ihm einen Einblick in den Zusammenhang der christlichen Warheit ermöglichten. Dies war sein stilles Studium in den Jaren 1521 und 22. Den härtesten Kampf kostete ihn der Bruch mit dem katholischen Kultus, besonders seinem Höhepunkt, der Messe. Aber auch hierüber gab ihm Gottes Gnade das rechte Licht, so dass der 18järige Jüngling, als er im Jar 1522, mit dem Magistertitel geschmückt, heimkehrte mit dem papistischen Wesen und Kirchentum völlig zerfallen war. Er hatte fast unbewusst und doch völlig selbständig der reformatorischen Bewegung sich angeschlossen.

Seine erste Wirksamkeit fand er im Schuldienst. Bei seinen Überzeugungen konnte er sich unter keinen Umständen entschließen, in den Dienst der entarteten Kirche zu treten. Als er nach einer 9monatlichen Wartezeit einem Ruf des Abtes Wolfgang Joner im Cistercienserkloster Kappel folgte, der, vom Eifer für die Wissenschaften ergriffen, eine höhere Schule in seinem Kloster gründen wollte, tat Bullinger dies nur unter der bezeichnenden Bedingung, dass er frei bleiben dürfe von jeder kirchlichen Verpflichtung gegen das Kloster und er nur seines Schuldienstes zu warten habe. Als ihm dies bewilligt wurde, folgte er freudig dem Rufe und wirkte 6 Jare lang in segensvoller Weise in dieser Stellung (vom Januar 1523 bis Pfingsten 1529). Er fürte seine Schüler nicht nur in die Welt der alten Klassiker ein, sondern er erklärte auch täglich eine Stunde die heil. Schrift in der Muttersprache, nacheinander alle Bücher des N. T.'s auslegend. Er hielt auch Vorträge über andere theologische Gegenstände, besonders erfolgreiche über Melanchthons Loci, denen der Abt mit sämtlichen Mönchen beiwonte, zu

denen sogar manche angesehene Bewoner des benachbarten Zug herüberkamen. In den mündlichen Gesprächen, die sich daran anschlossen, drang Bullinger täglich auf eine Reformation von Lehre und Leben. Dieser evangelische Sauerteig musste wirken und die Reformation wurde in Kappel in den Jaren 1525 und 26 allmählich durchgefürt. Begreiflich erhob sich hiegegen von Seite der Päpstler namentlich auf dem benachbarten Zugergebiet Widerstand; Bullinger selbst kam in Lebensgefar und Drohungen wurden gegen das Kloster laut, besonders als durch die unglückliche Einäscherung des Klosters Ittingen bei Frauenfeld die katholischen Leidenschaften erweckt wurden und damals das erste Märtyrerblut der zürichschen Kirche floss (vgl. Mörikofer, Ulrich Zwingli I. S. 242 ff.) Mit Bezug auf diese Lebensgefaren schrieb B. seinem Freund und Studiengenossen Peter Homphäus das schöne Wort: Suave mihi est pro dulci nomine Jesu Christi, Domini mei, *περίψημα* hominum fieri, qui jam olim longe crudeliora peccatis meis promerueram. Tu pro me precare Dominum, ut hoc in me et fidelibus omnibus confirmet, quod ex gratia incepit, utque in morte nostra cum sancto cantemus Ignatio: parati sumus ad bestias, ad ignem, ad gladios, ad crucem, tantum ut Christum videamus salvatorem nostrum et Dominum. Im Jar 1527 wurde das Kloster Zürich übergeben, es evangelisch zu reformiren. Die Klosterkirche wurde Pfarrkirche der Gemeinde, das benachbarte Hausen als Filial dazu gezogen und Bullinger zum Prediger daselbst ernannt. Hiemit trat Bullinger in den Stand der evangelischen Prediger ein. Seit Ende des Jares 1523 war Bullinger auch mit Zwingli bekannt geworden. Obwol jener in ganz selbständiger Weise zu seiner evangelischen Überzeugung gekommen war, fülte er sich doch von dem feurigen, geistesmächtigen Prediger in Zürich gewaltig angezogen; er bezeugt auch selbst, dass ihm die kräftige, ware und schriftgemäße Lehrweise Zwinglis gar sehr zur Befestigung gereichte. Doch behielt Bullinger stets seine volle Selbständigkeit auch Zwingli gegenüber bei. Namentlich in der Opposition gegen die Messe ging eher Bullinger entschiedener vor; es dürfte wol mit infolge eines ernsten Zwiegesprächs zwischen diesen beiden Männern am 12. Sept. 1524 geschehen sein, dass endlich auf Ostern 1525 die Feier der Messe in Zürich unterlassen und das Abendmal in evangelischer Weise zugedient wurde. Bullinger beschäftigte sich, von Zwingli ermuntert, in Kappel auch vielfach schriftstellerisch. Mehr als 60 Schriften erschienen damals von ihm, viele allerdings nur handschriftlich verbreitet und an einzelne Personen gerichtet. Schon damals trat er auch gegen die Widertäufer auf, nachdem er im Januar 1525 von Zwingli zur Teilnahme am Religionsgespräch mit ihnen war nach Zürich berufen worden. Auch in Bremgarten disputirte er später öffentlich mit ihnen. Im Jare 1528 begleitete er Zwingli auf Befehl des Rates zur bekannten Berner Disputation, bei der die meisten und einflussreichsten Beförderer der Reformation aus der Schweiz und Süddeutschland zusammenkamen und sich kennen lernten. In eben diese Zeit fällt noch ein anderes wichtiges Ereignis für Bullinger. Er machte im Jar 1527 einen längeren Aufenthalt in Zürich, besonders um Zwingli näher zu treten und durch Benützung seiner theologischen Vorlesungen noch tiefer in die evangelische Heilserkenntnis einzudringen. In dieser Zeit lernte er seine nachmalige Gattin Anna Adlischweiler kennen, die mit einer einzigen Nonne im ehemaligen Kloster am Oetenbach wonte und daselbst ihre kränkliche Mutter verpflegte. Das schriftliche Brautbewerbungsschreiben ist noch vorhanden (abgedruckt bei C. Pestalozzi, Bullinger S. 580—88 und bei R. Christoffel: Hrch. Bullinger und seine Gattin S. 21—34) und zeugt von seiner ernsten und biederen Gesinnung. Der Widerspruch der Mutter der Braut verzögerte aber die Verbindung bis ins Jar 1529. Erst nach deren Tode konnte er seine Braut heimfüren. Das Datum nennt Bullinger selbst in nachfolgendem Verslein:

Es hat mir g'stillt all Leid und Klag
Im Augst der siebenzehent' Tag.

Im Juni 1529 übernahm er das Pfarramt in seiner Heimatsgemeinde Bremgarten als Nachfolger seines Vaters, der wegen seines evangelischen Be-

kenntnisses nur mit wenig Stimmen Mehrheit entsetzt worden war. Da sich in der Gemeinde bald wider ein Umschwung der Stimmung vollzog, folgte Bullinger dem ehrenvollen Ruf, als die Gemeinde auf eine Probepredigt hin die Bilder verbrannte und ein strenges Sittenmandat erließ. In seiner Vaterstadt stand er aber auf einem sehr exponirten Posten. Immer deutlicher zeigte sich, daſs die religiöse Spannung zwischen den Eidgenossen zu einer blutigen Entscheidung dränge. Schon im Jar 1529 drohte der Krieg loszubrechen, der damals wol eine andere Wendung genommen hätte, als 2 Jare später. Damals waren die reformirten Orte gerüstet. Allein es wurde (wider Zwinglis Wunsch) der sog. erste Landfriede vermittelt, der den evangelisch Gesinnten namentlich auch in den gemeinen Herrschaften sehr günstig war und zur mächtigen Ausbreitung der Reformation beitrug. Aber dies reizte die katholischen Stände und die gegenseitigen Befehdungen nahmen kein Ende. Besonders erbitterte eine unkluge Lebensmittelsperre, die nicht nur von Zürich und Bern, sondern auch von den gemeinen Herrschaften gegen die inneren Kantone verhängt wurde. Im Sommer 1531 wurden mehrere Male deswegen Tagsatzungen in Bremgarten gehalten, die Bullinger benutzte, um in seinen Predigten die Tagherren zum Frieden zu manen, indem er an die schlimmen Folgen des Bruderzwistes erinnerte und verlangte, daſs der religiöse Gegensatz durch die beiderseitigen Geistlichen one Blutvergießen durch die Waffen des Geistes und des Wortes Gottes beigelegt werde. So großen Beifall diese Predigten auch bei den katholischen Abgeordneten fanden, kamen solche Räte jetzt offenbar zu spät. Die Reformation war längst aus einer Gewissensfrage eine Machtfrage geworden, die zu einer gewaltsamen Entscheidung drängte. Es kam am 11. Oktober 1531 zur Schlacht von Kappel, deren Datum in der Geschichte der schweizerischen Reformation mit dunkelster Farbe eingetragen ist. Zwar kamen in derselben nicht mehr als 514 Mann um; aber unter den Gefallenen waren die entschiedensten Häupter und Träger der zürichschen Reformation. Indem aber Zürichs Einfluſs lam gelegt war, war die ganze reformirende Aktion gelämt, die damals für die deutsche Schweiz von Zürich ausging. Außer Zwingli fielen 25 Geistliche der bewärtesten Gesinnung, darunter der Abt Wolfgang Joner von Kappel, der Komthur Konrad Schmied von Küßnacht. Auch Bullinger muſste bald die Folgen der Niederlage spüren. Besonders die gemeinen Herrschaften, zu denen auch das freie Amt mit Bremgarten gehörte, bekamen die rücksichtslose Strenge der Sieger zu empfinden. Nur mit schweren Opfern erkaufte sich Bremgarten den Frieden, von dem aber ihre evangelischen Prediger ausgeschlossen waren. In der Nacht des 20./21. November verließ Bullinger, begleitet von seinem Amtsgenossen Gervasius Schuler, von seinem Vater und ältern Bruder Johannes, Pfarrer in Rohrdorf, die bisherige Heimat und sie gelangten unversehrt nach Zürich. Einige Tage später folgte seine Gattin mit ihren 2 kleinen Kindern nach, die sich durch eine beherzte Tat das Stadttor selbst öffnete und also sich rettete. Seine Gemeinde hoffte ihn bald wider bei sich zu sehen; aber zu Größerem ward er berufen.

Bullinger wurde die wichtige und schwierige Aufgabe der Rekonstruktion der in ihren Grundfesten erschütterten zürichschen Reformationsbestrebungen und damit der Erhaltung von Zwinglis Lebenswerk zu teil. Gleich am folgenden Sonntag nach seiner Ankunft predigte er im Großmünster so kräftig und tröstlich, daſs viele meinten, Zwingli sei auf seine Kanzel zurückgekehrt. Sofort dachte man an ihn als Nachfolger Zwinglis, umsomehr als verlautete, dieser habe selbst in der Voranung seines Todes Bullinger als seinen geeignetsten Stellvertreter bezeichnet. Am 9. Dez. 1531 wurde er zum Pfarrer am Großmünster gewält. Mit dieser Wal hing ein denkwürdiger Ratsbeschluſs zusammen. Es gab nämlich auch in Zürich namentlich unter den adeligen Geschlechtern Anhänger der frühern Zustände und des alten Glaubens. Diese erhoben nach der schmerzlichen Niederlage bei Kappel kün das Haupt und riefen, die Pfaffen seien an diesem Unglück schuld; sie haben Zürich mit seinen lieben alten Eidgenossen verfeindet. Diese Partei vermittelte hauptsächlich den schnellen und schmählichen Frieden, der die reformirten Gemeinden in den gemeinen Herr-

schaften völlig preisgab. Dagegen erhoben die evangelisch Gesinnten Klage auf Verrat; besonders der unglückliche Anführer der Züricher Vorhut bei Kappel, Junker Georg Göldli, wurde in einen Statsprozeſs verwickelt. (Vgl. hierüber E. Egli, Schlacht von Kappel, Zürich 1873). Diese beiden Parteien bekämpften sich im Rat, und da auf dem Schlachtfeld zu Kappel 7 Mitglieder des kleinen und 19 des großen Rates umgekommen und manche entschieden evangelisch Gesinnte aus demselben herausgedrängt, an ihre Stelle aber reaktionär Gesinnte getreten waren, gelang es, den Beschluſs durchzusetzen, den Predigern zu verbieten, sich auf der Kanzel irgendwie in die politischen Händel zu mischen. Dieser Ratsbeschluſs wurde Bullinger zugleich mit der Ankündigung seiner Wal mitgeteilt. Allein hierauf erklärte dieser, unter solchen Bedingungen könne er seine Wal nicht annehmen; erst müsse er sich mit seinen Amtsbrüdern beraten. Nach einigen Tagen gab er mit seinen Amtsgenossen folgende Erklärung ab: sie seien gern bereit, den Frieden zu befördern und den Wünschen des Rates möglichst zu willfaren; aber sie können an der Räße (schweizerischer Ausdruck für Herbheit) des göttlichen Wortes nichts abbrechen, wo es sich um Bestrafung der Gottlosen handle, und wenn sie sich mit weltlichen Händeln nicht beladen wollen, so werden sie doch nach dem Vorbild der Propheten die Laster der Obrigkeit wie des gemeinen Mannes, des Rates und des Gerichtes, des geistlichen und weltlichen Regimentes one Ansehen der Person bald sanft, bald scharf bestrafen gemäß ihrem Synodaleid. Es handelte sich hiebei offenbar um nichts geringeres als um die Freiheit der evangelischen Predigt. Nach langer Beratung wurde ihnen denn auch die verlangte Freiheit gestattet. Zu diesem erfreulichen Beschluſs mochte wol auch die Furcht mitwirken, im Fall der Verweigerung der Bitte, B. zu verlieren, der von verschiedenen Seiten her, in jenen Tagen besonders von Bern, Berufungen erhalten hatte. Von diesem Recht machten die Geistlichen alsbald kräftigen Gebrauch zur Abwehr der reaktionären Gelüste. Es war besonders eine scharfe Predigt Leo Juds, Pfarrers zu St. Peter, in der er am Tage Johannis des Täufers die unentschiedene, ja verräterische Gesinnung mancher Ratsglieder geißelte, die ihn und Bull., der zu gleicher Zeit von den Eidgenossen wegen seiner aufreizenden Predigten verklagt wurde, neuerdings vor den Rat brachte. Aber mit bewundernswerter Künheit verteidigten sich beide Prediger und legten dem Rat unter Berufung auf die ihnen gewärte Freiheit der Predigt offen die Übelstände der innern Lage Zürichs dar. Sie wurden denn auch in Ehren entlassen; nur wurde ihnen der Wunsch ausgesprochen, sie möchten, wenn sie sich künftig über die Obrigkeit zu beklagen hätten, erst vertraulich an die Ratsstube anklopfen, wo man sie alsbald vorlassen wolle; erst wenn ihren Klagen dort nicht abgeholfen werde, mögen sie dieselben vor die Gemeinde bringen. Mit dieser Anordnung wurde — dies ist für Bullingers Stellung zur Statsgewalt sehr zu beachten — der Weg zu einer freundlichen Auseinandersetzung zwischen Stat und Kirche gebant und die beiden Sphären wurden reinlich geschieden, aber nicht auseinandergerissen. Diese Stellung Bullingers zum Stat war entschieden richtiger als diejenige Zwinglis, der bekanntlich Mitglied, ja die Seele des geheimen Rates war, wodurch die Kirche, unzweifelhaft zu ihrem Schaden, zu sehr in die Wechselfälle der Politik hineingezogen worden wäre; aber anderseits blieben der zürichschen Kirche auch die heftigen Konflikte erspart, wie sie Calvin durchzukämpfen hatte, weil er zu sehr den Stat seinen kirchlichen Interessen dienstbar machen wollte. Endlich war dadurch auch der Gefar vorgebeugt, daſs die statlichen Behörden in gewalttätiger Weise in die kirchlichen Angelegenheiten hineingriffen, wie es in Bern z. B. wärend der Butzerischen Händel der Fall war. Das im ganzen friedliche und glückliche Verhältnis zwischen Stat und Kirche in Zürich hat gewiſs nicht am wenigsten seinen Grund in jenem Abkommen einer vertraulichen Verständigung der leitenden Persönlichkeiten, wie es von Bullinger an bis tief ins 17. Jarhundert hinein in Zürich Sitte war. Solch ein Zusammengehen von Stat und Kirche war aber um so heilsamer, weil damals die politische Aktion vielfach von religiös-kirchlichen Motiven geleitet war. Von nun an blieb B. von Vexationen seitens der Statsbehörden fast gänzlich verschont, indem er nur noch einmal im

[illegible]

[illegible]

[illegible] B., nachdem der Boden in Zürich [illegible] Vor allem war [illegible] In den ersten Jahren seines Amtes [illegible] Erst als im Jahr 1542 [illegible] erlag, fand man [illegible] wöchentlich 2. am Sonntag [illegible] Zwingli in denselben ganze Bücher [illegible] Pellican rühmt von seinen Pre- [illegible] wisse B. die Schrift auszulegen, [illegible] wie wenn sie leibhaftig unter uns [illegible] Zürcher Volk vom Herrn ge- [illegible] Volk ihn mit Frucht und [illegible] einfache, klare, praktische [illegible] wo seine gedruckten Predigten [illegible] als Muster zur Nachahmung [illegible]

[illegible] der ehemalige Schullehrer von Kappel als [illegible] der Schule. Zwar hielt er [illegible] die theologische Professur, welche Zwingli [illegible] war an Theodor Bibliander übergeben [illegible] täglich beiwonte, und die er, wie die noch [illegible] Bull.'s beweisen, fleißig nachschrieb. Er [illegible] und sorgte für vorzügliche Lehrkräfte so- [illegible] auch für das sog. Carolinum. Er entwarf [illegible] gleichsehr Professoren und Studenten umfasste

und ihnen ihre Pflichten vorschrieb. Damit es an geistlichem Nachwuchs nicht fehle, war er dafür besorgt, durch Stipendien das theologische Studium zu erleichtern. Hiefür wurde das sog. Studentenamt geschaffen, das 1527 mit 3 Stipendiaten begann, die aber in der Mitte des Jarhunderts bis auf 80 anstiegen. Um die Mittel für den Unterhalt der Schulen zu haben, hatte sich Bull. mit Erfolg gegen das Vorhaben gesträubt, zur Bezalung der Kappeler Kriegsschulden das reiche Chorherrnstift aufzuheben. Auf solche Weise gelang es Bull. nicht bloß dem Kt. Zürich, sondern auch auswärtigen Gemeinden tüchtige Prediger heranzubilden. Dies war lange Zeit die wirksamste Unterstützung, die Zürich den auswärtigen bedrängten Glaubensgenossen gewären konnte.

Wie für eine tüchtige Vorbildung sorgte Bull. auch für eine tüchtige Amtsfürung der Geistlichen durch seine Prediger- und Synodalordnung. Die erstere, von ihm und Leo Jud verfasst, die beinahe 300 Jare lang unverändert in Kraft bestand, enthielt die nötigen Vorschriften über die Prüfung und Wal der Geistlichen, ihre Amtspflichten in Predigt Jugendgottesdienst, Seelsorge und Sakramentsverwaltung sowie über den Wandel der Geistlichen. Um diese Predigerordnung handhaben zu können, wurde die Synodalordnung daran geknüpft, durch welche die schon im Jare 1528 von Zwingli geschaffene Synode ein festes Fundament bekam. Sie kam alljärlich zweimal zusammen und derselben wonten als Vertreter des States der eine (jeweilen nicht amtirende) Bürgermeister und 8 Mitglieder des großen Rates bei. Sie hatte die kirchlichen Angelegenheiten, das von der Predigerordnung umschriebene Gebiet, selbständig zu verwalten. Ihr Hauptgeschäft war die sog. Censur, d. h. jedes Mitglied vom ersten Stadtpfarrer und theologischen Professor bis zum jüngsten Dorfpfarrer musste abtreten und wurde Zeugnis verlangt über seine Lehre, seinen Fleiß, seinen eigenen und der Seinigen Wandel. Beachtenswert ist, dass Bull. eigenhändig im Jar 1535 folgende Censur, die ihn betraf, in die Synodalakten eintrug: Herr Bullinger ist zu milt mit seinem Predigen, soll etwas dapferer, rücher, härter und räßer (gesalzener) sein, insonders was die Händel des Rats betrifft.

Besonders geschätzt war Bull. auch als Seelsorger. Sein frommer und dabei verständiger, praktischer Sinn machte ihn hiezu besonders geeignet; darum wurde auch in den verschiedenartigsten Leibes- und Seelennöten sein Rat und Trost begehrt. Außerordentlich ist, was Bull. durch seine Woltätigkeit und persönliche Hingebung geleistet hat. (Siehe die schöne Stelle bei C. Pestalozzi, Bullinger S. 153 f.) Namentlich auch in den Pestzeiten, die wärend seiner Amtirung einigemal eintraten, bewies er einen außerordentlichen Heldenmut, der das eigene Leben nicht schonte. Vortrefflich ist seine Schrift quo pacto cum aegrotantibus ac morientibus agendum sit paraenesis.

Hier sei auch der großen Aufopferung gedacht, mit der er sich seiner vertriebenen Glaubensgenossen annahm. Die Schweiz, an der Grenzscheide Deutschlands, Frankreichs und Italiens gelegen, war der natürliche Zufluchtsort der in diesen Ländern um ihres Glaubens willen Verfolgten. Aus Deutschland kamen sie namentlich zur Zeit des Interims, z. B. Johannes Haller und Wolfgang Musculus, die durch Bull.'s Verwendung in Bern eine gesegnete Wirksamkeit fanden, nachdem er den letztern mit seinen 9 Kindern 6 Monate lang in seinem Hause beherbergt hatte. Ebenso hatte er lange Zeit den Italiener Celio Secondo Curioni, der später in Lausanne ein Arbeitsfeld fand, mit seiner großen Haushaltung bei sich. Für viele andere, wie Bernhardino Occhino, Peter Martyr, verwandte er sich mit Wort und Schrift. Besonders edel ist die hingebende Verwendung für die unglücklichen Locarner. Jarelang suchte Zürich auf Bull.'s Antrieb jene Gemeinde, die sich unter Beccarias evangelischer Fürsorge und dem Schutz evangelisch gesinnter Landvögte gebildet hatte, vor der Verfolgung und Verbannung zu bewaren. Als dies one Krieg zwischen den Eidgenossen nicht möglich war, nahmen die Züricher die Vertriebenen im Mai 1555 trotz herrschender Teuerung freundlich auf und Bull. war unermüdlich tätig für ihre leibliche und geistige Wolfart (vgl. Ferd. Meier, Die evangelische Gemeinde in Locarno; J. C. Mörikofer, Geschichte der evang. Flüchtlinge in der Schweiz S. 30—43).

Auch von England her kamen zu verschiedenen Zeiten Flüchtlinge nach Zürich, die sich eng an Bull. anschlossen, dessen trautes Familienleben sie besonders anzog. Sie blieben, später meistens zu hohen Ehren gelangt, Bullinger und der Züricher Kirche zeitlebens eng verbunden und zogen viele junge Züricher zu ihrer Ausbildung nach England. (Vgl. Mörikofer a. a. O. S. 43—53.) Nur beiläufig sei des Briefwechsels zwischen Bull. und der unglücklichen Johanna Grey gedacht, die ihren evangel. Glauben besonders aus Bull.'s Predigten genärt hat und die ihm als Andenken ihre Handschuhe übersenden ließ, die sie auf ihrem Todesgang getragen. Ihre lateinischen Briefe an ihren geistlichen Vater werden auf der Züricher Stadtbibliothek als Kleinode aufbewart. Aber nicht nur der vertriebenen Evangelischen, sondern auch der in ihrer Heimat Verfolgten nahm sich Bull. kräftig an, besonders derjenigen in Frankreich. Zweimal wandte er sich direkt an Frankreichs Könige um Duldung der Evangelischen, an Heinrich II. (1551) mit seiner Schrift über der Christen Vollkommenheit und an Franz II. (1559) mit seiner Unterweisung in der christlichen Religion. Er betrieb auch mehrfach Gesandtschaften an den französischen Hof, so besonders (1557) die zum Schutz der Waldenser und der evangel. Gemeinde in Paris.

Völlig unübersehbar ist Bull.'s Briefwechsel. Er bemerkt in seinem Tagebuch im Jar 1569, er habe bloß für seine Briefe dies Jar mehr als ein Ries Papier verbraucht. Mit den berühmtesten Männern seiner Zeit stand er in brieflichem Verkehr und nur ein Mann von seiner Arbeitskraft vermochte solche Last zu bewältigen. Könige und Fürsten, Heinrich VIII. und Eduard II. von England, Elisabeth, Heinrich II. von Frankreich, Christian von Dänemark, Philipp von Hessen, Pfalzgraf Friedrich III. und viele andere gekrönte Häupter wandten sich an ihn. Besonders lebhaft war natürlich sein Briefwechsel mit seinen vielen Freunden und mit den Theologen seiner Zeit. Als nach Vadians Tod Bull. eine Anzal seiner Briefe an ihn zurückerhielt, bemerkte er, es sei von Tausenden nicht einer.

Und doch war dieser vielbeschäftigte Mann auch ein vortrefflicher Hausvater. In dem kindlich fröhlichen Sinn, mit dem der Mann, welcher in den wichtigsten Welthändeln mitzuraten hatte, mit seinen Kindern scherzen, auf St. Nikolaustag ihnen allerlei lustige und sinnige Verslein machen konnte (bei diesem Anlass sei auch der nicht unbedeutenden dichterischen Begabung Bull.'s gedacht, die er in Ernst und Scherz zu verwenden wusste), erinnert er vielfach an Luther. Bull. hatte im ganzen 11 Kinder, von denen 8, 3 Söne und 5 Töchter, ein reiferes Alter erreichten. Außerdem lebten bei ihm sein Vater († 1533) und seine Mutter, bis zu ihrem Tod (1541) eine treue Gehilfin ihrer Schwiegertochter in der Besorgung des weitläufigen Hauswesens und von allen Gästen in Bull.'s Haus hochgeehrt. Gleich nach seinem Amtsantritt hatte er auch die Witwe seines Vorgängers, Regula Zwingli († 1538) mit ihren beiden Kindern Huldreich und Regula ins Haus genommen, die er wie die eigenen erzog. Dazu kam sein Pflegesun Rudolf Gwalter, den er als Waise bei sich aufgenommen und erzogen hatte. Er wurde Bull.'s Nachfolger in der Antistesswürde. Trotz dieser großen Haushaltung und trotz seines geringen Einkommens — er berechnet es 1556 alles in allem auf 700 Pfund, d. h. etwa ebensoviel Mark — wies er alle Geschenke von auswärtigen Personen zurück, oder ließ dieselben zum Besten des Spitals verwerten, bezalte wol selbst den Geldwert des Geschenks heraus, wenn die Gabe als Andenken für ihn von Wert war. Wie ernst er es nahm mit der Erziehung seiner Kinder auch in den reiferen Jaren, wie sehr er auf christlichen Sinn, Ordnungsliebe, Fleiß und Sparsamkeit drang, beweisen aufs schönste die noch vorhandenen Briefe an seinen Son Heinrich. Vortrefflich ist auch die Anweisung, die er demselben beim Abgang auf die Universität mitgab. (Bei Pestalozzi a. a. O. S. 588—93 u. 594—617.) Seine Kinder gerieten alle wol und mit großer Verehrung und Liebe blickten nicht nur sie, sondern die ganze Gemeinde auf den ehrwürdigen Mann, „den stattlichen Pfarrherrn mit den edlen Zügen und dem schönen weißen Bart, wenn er im schwarzen Pelzrock, weißen Wams und roten Brusttuch, das Stilet im Gürtel, freundlich und doch Ehrfurcht gebietend durch die Straßen schritt".

Besondere Beachtung verdient die theologische Stellung Bull.'s in den vielfachen Kämpfen jener Zeit.

Es war hauptsächlich der Abendmalsstreit, bei dem er in hervorragender Weise als der Hauptvertreter des deutsch-schweizerischen Lehrtypus beteiligt war. In Marburg, wohin Zwingli den Bull. gern mitgenommen hätte, schien ein leidlicher Friede zwischen den streitenden Konfessionen vermittelt zu sein. Die Schweizer waren auch beflissen denselben zu halten. Als aber nach Zwinglis Tod die Reformation in Zürich in großer Gefar stand, benutzten sowol die Katholiken durch Joh. Faber, als auch Luther in unedler Weise die Bedrängnis der Zwinglischen, um den alten Hader zu erneuern. Luther forderte den Markgrafen Albrecht von Brandenburg, sowie nachher die Frankfurter bei ihrem Gewissen auf, Zwinglis Lehre nicht zu dulden, sondern deren Anhänger des Landes zu verweisen. Bull. war es, der beiden in maßvoller Weise antwortete, Faber in der Schrift: Uf Johannsen Wienischen Bischofs Trostbüchlein tröstliche Verantwortung; Luther in der an denselben Markgrafen von Brandenburg gerichteten Vorrede zu der von Leo Jud besorgten Übersetzung des Traktats de corpore et sanguine Domini von Ratramnus, Mönch von Corbie. Es ist sehr zu beachten, dass Bull. schon in diesen ersten Äußerungen über das Abendmal auch die objektive Seite des Sakraments, das Werk Christi in den Gläubigen betont, im Unterschied von Zwingli, der mehr die subjektive Seite, das Pflichtzeichen, den Bekenntnischarakter, das Gedächtnis an Christi Tod hervorhob. Bull. schreibt nämlich an Faber: Wir erkennen im Abendmal ein Mysterium; das Brot ist uns nicht bloßes Bäckerbrot, sondern ein ehrwürdiges, heiliges, sakramentliches Brot, darinnen Christus zugegen ist, nämlich sakramentlich, geistlich, in Anschauung des Glaubens, sintemal er sonst leiblich sitzt zur rechten Hand Gottes. Gleichwie aber die Sonne am Himmel steht und doch mit ihrem Glanz zu uns herabreicht, also sitzt auch Christus zur Rechten Gottes und wirkt doch in aller Gläubigen Herzen. Und in der Rechtfertigung Luther gegenüber bemerkt er: Wir bekennen und glauben, dass der Leib Christi, der für uns in den Tod gegeben wurde und sein Blut, das zur Abwaschung unserer Sünden am Kreuz vergossen wurde, warhaft im Nachtmal zugegen sei und von den Gläubigen genossen werde, aber so wie es dem Glauben und der Schrift gemäß ist, wie es von den Gläubigen erfasst und genossen werden und insoweit es eine Speise der Seele sein mag. Der Kenner findet unschwer schon in diesen ersten Äußerungen Bull.'s über das Abendmal die sich wesentlich gleichbleibende Überzeugung desselben bis zum Consensus Tigurinus heraus; nur Unkenntnis kann den Satz aussprechen, im Cons. Tig. habe die deutsche Schweiz Calvins Abendmalslehre angenommen. (So J. Hrch. Kurtz, Lehrbuch d. Kirchengeschichte § 138. 7). Der unglückliche Streit zerklüftete aber in Deutschland selbst die protestantische Partei, namentlich die süddeutschen Städte kamen in eine schwierige Lage. Daher ist begreiflich, dass von dort aus eifrige Unionsversuche ausgingen. Butzer war der unermüdliche, aber nicht immer ganz lautere Beförderer derselben. Bull. suchte ihm möglichst entgegenzukommen und verfasste zu seinen Handen das Bekenntnis über das Abendmal, worin gezeigt wird, wiefern wir mit Luther eine Vereinigung eingehen können. Dies Bekenntnis sandte er im Nov. 1534 mit einer Erläuterung versehen an die übrigen Schweizerstädte, von denen die meisten freudig zustimmten. Nur die Berner fanden es nicht einfach genug; doch wurden auch sie nach mehrfachen schriftlichen Unterhandlungen gewonnen und die Verständigung im April 1535 auf einer Konferenz zu Brugg besiegelt. Es war dies aber mehr nur eine Verständigung der Prediger untereinander; aber teils die erstrebte Konkordie mit Luther, teils die Erwartung eines allgemeinen Konzils machten es wünschbar, dass die schweizerischen Kirchen offiziell ein Bekenntnis ihres Glaubens abgaben. Dies geschah anfangs des Jares 1536 zu Basel, wo die sog. erste helvet. Konfession aufgestellt wurde. Sie wurde von Bullinger, Myconius und Grynäus ausgearbeitet. Als die Arbeit beinahe fertig war, kamen die Straßburger, welche Bull. lieber bis zum Abschluss der Sache fern gehalten hätte, und auf ihren Wunsch wurden in den Artikel über die Sakramente einige Ausdrücke aufgenommen, die Butzer für geeignet hielt, Luthers

Zustimmung zu gewinnen. Bull., aus Furcht diese Worte könnten mißdeutet werden (was denn auch so sehr geschah, daſs Butzer dem Bull. späterhin geradezu einen Abfall von dieser ersten helvet. Konfession vorwarf), widersetzte sich anfangs; als er aber um des Friedens willen nachgab, ließ er doch von Zürich aus am Schluſs der Konfession ausdrücklich die Erklärung aufnehmen, daſs, wenn Jemand diese Konfession durch Mißverstand der Worte fälschen wollte wider ihren gesunden Sinn und Verstand, sie sich allweg vorbehalten, den einfachen gesunden Verstand zu retten. Am 27. März 1536 wurde dieselbe von den Ratsboten sämtlicher evangelischer Städte zu Basel unterzeichnet. Die Straßburger übernahmen es, dieselbe Luther persönlich zu übergeben, der sie, obwol nur mit Mißtrauen in die Aufrichtigkeit der Schweizer, gut hieß.

Inzwischen war von Butzer die Wittenberger Konkordie abgeschlossen worden (vgl. Baum, Capito und Butzer S. 506 ff.). Nachdem die oberdeutschen Städte dieselbe angenommen, mutete Butzer dies auch den Schweizern zu. Bull. verhinderte dies entschieden in Zürich und auch die Berner wiesen die Zumutung zurück, weil sie nicht aus der Helle ins Dunkel gefürt werden wollten. Vielmehr wandten sich die Schweizer mit einer von Bull. verfaſsten Erläuterung der heil. Konfession (Nov. 1536) direkt an Luther, noch einmal durch Butzers Vermittlung. Dieselbe spricht sich über die Sakramente folgendermaßen aus: man möge doch dieselben nicht überschätzen noch unterschätzen. Das hieße freilich dem Abendmal des Herrn zu wenig beimessen, wenn Brot und Wein nicht anders sollten geachtet werden denn nur als bloße Zeichen christlicher Gemeinschaft bei Abwesenheit Christi. Vielmehr gebe der Herr sich selbst zu essen und zu genießen; denn nichts sei im Himmel und auf Erden, das unsere Seele speisen und sättigen möge als allein der Herr selbst. Also werde der Leib Christi im Abendmal warhaft gegessen und sein Blut warhaft getrunken, aber nicht substanzlich d. i. leiblich, fleischlich . . . sondern geistlich mit dem gläubigen Gemüt. Zuviel aber wäre dem Sakrament beigemessen, so man lehrte, das Brot sei an sich selbst der Leib Christi, fleischlich wie er am Kreuz gehangen, und das Sakrament bringe Gnade, auch wenn es one Glauben genossen werde. Endlich erschien (Ende 1537) eine freundliche Antwort Luthers, die Bullinger hoch erfreute, so daſs er neben der offiziellen Antwort mit Luther persönlich in Korrespondenz trat und ihm vorschlug, sie möchten künftig, so einer wider den andern eine Klage habe, in brüderlicher Weise dies freimütig einander mitteilen und in unmittelbarem Gedankenaustausch den Streit beilegen. Leider dauerte der Friede nicht lange und wider war es Luther, der ihn brach. Er beschuldigte Zwingli des Nestorianismus und häufte in verschiedenen Schriften mannigfache Schmähungen auf die Zwinglischen. Die Schweizer antworteten mit einer Herausgabe der gesammelten Werke Zwinglis. Hiedurch gereizt und warscheinlich auch durch den Einfluſs, den die schweizerische Lehre in Melanchthons Umgebung gewann, erbittert, brach Luther (1544) in seinem kurzen Bekenntnis vom Abendmal in unedelster Weise gegen die Zwinglischen Sakramentsschänder los. Bull. antwortete in dem sog. Züricher Bekenntnis vom Jar 1545 (Wahrhaftes Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich, was sie aus Gottes Wort mit der heil. allgem. christl. Kirche glauben und lehren ꝛc.). Er legt die Geschichte der Abendmalsstreitigkeiten vom Marburger Gespräch bis zu Luthers letztem Ausfall dar und widerholt das Bekenntnis vom März 1536 samt dessen Erläuterung vom Nov. s. J.; sodann zeigt er, daſs die Züricher Kirche mit dem Wort Gottes und dem orthodoxen Glauben der christlichen Kirche sich in voller Übereinstimmung befinde und daſs sie keineswegs „zwinglisch", sondern allgemein christlich heißen wolle; endlich zeigt er, daſs die Einwendungen der Schweizer gegen Luthers Auffassung vom Abendmal gar nicht widerlegt worden seien. Am Schluſs dieses Werkes wurde Luthers letzte Schrift wörtlich abgedruckt. Leider starb Luther im folgenden Jar, one ein besseres Wort in dieser Sache zu reden, diesen Streit der Kirche als ein unselig Erbteil hinterlassend.

Kam es zwischen der lutherischen und schweizerischen Kirche zu keiner Verständigung über das Abendmal, so ward diese um so vollständiger zwischen dem deutschen und französischen Teil der Schweizer Kirche. Da die

reformirte Lehrform neben Zürich durch Calvin in Genf ein zweites Centrum gefunden hatte, so war es außerordentlich wichtig, daſs nicht auch hier, änlich wie in Deutſchland zwiſchen der lutheriſchen und melanchthoniſchen Richtung, ſich ein Zwieſpalt erhob. Dazu war Gefar vorhanden, weil nicht nur zwiſchen Genf und Bern ein durch politiſche Gründe mitverurſachtes Miſstrauen beſtand, ſondern weil Calvin die zwingliſche Abendmalslehre für eine ungenügende hielt und die Züricher beiläufig tadelt wegen der Hartnäckigkeit, mit der ſie ſtets „das alte Lied ſingen". (Calv. Brief an Melanchthon v. 28. Juni 1545 bei Hundeshagen S. 195. Calv. an Viret 28. Jan. 1548 ibid. S. 206 Note c.) Hinwider hatten auch die Zürcher Calvin im Verdacht, als wolle er mit butzeriſchen Zweideutigkeiten im Ausdruck die evangeliſche Warheit und Klarheit verdunkeln. Da aber auf beiden Seiten der Wunſch und das Bedürfnis nach Verſtändigung vorhanden war, gelang es den freundſchaftlichen, freimütigen und beharrlichen ſchriftlichen und mündlichen Unterhandlungen, ein völliges Einverſtändnis über die Abendmalslehre im ſog. Consensus Tigurinus zu erzielen, der (1549) zu Zürich im Beiſein einiger Ratsglieder in 26 Sätzen abgeſchloſſen wurde. Derſelbe ſtimmt völlig mit der bisher entwickelten Bullingerſchen Auffaſſung des Abendmals überein; er hebt neben der ſubjektiv menſchlichen Bedeutung des Sakraments nachdrücklich die reale göttliche Gnadenwirkung desſelben hervor, beſchränkt aber deſſen Heilswirkſamkeit auf die Erwälten. Dieſer Cons. Tig. war ganz im Stillen zwiſchen Bull. und Calvin vorbereitet worden und war, obwol kein bloßes Privatabkommen zwiſchen jenen zwei Männern, eine Art Separatverſtändigung zwiſchen der zürichſchen und genferiſchen Kirche. Er hatte daher einige Mühe, ſich bei den andern reformirten Kirchen Anerkennung zu verſchaffen; namentlich in Bern, das durch die Nachwehen der kaum überwundenen butzeriſchen Konflikte gegen neue Unionsverſuche und Bekenntnisformeln mißtrauiſch geworden war, wollte der Rat trotz der Zuſtimmung der Stadtgeiſtlichen dies Abkommen nicht unterſchreiben. Es wurde daher erſt im Jahre 1551 gedruckt, erhielt dann aber die Zuſtimmung der reformirten Kirche im weiteſten Umfang. In dem Streit, der von Weſtphal und Heßhus gegen den „Calvinismus" angehoben wurde, hat auch Bull. einige Schriften geſchrieben, mante aber ſonſt zum Schweigen und Ertragen. In den ſpäteren Jaren wurde er in Sachen des Abendmals noch mit Brenz, dem eifrigen Verteidiger der Ubiquitätslehre, in einen ziemlich heftigen Streit verflochten, der aber bei der Unklarheit, mit der phyſiſche und metaphyſiſche Fragen durcheinander gemengt wurden, zu keiner gegenſeitigen Verſtändigung fürte.

Neben dem Streit über das Abendmal war es beſonders das Theologumen der Prädeſtination, das damals eifrig beſprochen und umſtritten wurde. Auch in dieſem Streit hat Bull. eine nicht unbedeutende Stellung eingenommen (vgl. Alex. Schweizer, Proteſtantiſche Centraldogmen, Band I). Schon im Erasmiſchen Streit über den freien Willen äußerte ſich der junge Bull., damals noch in Kappel, ſehr ſcharf gegen des Erasmus gottloſes, warhaft läſterliches Buch, das durch und durch ſophiſtiſch ſei; unmöglich könne neben der göttlichen providentia der freie Wille des Menſchen beſtehen. Später ſpricht ſich Bull. nicht immer mit der gleichen Entſchiedenheit über dieſes Dogma aus; es läſst ſich vielmehr bei ihm eine Entwicklung in Sachen dieſer Lehre erkennen, worin er von der mehr praktiſch-gemütlichen Auffaſſung ſtets mehr zur ſtreng begrifflichen und damit zur ſchrofferen Calviniſchen Prädeſtinationslehre gefürt wird. In einer Rede vom Jar 1536 (quae moderatio servanda sit in negotio providentiae, praedestinationis, gratiae et liberi arbitrii) ſucht er (ziemlich unſicher ſchwankend) einen Mittelweg zwiſchen Pelagianismus und Manichäismus zu gehen. Er behauptet die göttliche Allwirkſamkeit; aber er bindet ſie ſtets an endliche Mittelurſachen. Dies iſt auch in der Erlöſung der Fall. Alles Heil kommt von Gottes Gnade; er wirkt auch den Glauben, dem die erwälende Gnade vorausgeht; aber doch iſt die Erwälung unabtrennbar von den Mitteln, der Predigt und dem Hören des Wortes. Ungerecht entzieht Gott keinem den Glauben. Durch eigene Schuld fiel Adam und in ihm ſind alle in Sünden verſtrickt. Wenn Gott nur die einen erwält und errettet, ſo iſt dies ſeine Sache, Gott kann mit dem Seinen tun, wie

er will. Gott will alle retten; daß nicht alle kommen, ist ihre Schuld und ein unergründliches Geheimnis. Im Streit Calvins mit Bolsec sehen wir, daß ihm die schroffen Calvinschen Bestimmungen nicht recht gefallen; er rät darum seinem Freund zur Aussönung mit seinem Gegner. Er schreibt Calvin, es sei ihm selbst in dieser Lehre noch manches dunkel, daher er nicht gern abspreche und verletzen. Das Züricher Gutachten im Bolsecschen Streit drückt sich denn auch sehr sorgfältig aus: die göttliche Erwählung sei eine durchaus unverdiente und alles Heil ein Werk göttlicher Barmherzigkeit. Der Glaube sei ein Geschenk der göttlichen Gnade und werde durch den heil. Geist und das Wort in uns erweckt, erhalten und gemehrt; die Verworfenen, die dem Wort nicht glauben und gottlos leben, gehen durch eigene Schuld zu Grunde. Dies Gutachten befriedigte auch Calvin keineswegs und unter solchen Umständen war es begreiflich, daſs der Consensus Genevensis in Zürich nicht unterzeichnet wurde. Entschiedener spricht sich Bull. schon in seinem Traktat de providentia vom Jar 1553 aus. Doch wird auch hier noch der Sündenfall infralapsarisch gefaſst. In Adam sind alle Menschen Sünder geworden und die von Gott nicht Erwälten fallen in die durch ihre Sünde selbstverschuldete Verdammnis. Mit aller Entschiedenheit spricht sich das von Peter Martyr verfaſste, aber von Bull. gebilligte und unterschriebene Züricher Gutachten vom Jar 1561 bei Anlaſs des sog. Straßburger Zerwürfnisses zwischen Zanchi und Marbach für die strenge doppelte Personenprädestination aus, immerhin in der Meinung, daſs unsere Sünden nicht Wirkungen der Vorsehung sind, sondern im angebornen urväterlichen Naturverderbnis wurzeln, wie solche Meinung Joh. Wolf in einem Brief an Zanchi ausdrücklich als des letztern Ansicht lobt. Man hat den Fortschritt zu dieser strengen calvinischen Fassung der Erwälungslehre bei Bull. besonders auf Rechnung des Peter Martyr gesetzt, der seit 1556 an Pellicans Stelle die theologische Professur bekleidete und mit Bull. aufs engste befreundet war. Unzweifelhaft müssen die Streitigkeiten, die zwischen Martyr und Theod. Bibliander ausbrachen, welch letzterer sich mit solcher Entschiedenheit gegen die strenge Erwälungslehre, die Martyr in seinen Vorlesungen vortrug, erhob, daſs er schließlich (1560) seiner Professur enthoben wurde, auch Bull. genötigt haben, die Konsequenzen seiner bisherigen Überzeugungen schärfer zu ziehen. So kam denn auch hier eine völlige Einigung zwischen dem Genfer und Züricher Lehrtypus zu Stande.

Das Ergebnis seiner theologischen Überzeugung sprach Bull. in der im Jar 1562 entstandenen berühmten Confessio helvetica posterior aus. Dieselbe verdankt ihre Entstehung nicht etwa einem offiziellen Auftrag, das Bekenntnis der reformirten Kirche vorzulegen, sondern dem rein persönlichen Bedürfnis Bull.'s, in ihr auf die Zeit seines Todes hin ein klares Zeugnis und Denkmal seines und seiner Kirche Glaubens zu hinterlassen als Widerlegung der fortgesetzten Anschuldigungen namentlich von Seite lutherischer Zeloten und der Papisten, als sei sein Glaube kein warhaft christlicher und apostolischer gewesen. Nur sein Freund Peter Martyr wuſste um sie; mit ihm hatte er alle Artikel derselben durchgesprochen. Als er im Jar 1564 an der Pest auf den Tod erkrankte, verordnete er, daſs dies Bekenntnis seinem Testament beigefügt und dem Rat übergeben werde. Da er aber wider Erwarten damals genas, kam das Bekenntnis noch nicht zur Veröffentlichung. Dies geschah erst auf Veranlassung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, der auf dem Augsburger Reichstag (1566) wegen seiner Zuneigung zum Calvinismus aus dem Reichsfrieden ausgeschlossen werden sollte. Dieser Fürst wünschte auf jenem Reichstag ein Glaubensbekenntnis vorzulegen, welches die Anschuldigung gegen seinen Glauben zurückweisen sollte. Von seinen Theologen K. Olevian und Z. Ursinus auf Bull. aufmerksam gemacht, die ihn bei längerem Aufenthalt in Zürich kennen und schätzen gelernt hatten, wandte er sich mit seiner Bitte an diesen, welcher dem bedrängten Fürsten jenes persönliche Bekenntnis zusandte. Dasselbe gefiel Friedrich so wol, daſs er um die Erlaubnis bat, es drucken lassen zu dürfen. Da die Schweizer damals aus mancherlei Gründen das Bedürfnis hatten, ihren reformirten Glauben neuerdings im ganzen Umfang zu bekennen, so wurde jenes Bullingersche Bekenntnis

von allen Schweizerkirchen, Basel ausgenommen, dessen Antistes, Sulzer, ein geheimer Lutheraner war und das darum erst 80 Jare später beitrat, unterzeichnet (1566). Diese zweite helvet. Konfession wurde auch von den Reformirten Frankreichs, Schottlands, Ungarns angenommen und fand auch bei den Reformirten Deutschlands, Englands und der Niederlande großen Beifall. Sie wurde recht eigentlich das Band, das die weitzerstreuten Glieder der ev.-reformirten Kirche umschlang und war ein wertvolles Schlussgeschenk, das Bull. seiner Kirche darreichte. (Ausgabe von Otto Fridol. Fritzsche 1839.)

Wir beleuchten noch kurz die Stellung Bull.'s zu einigen wichtigen kirchlichen Fragen. Sehen wir zunächst, wie er sich das Verhältnis von Stat und Kirche zu einander und im Zusammenhang damit die kirchliche Disziplin geordnet wünschte. Über beide Fragen ist ein schriftlicher Gedankenaustausch zwischen ihm und Leo Jud lehrreich. Der feurige Leo wollte zwischen Stat und Kirche scharf scheiden und letzterer strenge Zuchtmittel gegen Unwürdige in die Hand geben. Dem gegenüber erklärte Bull., er könne nicht zugeben, dass Stat und Kirche ganz verschiedene Kreise seien; im christlichen Stat einigen sie sich. Die Gesamtheit christlicher Bürger bilde sowol den Stat als die Kirche; auch die Statsmänner seien Diener Gottes. Für die Kirche sei die Hauptsache, dass sie das Wort ungehindert predigen dürfe; in dieser Freiheit wurzele ihre Selbständigkeit gegenüber dem Stat; dies Recht, auch die Obrigkeit, wenn nötig öffentlich, zu rügen und zur Erfüllung ihrer christlichen Pflicht aufzurufen, dürfe sich die Kirche unter keinen Umständen verkümmern lassen. Bull. will nicht, dass die Kirche und ihre Diener sich in die Politik mischen; hinwider aber wart er auch der Kirche streng das Recht, ihre eigenen inneren Angelegenheiten, wie sie die Prediger- und Synodalordnung festsetzen, selbst zu verwalten. Er weist mehrmals die Eingriffe des Stats in kirchliche Dinge entschieden zurück. Beachtenswert ist der Schluss der Synodalordnung, wo Bull. dem Rat schreibt: Wollet uns die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten nicht versperren, die unser Herr Jesus Christus uns anbefohlen hat, nicht um zu herrschen und zu verderben, sondern um zu dienen und aufzubauen. Wir begehren solches nicht in der Meinung, uns eine eigene Gewalt aufzurichten, als ob wir, wie im Papsttum geschehen, uns der obrigkeitlichen Gewalt entziehen wollten, sondern damit ein ehrsamer Rat, onehin mit Geschäften beladen, nicht mit diesen Kirchenhändeln belästigt, aber auch in der Lehre oder in den kirchlichen Dingen nichts verwarlost noch versäumt werde. Die äußerlich kirchlichen Verwaltungsangelegenheiten, das Kirchengut, auch die kirchlichen Zuchtmittel überlässt Bull. zutrauensvoll dem Stat als dem rechten Schirmherrn der evangel. Kirche, der gemäß dem Wort Gottes Verordnungen zu erlassen hat wider alle öffentlichen Laster. Der Geistliche soll als Prophet kräftig predigen, durch sein Wort Zucht üben und zur Selbstzucht manen, aber sich hüten, durch Verhängung von äußeren Kirchenstrafen die Kirche zu verwirren, damit man nicht etwa, indem man einen Teller aufhebt, drei Schüsseln umwerfe. Möge auch anderswo die kirchliche Strafgewalt einem Ältestenkollegium — nur nie nach Widertäuferart dem großen Haufen, der dort Kirche heiße — anvertraut werden, in seiner Umgebung halte er es zur Vermeidung von Konflikten zwischen Stat und Kirche für zweckmäßiger, der christlichen Obrigkeit die kirchliche Strafgewalt zu überlassen. In diesem Sinn wurden auch die Züricher Ehesatzungen aufgestellt. (M. vgl. auch das Züricher Gutachten und Bull.'s Brief an Calvin [1553] in Sachen seines Streites über Bertheliers Exkommunikation.)

Damit hängt auch Bull.'s Verhalten gegen die Irrlehrer zusammen. In der Schrift an Faber spricht er das schöne Wort: Wir üben keine Gewalt gegen die, so unserem Glauben nicht anhangen; denn der Glaube ist eine freie Gabe Gottes, die sich nicht erzwingen läst; denn das Herz stehet in Gottes Hand; darum mag der Glaube weder geboten noch verboten werden. Und in seiner Schutzrede für die Freiheit der Presse erinnert er den Rat: Bedenkt unser Amt, das uns von Gott befohlen ist und kein ander Schwert denn sein Wort in unsere Hände gegeben ist und er uns befohlen hat auszureuten und zu pflanzen und alle Unwarheit und was sich wider Gott und sein Wort auflehnt, zu bestreiten

mit Predigen und Schreiben. Aber Bull. konnte sich nicht verbergen, dass Predigen und Schreiben gegen Irrtum und Verfürung nicht ausreichen, sondern dass hier auch Strafen vonnöten seien. Praktisch wurde diese Frage für Bull. durch die Widertäuferei. Er sprach sich in einem Gutachten vom Jar 1535 über diese Frage sehr [illegible] und sorgfältig aus. Er warnt davor, häretisch gesinnte Männer in die Stadt aufzunehmen. Jedenfalls habe Gott auch für die Irrenden Zuchtmittel verordnet. Zuerst möge man suchen, sie von ihrem Irrtum zu heilen, [illegible] und beharren sie auf demselben, so möge die Obrigkeit strafen. [illegible] Fall wol zu unterscheiden, sowol rücksichtlich der Person als der Lehre. Je sittenloser der Mensch, je gotteslästerlicher, [illegible] Ordnung widerstreitender die Lehre sei, je weiter [illegible] notwendiger sei, zum Schutz der Guten solche [illegible] der Sache zu strafen nach göttlichen, weltlichen [illegible] diesem Gutachten ist also die Todesstrafe [illegible] Verfürer nicht ausgeschlossen; sie wurde aber [illegible] die bekanntlich revolutionär auch die weltliche [illegible] angewendet. Hingegen erklärt sich aus diesen [illegible] Einrichtung raten konnte. Bei dem Ernst, [illegible] Kirche den unversehrten Ruhm der [illegible] gegen grundstürzende, aufrürerische Sekten [illegible] des christlichen States für erlaubt halten.

[illegible] Bull.'s Lebensabend. Derselbe war [illegible] traurig waren für ihn die beiden Jare [illegible] Bull., durch seine übermäßigen Ar[illegible] hoffnungslos an der Pest. Zwei Tage lag [illegible] sein Tod erwartet. Die Gemeinde in [illegible] seines Lebens, und an einem Sonntag, [illegible] trat eine heilsame Krisis in seiner [illegible] das schwerste darniederlag, ward seine [illegible] erlag derselben schon am 9. Tag. [illegible] Margaretha, seines Gehilfen Ludwig La[illegible] seiner treuesten Freunde, Calvin und [illegible] Im folgenden Jar griff diese Krank[illegible] Familie ein. Zuerst starb Regula [illegible] Ehefrau. Ihr folgten zwei [illegible] Simmler Gattin, und Anna, die [illegible] alle starben innerhalb eines Mo[illegible] der Tod Dr. Konrad Geßners, des [illegible] Schüler und treuer Freund Bull.'s [illegible] Tode verlor Bull. noch seinen Tochter[illegible] Rudolf Zwingli, des Reformators und [illegible] Student starb. Übrigens war auch Bull.'s [illegible] Er litt in stets steigender Weise an [illegible] an den Rand des Grabes brachte. Zum [illegible] mit großer Anstrengung gepredigt; aber [illegible] dauerte der Kampf noch 4 Monate. Am [illegible] und Professoren der Theologie zu sich. [illegible] Er bezeugte ihnen, dass er in der waren [illegible] die er bisher verkündet habe mit Gottes [illegible] er sprach dann das apostolische Glaubens [illegible] Lehre sei enthalten und kurz dargelegt in dem [illegible] er als warhaft und wolbegründet aus vol[illegible] theologischen Gegnern vergab er ihre Lieblosig[illegible] Treue in der Lehre, zur Reinheit im Wandel, [illegible] zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Vom Rat [illegible] die zeitlichen Dinge traf er durch sein Testa[illegible] die genauesten Anordnungen. Samstag den [illegible] Sonnenuntergang verschied er sanft im Beisein seiner

Angehörigen und wurde schon am folgenden Sonntag unter allgemeiner tiefer Trauer im Kreuzgang des Großmünsters begraben.

Vergegenwärtigen wir uns schließlich das Gesamtbild dieses Mannes, so ist offenbar sein unsterbliches Verdienst, dass er die durch Zwinglis Tod tief erschütterte schweizerische Reformation anfrecht erhielt. Als er die Leitung der Züricher Kirche übernahm, glich dieselbe einem Schifflein, das, vom wilden Sturm erfasst, auf dem Meer übel umher geschleudert wurde, nachdem es den Steuermann und die kräftigste Besatzung verloren hatte. Da war Bull. mutig und gottvertrauend an das Steuer getreten, und er hat das Schiff 44 Jare lang glücklich durch alle Wogen und Klippen hindurchgeleitet. Hiezu befähigte ihn seine selbständige, klare und feste evangelische Überzeugung, die ihn mit solcher unerschütterlicher Festigkeit das einmal Ergriffene festhalten ließ, dass er vielen als eigensinnig und in seine Meinung verrannt erschien. Allen zweideutigen Vermittlungen, wie sie Butzer und später Beza versuchten, war er entschieden abhold, und so sehr er eine friedlich gesinnte Natur war, und auch in seinen polemischen Schriften sich aller gehässigen Ausfälle enthielt, so stand ihm doch die Klarheit, Einfachheit und Warhaftigkeit einer aus der Schrift geschöpften Überzeugung höher als eine erkünstelte Einigkeit oder ein unwarer Friede. Nach seiner stetigen Geistesrichtung suchte er besonders den geschichtlichen Zusammenhang mit der waren Kirche aller Zeiten festzuhalten. Dabei war er ein hervorragendes organisatorisches Talent und besonders zur Leitung der Kirche befähigt durch seine Ordnungsliebe, seine volkstümliche Art, sein praktisches Geschick und nicht am wenigsten auch durch seinen patriotischen Sinn, durch den er sich besonders von Calvin unterschied, der durch seine universale Geistesart den Genfern doch stets ein Fremdling blieb. Im Glauben rein, im Geiste klar, im Herzen fest, hat er die Sache der reformirten Kirche mutig und mild zugleich verfochten als ein Mann der Entschiedenheit one Leidenschaft, als ein Mann des Friedens one Halbheit und Zweideutigkeit. Fehlte ihm vielleicht die geistige Originalität eines Zwingli, Luther, Calvin, so war er von Gott gesandt, durch seine treue, stille, unermüdliche und unermessliche Arbeit das angefangene Werk auszubauen und billig bewart nicht nur die zürichsche, sondern die ganze reformirte Kirche diesem ihrem Vater und Mitbegründer ein dankbares und liebevolles Andenken.

Bullingers Schriften sind außerordentlich zalreich, aber noch nie gesammelt herausgegeben worden; manche sind nur handschriftlich vorhanden. Der Katalog der Züricher Stadtbibliothek weist circa 100 Druckschriften, ungerechnet Übersetzungen, neue Auflagen und Dubletten. J. J. Scheuchzer rechnet die Zal der gedruckten Schriften Bull.'s auf 150. Zu nennen sind besonders seine lateinischen Auslegungen sämtlicher Bücher des N. T.'s (außer der Apokalypse), die bis 1548 erschienen. Von da an traten an ihre Stelle Predigtsammlungen, die meisten ebenfalls lateinisch; es erschienen 100 Predigten über die Apokalypse, 66 über Daniel, 170 über Jeremia, 190 über Jesaja. Sehr geschätzt waren seine in Dekaden erschienenen Predigten über den Dekalog, Symbolum apostol., Sakramente 2c. die zusammengefasst auch das Hausbuch genannt wurden und besonders in Holland und England viel gelesen wurden. Von seinen theologischen Werken dürften außer den im Artikel genannten noch folgende eine besondere Hervorhebung verdienen: De gratia Dei justificante Libri IV. (von Melanchthon sehr geschätzt); de scripturae sanctae autoritate et certitudine deque episcoporum institutione et functione Libri II. Summa christlicher Religion. Der Wiedertäufferen Ursprung, Fürgang, Sekten (die Hauptquelle für die Geschichte der schweizerischen Widertäufer). Von seiner in 4 Foliobänden eigenhändig geschriebenen Schweizerchronik, in welcher er mit großem Fleiß und Genauigkeit die Schweizer und besonders Züricher Geschichte von ihren Anfängen bis auf seine Zeit zusammengetragen hat, ist die Reformationsgeschichte nach dem Autographon herausgegeben worden von J. J. Hottinger und H. H. Vögelin, 3 Bände, 1838/40. Sein Leben hat er selbst beschrieben in seinem Tagebuch Diarium, dessen Autographon aber auf der Züricher Stadtbibliothek verschwunden ist.

Litteratur über Bullinger: a) ältere: Josias Simmler, Narratio de ortu, vita et obitu Henrici Bullingeri (1575); Ludwig Lavater, Vom Läben des

Herren Hrch. Bull. (1576); Salomon Heß, Leben Bullingers, 2 Bände, 1828/29 (unvollendet und in manchen Beziehungen unzuverläſſig). J. Fried. Franz, Merkwürdige Züge aus dem Leben Bullingers, Bern 1828.

b) neuere: J. Füßli im evangel. Kalender von Ferd. Piper, 1852. Carl Peſtalozzi, Hrch. Bullinger, 1858; V. Bd. der Väter u. Begründer der ref. K. (ſehr ſorgfältig und zuverläſſig). Raget Chriſtoffel, Hrch. Bullinger und ſeine Gattin, 1875. G. R. Zimmermann, Die Zürcher Kirche und ihre Antiſtes, 1877.

c) Hilfslitteratur: J. C. Mörikofer, Ulr. Zwingli, 2 Bände, 1867; derſelbe, Geſchichte der evangel. Flüchtlinge, 1876. C. B. Hundeshagen, Conflikte ꝛc. 1842. Alex. Schweizer, Proteſtantiſche Centraldogmen, I. Bd. F. Meier, D. ev. Gemeinde in Locarno, 2 Bde., 1836; man beachte daſelbſt I, 198—216 die treffliche Charakteriſtik B.'s. **Juſtus Heer.**

Bundeslade. Die Bundeslade, אֲרוֹן הָעֵדוּת (2 M. 25, 22. 26. 33 f.; 30, 6. 26), אֲרוֹן הַבְּרִית (4 M. 10, 33; 14, 44; 5 M. 10, 8) genannt, weil die den göttlichen Willen bezeugenden Geſetzestafeln, die Grundlage des zwiſchen Gott und Iſrael geſchloſſenen Bundes (לוּחוֹת הָעֵדוּת 2 M. 31, 18; 32, 15; 34, 29; לוּחוֹת הַבְּרִית 5 M. 9, 9. 11. 15) enthaltend (vgl. κιβωτὸς τῆς διαθήκης Hebr. 9, 4), war nach der 2 M. 25, 10—22; 26, 33 f.; 37, 1—9; 40, 20 f. von ihr gegebenen Beſchreibung ein auf vier Füßen ruhender Kaſten *) aus Akazienholz, $2^1/_2$ Ellen lang und $1^1/_2$ Ellen breit und hoch; inwendig und auswendig mit Goldblech überzogen, rings mit einem goldenen Kranz verziert, an den vier Ecken oberhalb der Füße mit goldenen Ringen verſehen, durch welche 7 Ellen lange vergoldete Tragſtangen geſteckt wurden. Ihren Deckel bildete eine maſſiv goldene Platte, über deren beiden Enden zwei Cherubimgeſtalten angebracht waren, welche mit ihren ausgebreiteten Flügeln die Lade überdeckten und ihre Angeſichte gegeneinander, zugleich aber auf den Deckel gerichtet hielten.

Auf dieſe Cherubimgeſtalten richten wir unſere Aufmerkſamkeit zuerſt. Die Cherube erſcheinen im alten Teſtament ſtets in Beziehung zur Manifeſtation Gottes in der Welt; ſie dienen dazu, ſeine Weltgegenwart zu vermitteln; daher auch in der Viſion des Propheten Ezechiel Kap. 1 u. 10, wo ſie den lebendigen Wagen bilden, auf welchem der Gott Iſraels einherfärt, die als Zal der Welt bedeutſame Vierzal eine große Rolle ſpielt. Hat man nun überall, wo die Cherube erſcheinen, Gott als den in der Welt gegenwärtigen, als von ihnen getragen zu denken (vgl. die Bezeichnung Gottes als יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים d. i. der über den Cherubim Thronende Pſ. 80, 2; 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2), ſo werden auch die Cherubimgeſtalten auf dem Deckel der Lade darauf hinweiſen, daſs hier die Stätte der Offenbarung Jahve's, der Ort ſeiner Gegenwart unter ſeinem Volke iſt, mithin das Allerheiligſte, in welchem ſich die Lade befindet, die Wonung Gottes κατ' ἐξοχήν. Für die Richtigkeit dieſer Auffaſſung ſpricht 1) die Stelle 2 M. 25, 22, wo Gott nach dem Befehl an Moſe, einen Deckel über der Lade anzubringen, ſagt, daſs er dort mit ihm zuſammenkommen werde und mit ihm reden von dem Deckel, von dem Ort zwiſchen den beiden Cheruben aus u. ſ. f.; 2) die Bezeichnung der Lade als Thron Gottes Jer. 3, 16 f., als ſein Fußſchemel 1 Chr. 28, 2; Pſ. 99, 5; 132, 7; ferner der Umſtand, daſs, wie niemand Gott one Gefar ſeines Lebens ſchauen konnte 2 M. 33, 20; vgl. Richt. 13, 22; 2 M. 19, 21; 1 Kön. 19, 13; Jeſ. 6, 5, ſo auch die Lade von keinem Iſraeliten gefarlos angeſehen (4 M. 4, 20; 1 Sam. 6, 19) oder unmittelbar berürt werden durfte (2 Sam. 6, 6); daher ſie denn auch beim Aufbruch in der Wüſte von den Leviten, die allein zu dieſer Dienſtleiſtung zugelaſſen wurden 1 Sam. 6, 15; 2 Sam. 15, 24, ſpeziell von den Kahathiten 4 M. 7, 9, nicht aufgehoben und getragen werden durfte, one daſs ſie zuvor in den Vorhang des Allerheiligſten und in zwei andere Decken eingehüllt war 4 M. 4, 15. 20, und auch der Hoheprieſter, wenn er am großen Ver-

1) Mit den heiligen Kiſten, welche manche Völker des Altertums, wie namentlich Ägypter, Trojaner, Etrusker, Griechen und Römer für ihre Götterbilder hatten, hat die Bundeslade ganz und gar nichts gemein; vgl. Riehm in dem Handwörterbuch des bibliſchen Altertums Art. Bundeslade S. 209.

sönungstage das Sünblut gegen den Deckel der Lade sprengte, diesen zuvor in eine Rauchwolke einhüllen mufste 3 M. 16, 12 f.

In der Lade, über welcher Jahve sich offenbarte, befanden sich die zwei Gesetzestafeln, auf welchen sein Wille verzeichnet stand, der von Israel als für sein Verhalten maßgebend anerkannt sein mufste, ehe Gott mit ihm das Verhältnis der Gemeinschaft einging, kraft dessen er sich herabließ, in seiner Mitte zu wonen. Aber eben dieser fordernde Wille Gottes, dessen Anerkennung seitens Israels die Voraussetzung der göttlichen Gegenwart ist, zeugt von Israels Sünde. Denn wäre Israel nicht ein sündiges Volk, so bedürfte es einer solchen Forderung nicht, wie sie der Dekalog enthält. Hätte Gott nun stets diese seine Forderung im Auge, die er an sein Volk stellen mufs, so könnte er nicht in seiner Mitte Wonung nehmen, one es zu verzehren in dem Feuereifer seiner Heiligkeit. So läfst er denn dieselbe für sein heiliges Auge zugedeckt sein, so dafs es ist, als wäre sie nicht. Die zugedeckte Lade, auf welcher die Cherube stehen, weist also darauf hin, dafs der Heilige Israels hier seine Gnadengegenwart offenbart. Wir fassen sonach das Wort כַּפֹּרֶת in der Bedeutung „Deckel" und erklären es nicht durch „Süngerät", wie man neuerdings vielfach tut im Anschlufs an die Übersetzung der LXX, welche כַּפֹּרֶת durch ἱλαστήριον widergeben (Vulg. propitiatorium, Luth. Gnadenstuhl; vgl. dagegen v. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 141; Knobel zu 2 M. 25, 17 und Josephus Antiqun. 3. 6. 5: ἐπίθεμα). Stellen wie 3 M. 16, 14 f. und 1 Chr. 28, 11 nötigen nicht zu letzterer Deutung. Denn wenn der Hohepriester laut ersterer Stelle am großen Versönungstag das Sünblut auf die vordere Seite der Kapporeth sprengt, so geschieht dies deshalb, weil sie den Thron Gottes trägt, dem das Blut nahe gebracht werden soll; und ebenso kann man die Bezeichnung des Allerheiligsten durch בֵּית הַכִּפֻּרִים in der Chronikstelle bei unserer Fassung des Worts nur dann für „unpassend" erklären, wenn man übersieht, dafs die כַּפֹּרֶת nicht gedacht sein will one die Cherube, welche die Gegenwart Gottes tragen, auf welcher die Bedeutung des Allerheiligsten beruht. Die Annahme Ewalds (Alterth. S. 165), כַּפֹּרֶת sei so viel als Schemel und bezeichne einen zweiten Deckel über einem darunterliegenden ersten, bedarf keiner weiteren Widerlegung.

Nach der ausdrücklichen Versicherung 1 Kön. 8, 9 wurde in der Lade nichts weiter aufbewart als die beiden Gesetzestafeln. Wenn dagegen der Verfasser des Hebräerbriefs 9, 4 sagt, es sei in der Bundeslade das Mannagefäß 2 M. 16, 33, und der blühende Stab Aarons gelegen 4 M. 17, 25, so folgt er einer Tradition, welche aus einer ungenauen Auffassung dieser Stellen flofs. Denn wenn 2 M. 16, 33 Aaron befohlen wird, den Mannakrug niederzusetzen לִפְנֵי יְהוָה, und 4 M. 17, 25 Mose gesagt wird, den Stab Aarons zurückzubringen לִפְנֵי הָעֵדוּת, so folgt daraus keineswegs, dafs der Aufbewarungsort dieser Gegenstände innerhalb der Bundeslade war. Heißt es doch sogar von dem Vorhang, welcher das Allerheiligste vom Heiligen schied, nicht bloß, dafs er עַל־אֲרוֹן הָעֵדוּת, sondern עַל־הָעֵדוּת sich befunden habe 2 M. 30, 6, und von dem im Heiligen befindlichen Räucheraltar, er habe לִפְנֵי אֲרוֹן הָעֵדוּת gestanden 2 M. 40, 50. Im Zusammenhalt mit diesen Stellen berechtigt obige Ausdrucksweise nicht einmal zu dem Schlufs, Mannagefäß und Stab seien im Allerheiligsten aufbewart worden, sondern weist uns sogar an, sie dem Heiligen zuzuweisen (vgl. Köhler, Lehrbuch d. bibl. Gesch. alten Test. I, S. 256 Anm. 1 und Ewald, Alterth. S. 437 f.).

Von der Zeit Josuas bis auf die Samuels befand sich die Bundeslade samt der Stiftshütte zu Schilo. Nur ein einziges Mal war sie vorübergehend nach Bethel gebracht worden Richt. 20, 26 f. Zur Zeit Eli's von dem Volk in den Krieg gegen die Philister mitgenommen 1 Sam. 4, 4, ward sie von diesen erbeutet 4, 9, und sieben Monate behalten. Nach ihrer Zurückerstattung kam sie auf kurze Zeit nach Beth-Schemesch 1 Sam. 6, 14 und von da nach Kirjath-Jearim in das Haus Abinadabs 1 Sam. 7, 1. Hier blieb sie bis in die Zeit Davids, der sie nach Jerusalem bringen, erst in ein Privathaus 2 Sam. 6, 10, dann in einem für sie neu gefertigten Zelte — das unter Mose gefertigte war indes

nach Gibeon gekommen 2 Chr. 1, 3; 1 Chr. 17, 39; 22, 29; vgl. 1 Kön. 3, 4 — auf der Burg Zion aufstellen ließ 2 Sam. 6, 17. Salomo fürte sie in den von ihm erbauten Tempel über, wo sie in dessen Allerheiligstem ihren Standort zwischen zwei kolossalen Cherubimgestalten erhielt 1 Kön. 6, 19; 8, 3. 4; 6, 23—28; 2 Chr. 3, 10—13. Später muss sie unter den abgöttischen Königen, Manasse oder Ammon, von diesem ihrem Standort entfernt worden sein, da Josia laut 2 Chr. 35, 3 befiehlt, sie in den Tempel zurückzubringen. Bei der Zerstörung des Tempels scheint auch die Lade mitverbrannt zu sein, wenigstens hatte der zweite Tempel ein leeres Allerheiligstes. Nach Tract. Joma 5, 2 lag an der Stelle der Bundeslade ein drei Finger über dem Boden erhabener Stein, auf welchem der Hohepriester am Versönungstag das Rauchfass niedersetzte. Diesen Stein scheint die Stelle Sach. 3, 9 im Auge zu haben. Der Prophet Jeremia, der nach der apokryphischen Überlieferung 2 Makk. 2, 4 ff. auf göttlichen Befehl die Bundeslade vor der Eroberung Jerusalems in einer Höle des Berges Nebo verborgen haben soll mit der Erklärung, dass diese Stätte kein Mensch finden werde bis auf die Zeit, da Gott sich seines Volkes wider erbarmen und ihm seine Herrlichkeit zu schauen geben werde in der Wolke, wie zu Moses Zeit, stellt vielmehr eine Zeit vollkommener Gottesoffenbarung in Aussicht, von der er sagt 3, 16—17: „Und es wird geschehen in jenen Tagen, ist der Spruch Jahves, wird man nicht mehr sagen: die Bundeslade Jahves; und sie wird keinem in den Sinn kommen, und man wird ihrer nicht gedenken und nicht erwänen, und es wird keine wider gemacht werden. In derselbigen Zeit nennt man Jerusalem Thron Jahves". Vgl. auch Jer. 31, 31—41. Dieser jeremianische Ausspruch erinnert an die Schilderung des neuen Tempels, welche Ezechiel in den letzten Kapiteln seines prophetischen Buches entwirft, wo wir nichts lesen von einer Bundeslade, wo an die Stelle der von Menschenhänden gemachten Cherube der Stiftshütte und des salomonischen Tempels die lebenden Cherube treten, welche Gottes Herrlichkeit tragen: ein Hinweis auf eine Zeit des rechten Wonens Gottes in seiner vollendeten Gemeinde, eine Zeit, in welcher sich erfüllt, was die Bundeslade der mosaischen Gesetzgebung in schattenhafter Weise abbildete. **Bolk.**

Ergänzungen (zu Band II).

Seite 108 Z. 17 von oben: Vgl. überdies bei Lämmer, **Analecta Romana**, Schaffhausen 1861 S. 65—74, die interessanten Mitteilungen über den von Baronius gebrauchten Arbeitsapparat, seine litterarische Hinterlassenschaft, die Handschriften zur Vita Baronii: 1) autobiographische Aufzeichnungen, 2) biographische Vorarbeiten von Aringhi, Barnabei, Bucci, Jacobilli da Foligno, 3) Materialiensammlung von Oratorianern S. 77—78 über seinen kirchenpolitischen Einfluss.

Seite 370 Z. 30 von oben und S. 371 Z. 20 von oben: Schon 1816 traten in Nürnberg wider christliche Männer zur Gründung einer Bibelgesellschaft zusammen, aber die bayerische Regierung versagte die Genehmigung. Erst am 19. Dez. 1822 erfolgte die von der obersten Kirchenbehörde erwirkte Erlaubnis, „dass zur Beförderung der Bibelverbreitung in der Stadt Nürnberg eine Central-Bibelanstalt gebildet werde, an welche sich die Filial- oder Lokalvereine, die sich in anderen Städten und Dekanaten des Königreichs unter den Bibelfreunden bilden werden, anschließen. Diese Bibelanstalt sollte jedoch unabhängig und one Verbindung mit auswärtigen Vereinen bestehen und sich lediglich auf den Druck und die Verbreitung der lutherischen Bibelübersetzung one Noten und Erklärungen unter den Mitgliedern der protestantischen Kirche beschränken. Dabei wurde jedoch allergnädigst gestattet, dass ein von der protestantischen Bibelgesellschaft angebotenes Geschenk von 500 L Sterling und von 1000 Bibeln und 1000 Neuen Testamenten angenommen werde." Die eigentliche Gründung erfolgte erst am 13. Mai 1823 durch Wal eines Comité's zur Entwerfung der Statuten und diese erhielten am 18. März 1824 die allerhöchste Genehmigung. Seitdem besteht der „Central-Bibelverein für die prot. Kirche im Königreich Bayern".

Das † ist zu ergänzen bei den Verfassernamen H. P. (Paret) S. 185 zweimal, Jakobson S. 217, S. 337 Schwarz, S. 339 Kling.

Verzeichnis
der im zweiten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Aurelian	1
Aurifaber	2
Auslegung d. h. Schrift, s. Hermeneutik, biblische	8
Aussatz	—
Australien u. Neu-Seeland	12
Autbert, s. Ansgar	21
Auto-da-fe	—
Ave Maria, s. Rosenkranz	22
Avisorden	—
Avitus	—
Azazel	23
Azymiten, s. Cerularius	25
Albert von Riga	—

B.

Baal und Bel	27
Babel	38
Babylonien	42
Baccanaristen	51
Bach	—
Backen (das)	54
Baco	—
Baden (das)	56
Baden (im Aargau)	57
Baden (Großherzogtum)	—
Bader, Johannes	60
Baesa	63
Bahrdt	64
Bahrgericht, Bahrrecht, s. Gottesurteile	66
Bagnolenses, s. Katharer	—
Bajophorien, s. Laubhüttenfest	—
Bajus, Michael	—
Balaam, s. Bileam	70
Baladan, s. Merodach-Baladan	—
Balde, Jakob	—
Balle, Nikolai Ebinger	74
Ballerini	76
Balsam	77
Balsamon, Theodor	79
Balthasar, s. Belsazar	—
Baluze	—
Bann, bei den Hebräern	81
Bann, Kirchenbann, Exkommunikation	84
Baptisten	88
Baptisterium	91
Baradai, Jakob, s. Jakobiten	94
Barbara, die heilige	—
Barckhausen	—
Bar-Cochba	98
Barclay, Robert	99
Bardesanes, s. Gnosis	—
Barlaam, s. Hesychasten	—
Barletta	—
Barmherzige Brüder, s. Brüder, barmherzige	100
Barmherzigkeit	—
Barmherzigkeit Gottes, s. Gott	101
Barnabas	—
Barnes, Robert	105
Barneveld, s. Arminianismus	—
Baronius (Cäsar)	—
Barsumas, Bischof v. Nisibis, s. Nestorianer	108
Bart	—
Barth, Dr. Christ. G. v.	—
Bartholomäus	111
Bartholomäus v. Brescia	—
Bartholomäus de las Casas, s. Casas, Bartholomäus de las	112
Bartholomaeus de martyribus	—
Baruch, d. Buch, s. Apokryphen des A. T.'s	—
Basan	—
Basilianer, Mönche des Basilius, s. Basilius d. Gr. und Mönchtum	116
Basilides, s. Gnosis	—
Basiliken, Kirchen, s. Baukunst, kirchliche	—
Basiliken (Rechtsbücher)	—
Basilius der Große	—
Basilus von Ancyra	121
Basilius, Bischof v. Seleucia	—
Basler Konzil	—
Basler Konfession	126
Basnage	127
Basthólm, Christian	129
Bath, s. Maße u. Gewichte	130
Bath-Kol	—
Baukunst, bei d. Hebräern	132
Baukunst, christliche	135
Baulast kirchl. Gebäude	157
Baumgarten, Siegm. Jak.	159
Baumgarten-Crusius, L. Friedrich Otto	161
Baur	163
Baxter, Richard	184
Baxterianismus	185
Bayern	—
Bayle, Peter	195
Bdellium	197
Beatifikation, s. Kanonisation	—
Beaufobre	198
Beccarelli, s. Quietisten	199
Beccus, s. Johann X., Patriarch von Konstantinopel	—
Bebenburg, Lupold v.	—
Becket, Thomas	—
Beda Venerabilis	204
Beelzebub (Beelzebul)	209
Begehren, Begehrungsvermögen, Begierde	211
Begharden, Beghinen	212
Begräbnis, bei d. Christen	214
Begräbnis, bei den Hebräern	217
Beichte	220
Beichtgebet, Beichtgeld, Beichtsiegel, Beichtspiegel, Beichtvater, Beichtstul, Beichtzettel	s. Beichte 228
Bekehrung	—
Bekenner, s. Märtyrer	234
Bekenntnisschriften, s. symbolische Bücher	—
Bekker (Balthasar)	—
Bel, s. Baal	235
Belgien, kirchl. Statistik	—
Belgische Konfession	238
Belial	—
Bellarmin	239
Belsazer	248
Benaja	250
Benedikt I.	251
Benedikt II.	—
Benedikt III.	253
Benedikt IV.	254
Benedikt V.	255
Benedikt VI.	256
Benedikt VII.	257
Benedikt VIII.	259
Benedikt IX.	261
Benedikt X.	263
Benedikt XI.	264
Benedikt XII.	266
Benedikt XIII. a	268
Benedikt XIII. b	271
Benedikt XIV.	273
Benedikt von Nursia	277
Benedikt von Aniane	286
Benediktus Levita, s. Pseudoisidor	288

	Seite
Benediktionen	288
Benefizium	—
Benefic. competentiae	294
Bengel, Joh. Albrecht	295
Benno, Bischof v. Meißen	301
Benoît, Elias	303
Bentley, Richard	—
Berengar v. Tours	305
Berg-Jülich-Cleve, s. Jülich u. s. w.	311
Bergius, Joh.	—
Berleburger Bibel	—
Berner Disputation	313
Berner Synodus	319
Bernhard	324
Bernhards v. Clairvaux Hymnen	330
Bernhard, Erzb. v. Toledo	331
Bernhard (Bernardus) de Botono	—
Bernhard, Claude	—
Bernhard v. Compostella, s. Kanonen- u. Dekretalensammlungen	232
Bernhard von Pavia, s. Kanonen- u. Dekretalensammlungen	—
Bernhard, Missionar in Pommern, s. Otto v. Bamberg	—
Bernhard von Menthon	—
Bernhardiner, s. Cistercienser	334
Berno, Abt, Stifter von Clugny, s. Clugny	—
Berno	—
Bernward	—
Berquin, Ludwig von	335
Berthold, Bischof von Chiemsee	336
Berthold, d. Franziskaner	337
Berthold, Stifter d. Karmeliterordens, s. Karmeliter	339
Berthold (Leonhard)	—
Berthold v. Livland, s. Albert v. Riga	340
Berthold, Erzbischof von Mainz, s. Mainz	—
Berthold v. Rohrbach	—
Berufung	341
Berülle, s. Neri	343
Berulle, s. Edelsteine	—
Beryllus, Bischof	—
Beschaulichkeit, s. Mystik	—
Beschneidung	—
Beschneidung Christi, Fest der, s. Neujahrsfest	346
Beschnittene, Sekte in Oberitalien, s. Pasagier	—
Besessene, s. Dämonische	—
Bessarion	—
Bessel, Gottfried	347
Besteuerung der Kirchen, s. Abgaben	348
Beten, s. Gebet	348
Bethaus, s. Kapelle	—
Bethesda, s. Jerusalem	—
Bethlehem	—
Betkius, Joachim	351
Bettelmönche	352
Beute, bei den Hebräern	—
Beveridge	353
Beyer, Hartmann	—
Beza, Theodor v.	356
Bibel	365
Bibelgesellschaft, britisch-ausländische	368
Bibellesen der Laien und Bibelverbote in der kath. Kirche	375
Bibellesen in der griech. Kirche, s. Griech. Kirche	381
Bibeltext des A. T.	—
Bibeltext des N. T.	400
Bibelübersetzungen	437
Biberach, Nikolaus von	450
Bibliander, Theodor	—
Biblische Archäologie, s. Archäologie, biblische	—
Biblische Chronologie, s. Zeitrechnung, biblische	—
Biblische Geschichte, s. Israel	—
Biblische Hermeneutik u. Kritik, s. Hermeneutik u. Kritik, biblische	—
Biblischer Kanon, s. Kanon, biblischer	—
Biblische Philologie	—
Biblische Theologie	—
Bickell (Joh. Wilh.)	457
Biddle, Bidellus	458
Biel, Gabriel	—
Bienenzucht b. d. Hebräern	460
Bilder bei den Hebräern	—
Bilderbibel	463
Bilderstreitigkeiten	468
Bilderverehrung in der kath. Kirche	470
Bilderwand	473
Bileam	474
Billigkeit, s. Gerechtigkeit	476
Billikan, Theobald	—
Bingham, Joseph	480
Birgitta, d. heilige, und d. Birgittinerorden	—
Bischof	483
Bistum	488
Bistumsverweser, s. Kapitel	489
Bitte, erste, s. Erspektanzen	—
Bittgänge	—
Bizochen, s. Fatricellen	490
Blair, Hugh	—
Blandrata	491
Blasphemie, s. Gotteslästerung	493
Blastares, Matthäus	—
Blattern	—
Blaurer	494
Bleek, Friedrich	496
Blemmydes od. Blemmida	499
Blondel, David	500
Blount, s. Deismus	501
Blumhardt, Christ. Gottl.	—
Blut, s. Speisegesetze	505
Bluthochzeit, s. Coligny	—
Blutrache	—
Blutschande	507
Bluttaufe, s. Märtyrer	509
Blutzehnten, s. Zehnten	—
Blutzeuge, s. Märtyrer	—
Bochart, Samuel	—
Bockhold, Johann	—
Bodenstein, s. Karlstadt	510
Böhme, Jakob	—
Böhmen	516
Böhmer, Just. Henning	520
Böhm. u. mähr. Brüder, s. Brüder, böhmische und mährische	521
Böse, J. G., s. Terminismus	—
Boëtius, Anicius Manlius Severinus	—
Bogatzky, Karl Heinr. v.	523
Bogomilen, s. Katharer	525
Bogoris, s. Cyrillus u. Methodius	—
Bolingbroke, s. Deismus	—
Bolivia, kirchl. Statistik	—
Bollandisten, s. Acta Martyrum	—
Bolsec, s. Calvin	—
Bonaventura	—
Bonifacius	529
Bonifacius I., Papst	534
Bonifacius II.	535
Bonifacius III.	536
Bonifacius IV.	537
Bonifacius V.	538
Bonifacius VI.	—
Bonifacius VII.	—
Bonifacius VIII.	539
Bonifacius IX.	551
Bonivard, Franz	553
Bonnus, Hermann	556
Bonosus, Bonosianer	558
Boos, Martin	560
Boquin, Peter	563
Bora, Katharina v.	564
Borborianer, Borboriten	567
Bordelumsche Rotte, die	—
Borel und die Borelisten	568
Borgia, Franz, s. Jesuiten	—
Borrhaus, s. Cellarius	—
Borromeo, Carlo (Graf)	—
Bosheit	571
Bossuet, Jacques-Bénigne	573
Bost (Paul-Ami-Isaac-David)	578
Bourdaloue, Ludwig	580
Bourignon, Antoinette	—
Bower, Archibald	581

	Seite
Boyle	582
Brachjar, s. Sabbatjar	—
Bradwardina, Thom. v.	—
Brainerd, s. Mission, prot.	583
Brandenburg, s. Preußen	—
Brandopferaltar, s. Opfer	—
Brant, Sebastian	—
Brasilien, kirchl. Statistik	587
Braunschweig, kirchliche Statistik	589
Brauteramen	590
Brautführer	591
Brautkranz	—
Brautring	592
Breckling, Friedrich	—
Breithaupt, Joach. Just.	594
Breitinger, Joh. J. Antist.	597
Bremen, kirchl. Statistik	605
Brenz, Johann	—
Bretschneider (K. Gottlieb)	619
Breve, Bulle, Bullarium	622
Brevier	623
Briçonnet, Wilhelm	627
Briesmann, Johannes	628
Brigitta die Heilige, s. Birgitta	631
Brigitta der Irländer	—
Brigittenorden, s. Birgitta	633
Brill, Jakob	—
Brittinianer	634
Brochmand, Jesp. Rasm.	634
Bromley, Thomas	638
Brorson, Hans Adolf	640
Brot, s. Backen	642
Brotbrechen, s. Abendmalsfeier	—
Brotverwandlung, siehe Transsubstantiation	—
Brousson, Claude	—
Browne, Browniſten	644
Brück, Gregor. Heinse	646
Brüder, barmherzige	647
Brüder, böhmische	648
Brüder, die langen, s. Mönchtum	677
Brüder d. freien Geistes	—
Brüder d. gemeinsamen Lebens	678
Brüder d. Gesetzes Christi, s. Brüder, böhmische	760
Brüder des Herrn, siehe Jesus Christus	—
Brüdergemeinde, s. Zinzendorf	—
Brüderschaft	760
Brunnen bei d. Hebräern	761
Bruno, Erzbischof von Köln	762
Bruno, Apostel d. Preußen	764
Bruno d. H., s. Karthäuserorden	767
Bruys, Peter, s. Peter v. Bruys	—
Bucer, s. Butzer	—
Buchanan (Claudius)	—
Buddeus, Johann Franz	769
Budé, Wilhelm	771
Büchercensur, Bücherverbot	772
Bürgerrecht b. d. Hebräern	774
Bugenhagen, Johann	775
Bulgaren, s. Cyrillus u. Methodius	778
Bulgari	—
Bull, Georg	—
Bulla, s. Brevier u. Breve	—
Bulla in coena domini	—
Bullarien, s. Breve, Bulle	779
Bullinger, Heinrich	—
Bundeslade	794

Berichtigungen.

Seite 69 Zeile 2 von unten lies: Leſſius ſtatt Heſſius.
Seite 220 Zeile 25 von oben l. Klee ſtatt Clee.
Seite 223 Zeile 12 von unten l. Sailer ſtatt Seiler.
Seite 288 Zeile 22 von unten l. Gavantus ſtatt Gaſantus.
Seite 305 Zeile 3 von unten l. cast ſtatt east.
Seite 305 Zeile 3 von unten l. remarks ſtatt remarse.
Seite 339 Zeile 19 von unten l. Bertholdt ſtatt Berthold.
Seite 379 Zeile 7 von unten l. Martini ſtatt Martin.
Seite 379 Zeile 8 von oben l. von Cölln ſtatt Cöln.
Seite 381 Zeile 20 von oben l. von Cölln ſtatt Köln.
Seite 397 Zeile 3 von unten l. Firkowitſch ſtatt Tirkowitſch.
Seite 397 Zeile 2 von unten l. Harkavy ſtatt Harkevy.
Seite 400 Anm. 4 Zeile 2 von unten l. Eupoius ſtatt Euzoius.
Seite 419 Zeile 5 von oben l. Bredley G. ſtatt Bradley H.
Seite 452 Zeile 18 von oben l. 1796 ſtatt 1706.
Seite 455 Zeile 17 von oben l. 1854 ſtatt 1864.
Seite 456 Zeile 28 von oben l. Mittel gegen einen ſtatt Gegenmittel eines.
Seite 535 Zeile 34 von oben l. 1798 ſtatt 1748.
Seite 538 Zeile 7 von oben l. l. IV, c. 37 ſtatt t. IV, l. 37.
Seite 539 Zeile 21 von oben l. Eccard ſtatt Essard.
Seite 539 Zeile 38 von oben l. 1303 ſtatt 1308.
Seite 545 Zeile 17 von oben nach dem Worte Ausbruch iſt ein Komma ſtatt des Punktes zu ſetzen.
Seite 545 Zeile 18 von oben nach dem Worte geſteigert iſt ein Punkt ſtatt des Komma's zu ſetzen.
Seite 551 Zeile 11 von oben l. W. Martens ſtatt M. Martens.
Seite 553 Zeile 7 von oben l. o memorie ſtatt a memoire.

Verzeichnis der gegenwärtigen Herren Mitarbeiter.

Ahlfeld, D., Pastor in Leipzig.
Alt, Heinr. D., Pastor in Berlin.
Baudissin, Lic. Dr., Graf, a. o. Prof. d. Theol. in Straßburg.
Baur, W., Hofprediger in Berlin.
Beck, Karl, Prälat in Schwäbisch Hall.
Benrath, Lic. Dr., Privatdocent in Bonn.
Bersier, Eugen, Pastor in Paris.
Bertheau, Ernst, D., o. Prof. der oriental. Philologie in Göttingen.
Bertheau, Karl, Pastor in Hamburg.
Beyschlag, Willib., D., o. Prof. d. Theol. in Halle.
Böhmer, Ed., Dr., Prof. der neueren Sprachen in Straßburg.
Bonnet, Dr., Pfarrer in Frankfurt a/M.
Buchrucker, Dekan in München.
v. Burger, D., Oberkonsistorialrat in München.
Burger, Karl, Pfarrer in Kempten.
Burk, Joh. Chr. Fr., q. Pfarrer zu Lichtenstern in Würtemberg.
Cassel, Paulus, D., Prof. in Berlin.
Christlieb, Theod., D., o. Prof. d. Theol. in Bonn.
Cremer, D., o. Prof. d. Theol. in Greifswald.
Czerwenka, D., Pfarrer in Frankfurt a/M.
Delitzsch, Franz, D., o. Prof. d. Theol. in Leipzig.
Dibelius, Lic. Dr., Konsistorialrat in Dresden.
Diestel, Ludw., D., o. Prof. d. Theol. in Tübingen.
Dillmann, A., D., o. Prof. d. Theol. in Berlin.
Dilthey, Wilh., D., Prof. d. Philosophie in Breslau.
Dorner, Joh. Aug., D., o. Prof. d. Theol. in Berlin.
Dorner, Lic. Dr., Prof. im Predigerseminar in Wittenberg.
Dove, Rich., Dr., Prof. d. Kirchenrechts in Göttingen.
Dryander, Herm., Superintendent in Halle.
Ebert, Dr., Prof. d. Philologie in Leipzig.
Ebrard, J. H. Aug., D., Pfarrer u. Konsistorialrat in Erlangen.
Ehrenfeuchter, Fr., D., o. Prof. d. Theol. in Göttingen.
Erbkam, H. W., D., o. Prof. d. Theol. in Königsberg.
Erdmann, Dav., D., Generalsuperintendent d. Provinz Schlesien in Breslau.
Fabri, Friedr., D., Missionsinspektor in Barmen.
Frank, Franz, D., o. Prof. d. Theol. in Erlangen.
Frank, Gust., D., o. Prof. d. Theol. in Wien.
Friedberg, Emil, Dr., o. Prof. d. Kirchenrechts in Leipzig.
Fritzsche, Otto Fridol., D., o. Prof. d. Theol. in Zürich.
Fronmüller, q. Pfarrer in Reutlingen.
Galiffe, Prof. in Genf.
Gass, Wilh., D., Prof. d. Theol. in Heidelberg.
v. Gebhardt, Dr., Bibliothekar in Halle.
Gelbert, P., Dekan in Kaiserslautern.
Göbel, Karl, Dr., Konsistorialrat in Posen.
Gosche, R. A., Dr., o. Prof. d. orientat. Sprachen in Halle.
v. Grüneisen, Karl, D., Oberhofprediger in Stuttgart.
Güder, Ed., D., Pfarrer in Bern.
Gundert, H., Dr. in Calw.
Hahn, C. U., D., Pfarrer in Stuttgart.
Hamberger, Jul., Dr., Prof. in München.
Harnack, Ad., Lic. Dr., a. o. Prof. d. Theol. in Leipzig.

v. Hauber, Friedr. Alb., Prälat in Ludwigsburg.
Hausmann, Dr., o. Prof. d. Geschichte in Dorpat.
Heer, Justus, Pfarrer in Erlenbach, Ktn. Zürich.
Heidemann, Dr., Oberlehrer in Berlin.
Heinrici, D., o. Prof. d. Theol. in Marburg.
Heppe, Heinr. D., o. Prof. d. Theol. in Marburg.
Herold, Max, Pfarrer in Schwabach.
Herrmann, E., D., Präsident d. Oberkirchenrats in Berlin.
Heyd, Wilh., Dr., Oberbibliothekar in Stuttgart.
Heyder, Karl, Dr., o. Prof. d. Philosophie in Erlangen.
Hinschius, Paul, Dr., o. Prof. d. Kirchenrechts in Berlin.
Hirsche, Karl, Hauptpastor in Hamburg.
Hofmann, Rud., D., Prof. d. Theol. in Leipzig.
Hollenberg, W. A., Dr., Gymnasial-Direktor in Saarbrücken.
Hopf, Georg Wilhelm, Dr., Rektor in Nürnberg.
Jacobi, J. L., D., o. Prof. d. Theol. in Halle.
Jakoby, D., o. Prof. d. Theol. in Königsberg.
Kähler, D., a. o. Prof. d. Theol. in Halle.
Kahnis, E. F. A., D., o. Prof. d. Theol. in Leipzig.
Kamphausen, Adolph, D., o. Prof. d. Theol. in Bonn.
Keim, L. Theod., D., o. Prof. d. Theol. in Gießen.
Kerler, Dietrich, Dr., Bibliothekar in Erlangen.
Klippel, G. Heinr., Dr., q. Gymnasial-Rektor in Verden.
Klostermann, Aug., D., o. Prof. d. Theologie in Kiel.
Klüpfel, K., Dr., Bibliothekar in Tübingen.
Kögel, Rud., D., Hofprediger in Berlin.
Köhler, Aug., D., o. Prof. d. Theol. in Erlangen.
Kolbe, Alex., Lic. Dr., Gymnasialprofessor in Stettin.
Köstlin, Jul., D., o. Prof. d. Theol. in Halle.
Krafft, Wilh. Ludw., D., o. Prof. d. Theol. in Bonn.
Krüger, Prof. d. Musik in Göttingen.
Kübel, Rob., D., Pfarrer in Ellwangen.
Lagarde, P. de, Dr., Prof. in Göttingen.
Landerer, Max Alb., D., q. o. Prof. d. Theol. in Tübingen.
Lange, Joh. Pet., D., o. Prof. d. Theol. in Bonn.
Lechler, Gottl. Bikt., D., o. Prof. d. Theol. in Leipzig.
Ledderhose, Karl Friedr., Dekan in Neckarau.
Lehmann, Pastor in Eythra.
Leimbach, Lic. Dr., Direktor in Goslar.
Lepsius, L. R., Dr., o. Prof. in Berlin.
Leyrer, E., Pfarrer zu Sielmingen in Württemberg.
List, Fr., Dr., Prof. in München.
Luthardt, Ernst, D., o. Prof. d. Theol. in Leipzig.
Lüttke, Mor., Pastor in Schkeuditz.
Mallet, Herm., Pastor in Bremen.
Mangold, Wilh. Jul., D., o. Prof. d. Theol. in Bonn.
Maurer, Konrad, Dr., o. Prof. d. Rechte in München.
Mejer, Otto, Dr., o. Prof. d. Kirchenrechts in Göttingen.
v. Merz, Heinr., D., Prälat in Stuttgart.
Meyer, Karl, Pfarrer in Zürich.
Meyer v. Knonau, Dr., Prof. in Zürich.
Michelsen, Alex., Prediger in Lübeck.
Möller, Ernst Wilh., D., o. Prof. d. Theol. in Kiel.
Mühlhäußer, D., Oberkirchenrath in Wilferdingen (Baden).
Müller, Jul., D., o. Prof. d. Theol. in Halle.
Müller, Iwan, Dr., o. Prof. d. Philologie in Erlangen.
Nägelsbach, Ed., D., Pfarrer in Bayreuth.
Nitzsch, Friedr., D., o. Prof. d. Theol. in Kiel.
van Oosterzee, J. J., D., Prof. d. Theol. in Utrecht.
v. Orelli, Lic., a. o. Prof. d. Theol. in Basel.
Piper, Ferd., D., a. o. Prof. d. Theol. in Berlin.
Plitt, Herm., D., Prof. am Seminar in Gnadenfeld.
Plitt, Theod., D., Pfarrer zu Dossenheim in Baden.

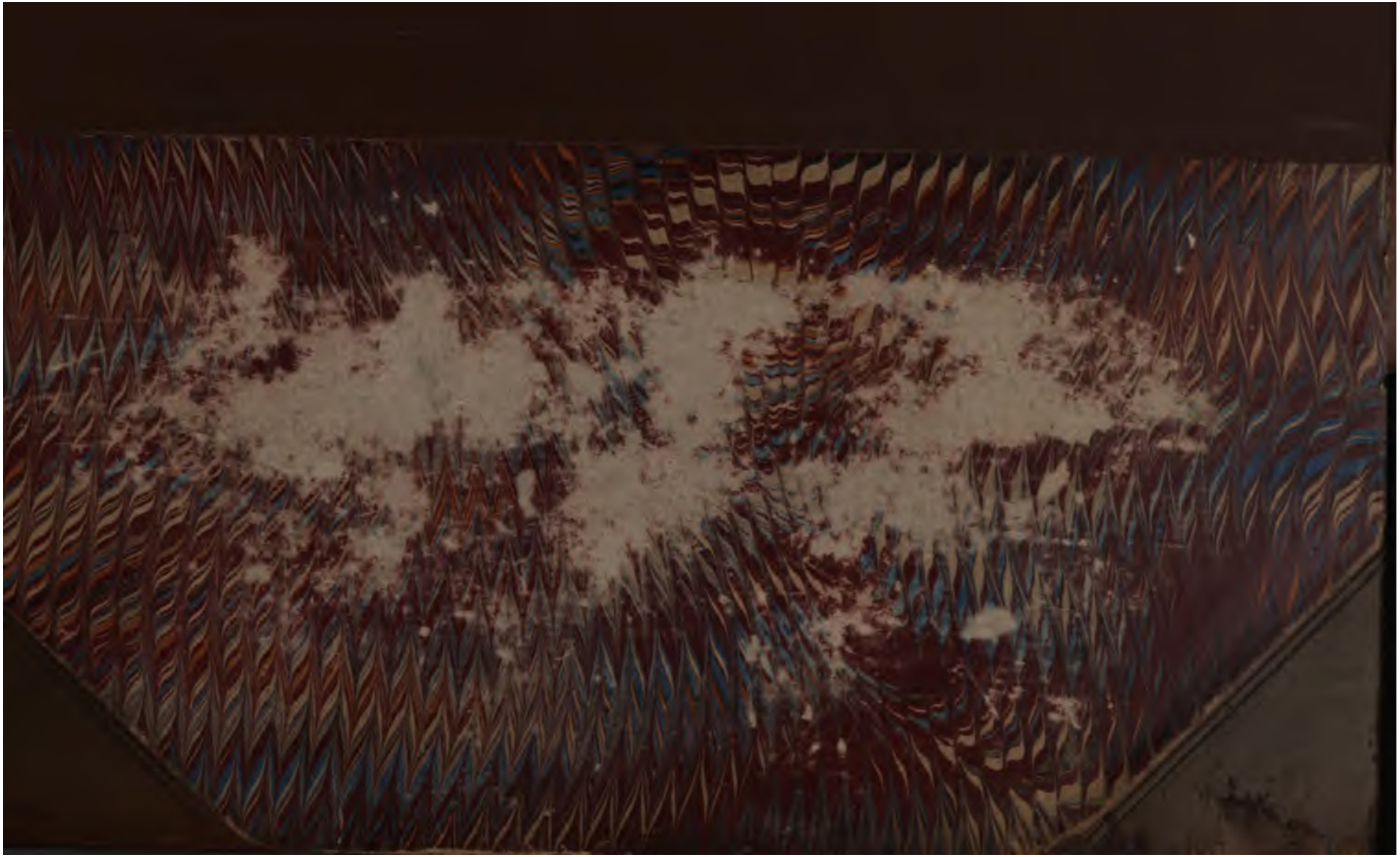
Stanford University Libraries
3 6105 010 104 409

H58

203
.582

Herzog, J. J.
Real-encyklopädie für protestantische theologie und kirche.

710310

NAME | DATE | NAME | DATE

710310